

TEMPORALIDADE E POLÍTICA NA LITERATURA APOCALÍPTICA JUDAICA¹

John J. Collins*

Resumo

Existem dois tipos de textos apocalípticos: os de orientação histórica que descrevem um julgamento de proporções cósmicas (Daniel, por exemplo) e as viagens celestiais que se centram no destino da alma após a morte (2 Enoch ou 3 Baruch). Este artigo se concentrará na investigação dos apocalipses histórico/cósmicos, primariamente nos textos judaicos, mas também no Livro de Apocalipse, que tem raízes judaicas profundas e óbvias.

Palavras-chave: Literatura Apocalíptica, Apocalipse, História, Origens Cristãs.

Abstract

There are two types of apocalyptic texts: those of historical orientation which describe a judgement of cosmic proportions (e.g., Daniel), and the heavenly journeys which focalize on the soul's destiny after death (2 Henoc or 3 Baruc). This essay concentrates on the research of historical/cosmological apocalypses, but on the Book of Revelation too, that has deep and obvious Jewish roots.

Keywords: Apocalyptic Literature, Revelation, History, Christians Origins.

Textos apocalípticos são, de maneira geral, de dois tipos. De um lado há os apocalipses historicamente orientados, tais como o Livro de Daniel, que sintetiza a extensão da história e descreve um julgamento de proporções cósmicas. Por outro lado, existem as viagens celestiais, como as que encontramos em 2 Enoch ou 3 Baruch, que prestam pouca ou nenhuma atenção à escatologia cósmica e se focalizam no destino da alma depois da morte. Certamente devem-se considerar os tipos mistos, incluindo, notavelmente, o Livro do Apocalipse, onde o vidente é levado até o céu (4,1s) e que não se estende aos períodos da história, mas àquilo que primeiramente é concernente ao julgamento deste mundo². Nesta palestra me deterei nos apocalipses do tipo histórico/cósmico, primariamente nos textos judaicos, mas também no Livro de Apocalipse, que tem raízes judaicas profundas e óbvias. A visão de história encontrada nestes textos tem muito em comum com o que é chamado de

¹ Texto traduzido por Marcelo Eduardo Cunha Smargiasse, Mestre em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo – UMESP.

* Professor de Antigo Testamento, Yale Divinity School, New Haven, Estados Unidos.

milénarismo nos estudos antropológicos modernos. Enquanto esta visão da história é característica de um tipo de apocalipse, não é peculiar ao gênero. Meu objetivo aqui é a visão da história mais do que com o gênero estritamente definido.

A noção de um milênio como evento de importância escatológica, com os conceitos de milénarismo relativos e semelhantes, entrou no léxico ocidental a partir do Livro de Apocalipse. O Apocalipse descreve o fim da história em vários estágios: primeiramente Cristo desce do céu e destrói "a besta e os reis da terra com seus exércitos" (cap. 19). Então o Diabo é aprisionado e "aqueles que foram decapitados por causa de seu testemunho de Jesus" voltam à vida e reinam com Cristo por mil anos (cap. 20). Isto é o milênio propriamente. Devemos notar que o milênio no Apocalipse segue a Segunda Vinda. O fim da história como nós conhecemos é no início e não no fim deste período. No fim dos mil anos, há um segundo clímax da história. Satanás é solto, há uma batalha final e a segunda e total ressurreição. Depois disto, o visionário vê "um novo céu e uma nova terra" e "a nova Jerusalém descendo do céu" (cap. 21). A nova Jerusalém reunirá a imediata presença de Deus, que é tanto o seu templo como a sua luz. As pessoas trarão para dentro dele a glória e a honra das nações, mas nada impuro entrará nele. Ele será regado por um rio flanqueado em cada lado da árvore da vida.

O livro do Apocalipse pode ser o único apocalipse no Novo Testamento, mas é herdeiro de uma tradição literária de quase três mil anos no judaísmo, remontando à época anterior à revolta macabaica. Na memorável frase de Harold Bloom, é um livro posterior (parte de testamento posterior) que contrai diferentes correntes de tradição e tenta sintetizá-las³ (o adjetivo não deve ser tomado como depreciativo, apesar da intenção de Bloom; indica meramente o lugar do livro em uma tradição reveladora. O mesmo aspecto posterior está evidente nos apocalipses judaicos aproximadamente contemporâneos de 4 Esdras e 2 Baruch). Nem todas estas tradições herdadas juntam-se facilmente. Especificamente, há alguma tensão entre a ênfase na ressurreição com sua promessa de existência em outro mundo (pois o primeiro céu e a primeira terra passaram) e a visão da nova Jerusalém, descida do céu, mas estabelecida na terra. Esta tensão pode ser remontada aos apocalipses primitivos que prometem um reino terreno ou a renovação da terra de um lado, e a vida com os anjos para os eleitos de outro. Estas tradições abrem caminho para o debate acerca da relevância política da literatura apocalíptica: é ela uma afirmação de

² Veja a análise do gênero em COLLINS, J. J. (ed.). *Apocalypse: The morphology of a Genre*. In: *Semeia*, n. 14, 1979.

³ Para a teoria de influência de Bloom, veja BLOOM, Harold. *The Anxiety of Influence: a Theory of Poetry*. Oxford: Oxford University Press, 1983.

mundo ou uma negação de mundo? Aspira ela uma restauração de ordem justa na terra ou condena a terra à destruição e procura justiça no céu?

Este debate acerca das implicações políticas da literatura apocalíptica cruza com outra acerca de sua localização social.

O grande volume da pesquisa recente em literatura apocalíptica ou milenarista subscreve a alguma variante da teoria privