

Martírio e projeção de violência como estratégias religiosas no Apocalipse de João

Martyrdom and violence's projection as religious strategies in John's Revelation

*Valtair Afonso Miranda**

Resumo

Este artigo se propõe a discutir alguns aspectos sociais e literários subjacentes à linguagem de violência encontrada no Apocalipse de João. O último livro do Novo Testamento cristão foi escrito no final do primeiro século em resposta a uma tensão criada entre altas expectativas religiosas e duras realidades histórico-sociais como vislumbradas pelo seu autor e parte da audiência que poderia compartilhar suas crenças e práticas. O resultado dessa tensão aparece no livro na forma de uma série de figuras de sofrimento, morte e violência.

Palavras-chave: Apocalipse de João; cristianismo antigo; milenarismo; sociologia da religião.

Abstract

This article aims to discuss some social and literary aspects underlying the violence language found in the Apocalypse of John. The last book of the Christian New Testament was written in the late first century in response to a tension created between high religious expectations and harsh historical and social realities as envisioned by its author and members of his audience could share their beliefs and practices. The result of this tension appears in the book as a series of figures of suffering, death and violence.

Keywords: Revelation of John; early Christianity; millennialism; Sociology of Religion.

Introdução

O Apocalipse de João teve seu nome extraído da primeira palavra da sua frase de abertura: “Apocalipse de Jesus Cristo” (Ap 1.1). Irineu, num dos seus escritos, destacou, aparentemente baseado numa citação de Papias, que “o Apocalipse foi visto não há muito tempo, em nossa própria geração, no fim do reinado de Domiciano” (Adv Haer 5.30.3). Seguiu-o também Eusébio de Cesareia, que registrou que o livro nasceu no final do primeiro século: “É tradição que, neste tempo, o apóstolo e evangelista João, que ainda vivia, foi condenado a

* Doutor em Ciências da Religião pela Universidade Metodista. Atualmente doutorando em História Comparada pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. Professor da Faculdade Batista do Rio de Janeiro. E-mail: valtairmiranda@gmail.com

habitar a ilha de Patmos por ter dado testemunho do Verbo de Deus” (Hist Ecl III, VIII, 1). Ele ainda escreveu: “Foi então que o apóstolo João, voltando de seu desterro na ilha, retirou-se para viver em Éfeso, segundo relata a tradição de nossos antigos” (Hist Ecl III, XX, 9).

Isso tem levado grande parte dos comentaristas da atualidade a situar o livro do Apocalipse de João no contexto do reinado de Domiciano, em meados de 81-96 (Kümmel, 1982, p. 613-617; Vinson, 2001, p. 11).

A historiadora americana Adela Yarbro Collins entende que não existe nenhuma boa razão para duvidar da sugestão de Irineu, pelo menos quanto à data do Apocalipse (Collins, 1984, p. 57). Além disso, ela ainda aponta algumas evidências internas que apoiariam uma data perto de 95-96:

- O Apocalipse faz, repetidas vezes, referência a uma cidade. Ele a apresenta simbolicamente como Babilônia (Ap 14.8; 16.19; 17.5; 18.2, 10, 21). Os indícios deixados por João identificam esta cidade como Roma: as sete cabeças da besta são sete montanhas sobre a qual ela repousa (Ap 17.7); ela é a grande cidade que governa sobre os reis da terra (Ap 17.18). Ora, esta associação simbólica entre Babilônia e Roma só foi encontrada em textos judaicos (4Esd 3-14; 2Apocalipse de Baruque e o Quinto Livro dos Oráculos Sibílicos) como uma alusão ao fato de que, ambas, em momentos diferentes, destruíram Jerusalém e o Templo. Pouco provavelmente alguém faria este tipo de ligação antes do fim da guerra judaico-romana, no ano 70.

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

- A concepção de João de que a comunidade de Jesus é o novo templo de Deus, bem como a profecia de que na Nova Jerusalém não haveria mais templos, indicariam que o Apocalipse é posterior à destruição do Templo de Jerusalém, no ano 70.

Se na questão da datação, as evidências externas são apoiadas pelas internas, o mesmo não acontece quando o assunto é a autoria. As evidências externas cumulativas (Papias, Irineu e Justino) na atribuição da obra a João, Filho de Zebedeu, um dos doze discípulos de Jesus, não se sustentam em

função, principalmente, do fato do autor da obra em nenhum lugar se intitular apóstolo, nem mesmo quando menciona os doze apóstolos do Cordeiro em Apocalipse 21.14. Por isso, apesar de antiga, a argumentação de Dionísio, bispo de Alexandria na segunda metade do terceiro século da Era Comum, registrada por Eusébio, ainda se mostra coerente. Ele argumentou que o nome “João” era muito comum entre os antigos seguidores de Jesus. Em Éfeso mesmo havia duas tumbas com este nome. Sendo assim, o autor pode não ter sido o apóstolo, mas outro João qualquer: “Portanto, não contradirei que ele se chamava João e que este livro é de João. Porque inclusive estou de acordo de que é obra de um homem santo e inspirado por Deus. Mas eu não poderia concordar facilmente em que este fosse o apóstolo, o filho de Zebedeu e irmão de Tiago, de quem é o Evangelho intitulado de João e a carta católica” (Hist Ecl VII, XXV, 7). Ele acrescentou ainda que, numa comparação do Apocalipse com as demais obras atribuídas ao apóstolo João, notava-se uma grande diferença de forma e conteúdo.

Acompanhando, então, a posição de Dionísio, o autor do Apocalipse seria um homem de nome João, mas sem vínculo outro com os primórdios do ministério de Jesus ou com alguma figura de mesmo nome mencionada no Novo Testamento. Algumas evidências internas do seu livro fornecem ainda algumas poucas informações para construir um quadro geral de sua identidade social:

- Em quatro ocorrências do livro, o autor informa que seu nome é João (Ap 1.1, 4, 9; 22.8). Ele parece ser suficientemente conhecido da sua audiência para que não precise se apresentar com nada mais além do seu primeiro nome. Kümmel entende, em função disso, que “o simples nome de João indica uma personalidade comumente conhecida, e a maneira autoevidente com que ele coloca seus apelos no sentido de ser ouvido mostra dever tratar-se de um homem que goza de grande autoridade” (Kümmel, 1982, p. 618). Isso também sinaliza que a obra não é pseudônima.

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

- Ele parece ser um judeu da Palestina. Estudiosos percebem isso em função do uso que faz da Escritura judaica, do seu conhecimento da geografia palestinese, do Templo de Jerusalém e do culto judaico, apontando para a

possibilidade de ter sido ainda um residente de Jerusalém, tendo fugido dela antes da destruição da cidade pelos romanos em 70 (Collins, 1984, p. 50; Aune, 1997, p. lvi).

- Apesar de não se autodenominar profeta explicitamente, ele intitula sua mensagem de profecia (Ap 1.3; 22.7, 10, 18). João ainda narra a sua experiência de vocação profética de forma muito semelhante aos grandes profetas da tradição judaica (Is 6.1-13; Jr 1.4-10; Ez 2.8-3.33). Isso nos permite vê-lo como um profeta que escreve com autoridade profética. Isso levou Lohse a concluir que João foi um “profeta dos primórdios do cristianismo, que atuou nas comunidades da Ásia com grande vigor” (Lohse, 1985, p. 249). Assim também entende Bovon, ao argumentar que João, ao se definir como profeta, apresenta-se como um instrumento da revelação divina e uma voz do Cristo exaltado.

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

1. O martírio como prática religiosa

Com estes elementos em mente, olharemos para o último livro do Novo Testamento e nos perguntaremos sobre a natureza de sua obra. Não se sabe ao certo como ele se envolveu com o movimento de Jesus, nem em que circunstâncias, mas no período de produção do Apocalipse os discípulos de Jesus já haviam passado por duas grandes crises. A primeira, durante a década de 60, quando o Imperador Nero ordenou a morte de vários de seus membros em função do incêndio de Roma. Tácito (c. 60-c. 120) e Suetônio (c.75-160) são unânimes em descrever a forma violenta como os discípulos foram torturados e mortos nos estádios. Uma segunda crise, nesta mesma década de 60, desabou sobre o berço do movimento, a Judeia, como resultado da guerra judaico-romana, que foi do ano 66 até 70, e teve como clímax a destruição de Jerusalém e do Templo. Segundo Eusébio de Cesareia (Hist Ecl III, V, 3), os membros do movimento de Jesus escaparam da destruição de Jerusalém ao fugir para as montanhas de Pela, um pequeno povoado na margem oriental do rio Jordão. Mesmo assim, eles devem ter experimentado a destruição do Templo e a consequente morte de inúmeros judeus como eventos dramáticos.

Estas duas crises estão subjacentes à postura violenta do autor do Apocalipse em relação ao Império romano. Há muitos fragmentos do Apocalipse que parecem ser alusões aos discípulos que morreram num ou noutro evento promovido pelo Império, o que explicaria parcialmente a importância que o sofrimento e a morte ocupam na obra. O autor do Apocalipse vinculou martírio, anteriormente entendido apenas como testemunho, ao sofrimento e à morte. Ele denominou Jesus de "mártir fiel" (*martyrs pistos* – Ap 3.14), como já havia feito com Antipas, um dos membros da igreja de Pérgamo que morrera recentemente (Ap 2.13).

O termo *martyria* aparece nove vezes no Apocalipse de João, geralmente com o vínculo peculiar entre sofrimento e testemunho. Uma das passagens importantes para ilustrar o uso do martírio no Apocalipse está no capítulo sexto do livro, quando o autor descreveu a abertura de um livro selado com sete selos (Ap 6.1-17), estratégia literária para narrar eventos escatológicos. A cada selo, cenas típicas da tradição apocalíptica judaica são narradas, adaptadas a um esquema literário maior. O quinto selo e a consequente cena apresenta um grupo de pessoas debaixo do altar (Ap 6.9-11). Ali reunidos estão homens e mulheres que morreram por causa do testemunho (*martyria*). Estão seguros onde se encontram, mas não estão sossegados. Eles querem saber quando é que o seu sangue será vingado por Deus. Como resposta, ouvem uma espécie de enigma apocalíptico: "foi-lhes dito que repousassem por mais um pouco de tempo, até que se completasse o número de seus companheiros e irmãos, que iriam ser mortos como eles foram" (Ap 6.11).

Segundo o autor do Apocalipse, Deus vai trazer justiça sobre todos os que mataram seus seguidores, mas antes é preciso que se complete uma determinada cota de discípulos que deverão morrer. Com isso ele dá uma resposta pouco comum para a pergunta frequentemente levantada em círculos judaicos sobre quando o juízo divino viria sobre a terra. O juízo virá quando um número específico de pessoas tiver morrido da mesma forma como aqueles que já estão debaixo do altar o foram. E como eles morreram? Por meio de uma morte violenta, como a dos discípulos queimados por Nero ou degolados na invasão de Jerusalém pelos soldados do general romano Tito.

A leitura do quinto selo, caso tivesse o efeito almejado, deveria promover nos leitores o desejo de receber a tal morte violenta, pois somente quando certo

número delas tiver acontecido, viria o juízo final. Sem morte violenta, não haveria sequer a vitória final de Deus. Morrer desta forma era uma maneira de participar da instauração do reino messiânico sobre a terra, pois, segundo esta cena do Apocalipse, existe um número de mortos para ser alcançado, e somente depois disto é que o mal será derrotado definitivamente.

Outra passagem significativa desta mesma perspectiva está bem no meio do Apocalipse, quando o autor narrou uma guerra celestial entre o arcanjo Miguel e o satânico Dragão (Ap 12.7-12). O conflito se desenvolve com a derrota da antiga figura judaica do mal, mas as causas de sua derrota não se dão em termos tradicionais. Segundo o Apocalipse, ele foi derrotado por causa do sangue de Jesus e do testemunho (*martyria*) dos irmãos (Ap 12.11). O primeiro elemento pode ser interpretado como a já tradicional explicação que as igrejas davam para a morte de Jesus, morte essa que teria sido parte estratégica de um plano de vitória sobre as forças do mal, representadas pela figura cósmica de Satanás. O segundo elemento, neste caso, é derivado do primeiro. Se a morte de Jesus teve um papel na derrota do mal, a morte dos seus discípulos teria semelhante função. Para não deixar dúvida sobre o tipo de testemunho (*martyria*) que tinha em mente, o autor acrescentou: “pois eles desprezaram a vida mesmo diante da morte”. É outra maneira de dizer que os discípulos só alcançariam a vitória através do martírio. A morte de Jesus deveria ser imitada pelos seus discípulos.

O autor de Apocalipse olhou de forma crítica para a situação desconfortável da sua época, e com isso escreveu um livro que apresenta a perspectiva de que “quanto pior, melhor”. Se alguns discípulos de Jesus já tinham morrido em função de sua fé, muitos outros iriam alcançar este mesmo destino. A perseguição, o sofrimento, a morte eram elementos necessários para que a vitória chegasse. O Apocalipse descreve um período de paz e felicidade para o futuro da humanidade no final dos tempos (Ap 20.1-6), mas para que isso efetivamente acontecesse, para que a felicidade imperasse na terra, era preciso que muitos homens e mulheres derramassem o seu sangue. Na forma como está, ele idealiza a auto-estigmatização, o sacrifício e a morte, fazendo por meio de imagens e símbolos apocalípticos um convite ao martírio.

2. A projeção da violência

De forma paradoxal, a Bíblia é um texto sagrado que começa e termina com o paraíso, mas tem muito sangue como recheio. O último livro da Bíblia, como paradigma do fenômeno, termina com a Nova Jerusalém e suas ruas de ouro, sem notícias de dor, lágrimas e morte; mas antes disso, imagens de dor e sofrimento aparecem em grande quantidade por suas páginas.

Das muitas imagens violentas que aparecem no livro, algumas se destacam:

- A descrição da destruição da prostituta de Babilônia. Ela não foi apenas odiada: foi assassinada, devorada e queimada (Ap 17.16).

- O guerreiro celestial que desce do céu, ao aparecer, já vem com as roupas manchadas de sangue para enfrentar o exército das bestas. Após um confronto devastador, aves de rapina se fartam com as carnes dos mortos (Ap 19.21).

- Quando um lagar foi pisado, o que escorre dele não é suco da uva, mas sangue em grande quantidade, a ponto de chegar até os freios dos cavalos. Dá para nadar no sangue derramado (Ap 14.20).

Num determinado momento, a narrativa se parece com uma interminável série de tortura como estratégia para induzir a humanidade ao arrependimento:

O quarto anjo derramou a sua taça sobre o sol, e foi-lhe dado queimar os homens com fogo. Com efeito, os homens se queimaram com o intenso calor, e blasfemaram o nome de Deus, que tem autoridade sobre estes flagelos, e nem se arrependeram para lhe darem glória. Derramou o quinto a sua taça sobre o trono da besta, cujo reino se tornou em trevas, e os homens remordiam a língua por causa da dor que sentiam e blasfemaram o Deus do céu por causa das angústias e das úlceras que sofriam; e não se arrependeram de suas obras. (Ap 16.8-11)

O mesmo se pode encontrar no relato das sete trombetas, também derramadas sobre a humanidade impenitente: “nem ainda se arrependeram dos seus assassinios, nem das suas feitiçarias, nem da sua prostituição, nem dos seus furtos” (Ap 9.21).

O sofrimento é lançado para produzir o arrependimento. Mas se o sofrimento não leva ao arrependimento, a conclusão inevitável é a destruição da pessoa torturada (Barr, 2003, p. 99).

O Apocalipse conta para sua audiência que a besta matará todos que não a adorarem, mas também informa que o juízo divino torturará e matará todos que a adorarem. Estas são as opções: a morte por não ter adorado, ou a morte por ter adorado. A besta matará para induzir à adoração; o juízo matará por causa da adoração.

Como entender esses relatos de violência do Apocalipse?

Um primeiro caminho é relacioná-los com seu contexto histórico-social. Durante certo tempo, era comum acatar o relato de violência do Apocalipse como testemunha da perseguição concreta do Império Romano contra os seguidores de Jesus. Entretanto, parece improvável que a comunidade estivesse realmente sendo vitimada por uma sistemática, generalizada e formal perseguição romana aos cristãos por serem cristãos. Isso significa que não é mais possível explicar a linguagem de João como explosão emocional de uma minoria perseguida. Domiciano não parece ter instigado uma perseguição oficial aos santos. Existe pouca evidência de que ele tenha banido João para a Ilha de Patmos (Thompson, 2003, p. 34; Duff, 2006, p. 149). A principal crise com o estado nos tempos de João parece residir na questão do culto imperial. Aqueles que se recusassem a participar poderiam ser olhados com suspeição e hostilidade pela população local, já que o culto era uma expressão da coesão e ordem social e política. Para propósitos imperiais, ele servia como uma expressão de lealdade e gratidão da parte dos cidadãos. Já para João, ele se revelava sinal de fidelidade ao adversário do Cordeiro, o grande Dragão.

Por isso, alguns autores tratam a relação do texto com o contexto como crise percebida (Vinson, 2001, p. 12, 15 e 22). O destaque está na percepção de João de que alguma perseguição estava por acontecer. O visionário enxerga uma crise, mesmo que uma boa parte de sua audiência não compartilhe desta mesma percepção. Afinal, nem todos os textos dos seguidores de Jesus deste período histórico possuem uma visão de mundo tão negativa quanto a de João, como se nota numa comparação com 1 Clemente, documento escrito por um presbítero da igreja de Roma para a igreja de Corinto também no final do governo de Domiciano. João pode ter sido testemunha de um único martírio: Antipas, de Pérgamo. Entretanto, para o escritor do Apocalipse, ele foi apenas o primeiro dentre vários que viriam em breve. Neste sentido, a questão não é se havia ou não perseguição, mas o tamanho do medo de uma eventual perseguição. É bem

provável que João e uma parte da audiência ainda guardassem na memória os relatos da violência sofrida pelos seguidores de Jesus em Roma ou mesmo das vítimas da guerra judaico-romana. A perseguição podia não estar diante dos olhos, mas estava na memória.

A estratégia de João pode ser, então, exacerbar um eventual desconforto social para promover crise na sua audiência. Para isso ele provê motivações tanto positivas quanto negativas para o afastamento da sociedade. Ele demoniza seus adversários, estressa fortemente as diferenças de padrões e valores, escala antagonismo e vaticina um tempo próximo de rejeição mútua.

A origem das imagens violentas poderia estar também no gênero literário escolhido por João para registrar sua experiência visionária. Confronto, violência e catástrofe de natureza cósmica habitam este corpo literário desde seu início, com os textos de Daniel 7-12 e de 1 Enoque 1-36. Este é um mundo de bestas, monstros e muita tribulação. O autor apocalíptico tem uma crise tão alta com o seu mundo que espera que apenas uma inversão de natureza cósmica possa acabar com o caos e restaurar a ordem. Desta forma, o tempo do visionário é um tempo de morte, violência e caos, mas continuaria assim, de uma forma crescente, até redundar numa última e grande tribulação, que antecederia, por sua vez, a intervenção final de Deus. Somente após esta intervenção escatológica, o mal desapareceria da história.

É possível falar, também, numa espécie de terapia ritual. João e alguns seguidores, ao se sentirem oprimidos, projetam a violência sofrida de volta sobre seus opressores no cenário escatológico (Collins, 1984, p. 154-160). Com isso, acontece uma espécie de catarse emocional, com o conseqüente esvaziamento do desejo de vingança e retribuição no tempo presente da audiência. Num contexto onde a comunidade oprimida não tem efetivos instrumentos de vingança, estes desejos podem estar internalizados. Segundo Collins, o Apocalipse poderia projetar estes desejos internalizados de vingança para o futuro através das pragas apocalípticas.

As sugestões apresentadas até agora não tratam apenas das origens das imagens violentas, mas também oferecem elementos funcionais, sobre o efeito dessas imagens na audiência. Neste mesmo caminho quero apontar mais uma questão estrutural. João, no seu livro, narra três histórias (Barr, 1998; Miranda, 2011, p. 32-36). Na primeira, uma majestosa figura lhe aparece para revelar

cartas que deveriam ser encaminhadas para sete igrejas (Ap 1.1-2.18). Na forma de edito profético, as missivas divinas faziam promessas para os seguidores fiéis, mas levantavam duras ameaças contra alguns crentes, com destaque especial para as ameaças contra a líder da Igreja de Tiatira, chamada pejorativamente de Jezabel.

A segunda história revela o que João teria visto após ser arrebatado em espírito para o céu (Ap 4.1-11.18). Durante o arrebatamento, ele presencia uma cena de adoração no templo celestial. Deus é adorado no seu trono por várias figuras celestiais, mas apenas para introduzir o principal personagem do culto: o Cordeiro. Este Cordeiro recebe toda a adoração que Deus já recebera, incluindo outros epítetos laudatórios. É ele que recebe um rolo selado com sete selos que será aberto para mostrar para João eventos que se deram e se dariam na história da humanidade, e que culminariam na consumação do reino de Deus e seu ungido.

A terceira seção tem como foco uma longa narrativa de guerra (Ap 12.1-22.5). Esta guerra, descrita detalhadamente na terceira seção, é mencionada e antecipada nas duas seções anteriores. O conflito pressuposto na seção das cartas, anunciado prolepticamente na seção do culto celestial, finalmente será desdobrado na última seção do Apocalipse.

A sequência temporal não é contínua. Há muitas duplicatas que poderiam ser entendidas como repetições ou narração de incidentes similares. Existe um íntimo paralelo entre a sequência das taças (Ap 16.1-21) e a sequência das trombetas (Ap 8.8-11.19). Além disso, várias cenas do culto no céu interrompem o fio narrativo. Mesmo assim, ainda existe um sentido de progresso. A história começa com a Mulher e o Dragão e termina com as bodas do Cordeiro. A primeira está no passado das comunidades de João, e a última no futuro.

O primeiro estágio da guerra está descrito em Apocalipse 12.1-18. Uma guerra irrompe no céu, resultando na expulsão do Dragão para a terra. O Dragão tenta destruir a criança messiânica, mas falha no momento em que ela é arrebatada para o céu. Diante disto, o Dragão tenta destruir a Mulher, que é protegida no deserto. Depois de fracassar na perseguição da Mulher, o Dragão se dirige para sua descendência, os outros filhos da Mulher. Estes filhos são aqueles que guardam os mandamentos de Deus e sustentam o testemunho de Jesus. Tal descrição mostra a audiência do Apocalipse. Este estágio da guerra

está no passado da comunidade de João, e teria como função justificar para esta audiência uma eminente perseguição.

O segundo estágio da guerra se dá no levantamento dos aliados do Dragão. Ele convoca duas bestas, que desenvolvem a guerra. Como o Dragão, estas bestas derivam de antigas histórias de conflito. Elas foram usadas pelos antigos autores para expressar a vitória de Deus sobre o caos, no início da criação, na história de Israel e no final dos tempos. A diferença é que o conflito histórico agora é contra o Império Romano e sua estrutura política e religiosa.

Estes dois agentes agem de forma distinta, mas complementar, à forma como o Dragão perseguiu a Mulher. O primeiro age pela força; o segundo pela decepção, sedução e coerção. De uma perspectiva da audiência do visionário, este estágio da guerra tem algumas coisas no passado, outras no presente, e outras ainda no futuro. No esquema literário do Apocalipse, a comunidade está no tempo do conflito, depois do estabelecimento das bestas, mas antes que elas instaurem a perseguição generalizada aos santos.

O terceiro estágio da guerra é a resposta do Cordeiro. Ele começa sua reação com a reunião de um exército de oposição sobre o monte Sião. São os 144.000 selados de todas as tribos de Israel (eles já apareceram em Apocalipse 7.1-8). A perspectiva temporal é distorcida com a aparição dos três anjos (Ap 14.6-12), mas logo é retomada com o surgimento do Filho do Homem no céu. Esta figura introduz a cena da colheita, uma cena de guerra com imagens muito fortes. A figura celestial é Jesus. O campeão aparece. A vitória está garantida. Mas a situação não se desenrola como se esperaria. Os guerreiros do Cordeiro não vencem as bestas, mas morrem martirizados. É somente após suas mortes que eles voltam a aparecer na forma dos vencedores da besta que cantam o Cântico de Moisés e do Cordeiro. Como resultado dessas mortes, completou-se o lagar da ira de Deus, que será derramado sobre a terra na forma das sete taças com as sete pragas finais sobre a terra. O clímax das taças de julgamento está na descrição da queda de Babilônia. A derrota do Dragão é descrita através da divisão do inimigo. Um a um eles caem, começando com a grande Prostituta. A cena inteira é concluída com uma liturgia celestial nos moldes do culto diante do Trono de Apocalipse 4-5.

Finalmente, chega a fase final da guerra. O Guerreiro Celestial aparece do céu em todo o seu esplendor militar e alcança fácil vitória sobre as bestas. Ele

surge em um cavalo branco, com seu nome enaltecido, comandando um exército celestial, pronto para a guerra. Esta é a figura na qual culminam as demais figuras de guerra. Ele julga e guerreia. A história se move do seu aparecimento, da descrição do ajuntamento, para a declaração de sua vitória e da captura das bestas.

Um período interino de paz será estabelecido. Um anjo descerá do céu e prenderá o dragão. Nenhuma outra obra do Novo Testamento falou deste período de vitória interina. A noção de um tempo de felicidade que precederia o último julgamento é encontrada em textos judaicos do período do Segundo Templo (1En 91.12-17; 4Esd 7.28-29), entretanto, apenas o Apocalipse de João fala especificamente em mil anos. Se o dragão foi expulso para a terra por Miguel, agora ele é novamente expulso, desta vez para o abismo. Somente após o milênio, Satã será libertado, reunirá um novo exército, marchará outra vez contra o acampamento dos santos. Entretanto, cairá fogo do céu e derrotará todo o exército adversário. O conflito é encerrado de vez.

As três histórias narradas por João são dominadas por dois temas, a liturgia e a guerra. O primeiro parece ter como origem o espaço cúbico de onde sai o livro e para onde ele pretende ir. O segundo, em especial, acabou dando ao Apocalipse suas cores mais violentas. Ao escolher a tradição da guerra santa como base para sua revelação, João insere no seu livro todas as convenções da guerra, junto com seus detalhes mais fortes (Barr, 1997, p. 359).

A violência da guerra é um tipo de violência que chama nova violência. É violência que chama por retaliação. Guerra que provoca mais guerra. É violência que traumatiza, provoca o desejo de vingança e retaliação. Entretanto, é uma retaliação que mata muitos inocentes. A retaliação leva à injustiça, assim, fechando o círculo da violência: violência que leva à retaliação, que leva à injustiça. No caso de João, o desejo de vingança aparece em projeções. Num momento, ele projeta este desejo para um grupo de mártires debaixo do altar celestial, que grita por vingança (Ap 6.10); noutro instante, ele o lança nas fortes descrições do castigo escatológico dos adversários do Cordeiro (Ap 20.15).

Curiosamente, apesar das imagens violentas, João rejeita a violência, e parece inibir a prática de violência, como se pode ver, por exemplo, no importante dito: “Se alguém leva para cativo, para cativo vai. Se alguém

matar à espada, necessário é que seja morto à espada. Aqui está a perseverança e a fidelidade dos santos” (Ap 13.10).

Isso significa que se a tradição da guerra santa responde por várias cenas de violência, ela é interpretada consistentemente por João através de um modelo messiânico específico: o servo sofredor. Nesta perspectiva messiânica, a vitória não é conseguida por meio do recurso à violência sobre o outro, mas pela morte do Cordeiro. Não vem pela força ou pelo poder, mas pelo sofrimento. A principal cena desse tipo de teologia do sofrimento está no capítulo 5 (Ap 5.5-6), quando o leão é substituído pela imagem do cordeiro. De certa forma, esta era a experiência dos primeiros crentes. Eles ouviram que o Messias iria trazer vingança e justiça, mas o que eles viram no messias Jesus foi bem diferente: um messias que sofreu. E foi justamente esse sofrimento que o fez digno de receber o louvor das principais figuras celestiais do capítulo 5. Se o messias Cordeiro vence pelo sacrifício, seus seguidores também vencerão da mesma forma.

Há um número de mártires a ser alcançado nas contas divinas antes do juízo sobre os opressores (Ap 6.11). Dentro desta lógica, o seguidor de Jesus participa do confronto contra as bestas, mas não com atos de violência, e sim, como seu Messias crucificado, por meio do derramamento do próprio sangue. Nas palavras de João, a vitória vem “por causa do sangue do Cordeiro e por causa da palavra do testemunho que deram e, mesmo em face da morte, não amaram a própria vida.” (Ap 12.11).

Tem muito mártir na história de João, e seu livro é um convite para que a audiência se identifique com eles e seus atos. Ele desencoraja o uso de violência na reação contra a perseguição futura das bestas, e chama seus irmãos e companheiros na tribulação a resistirem até a morte. Eles vão vencer ao seguir o caminho do Cordeiro (Ap 14.5). É o testemunho, ou martírio, destes guerreiros, que provocará a derrota do Dragão e suas bestas.

A violência presente no Apocalipse, com seu convite para se afastar da sociedade e levantar os limites que separam os seguidores de João de todos os demais, tem como pano de fundo uma visão de mundo em conflito, mergulhado numa guerra santa, na qual os santos estão convocados a participar. É uma participação que rompe com o círculo da violência, antepondo à ela não a retaliação e a vingança, mas o sofrimento, a resistência e o martírio.

Referências bibliográficas

- AUNE, David E. *Revelation 1-5*. Nashville: Thomas Nelson Publishers, 1997.
- BARR, David L. Doing Violence: Moral Issues in Reading John's Apocalypse. In: BARR, David L. (org.) *Reading the Book of Revelation: A Resource for Students*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2003, p. 97-108.
- BARR, David L. *Tales of the End: a Narrative Commentary on the Book of Revelation*. Santa Rosa: Polebridge Press, 1998.
- BARR, David L. Towards an Ethical Reading of The Apocalypse: Reflections on John's Use of Power, Violence, and Misogyny. In: *SBLSP*, v. 36, 1997, p. 358-373.
- COLLINS, Adela Yarbro. *Crisis e Catharsis: the Power of the Apocalypse*. Philadelphia: Westminster Press, 1984.
- DUFF, Paul B. "The synagogue of Satan": Crisis Mongering and the Apocalypse of John. In: BARR, David L. (ed.) *The Reality of Apocalypse: Rhetoric and Politics in the Book of Revelation*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2006, p. 147-168.
- KUMMEL, W. G. *Introdução ao Novo Testamento*. Trad. Isabel L. Ferreira e J. P. Neto. São Paulo: Paulinas, 1982.
- LOHSE, Eduard. *Introdução ao Novo Testamento*. 4. ed. Trad. Edson Saes Ferreira, Carlos Musskopf e Clovis Horst Lindner. São Leopoldo: Sinodal, 1985.
- MIRANDA, Valtair Afonso. *O caminho do Cordeiro: representação e construção de identidade no Apocalipse de João*. São Paulo: Paulus, 2011.
- THOMPSON, Leonard L. Ordinary Lives: John and his First Readers. In: BARR, David L. *Reading the Book of Revelation*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2003, p. 25-47.
- VINSON, Richard B. The social world of the Book of Revelation. *Review & Expositor*, v. 98, n. 1, 2001, p. 11-33.

Recebido em 25/04/2015, revisado em 12/05/2015, aceito para publicação em 16/05/2015.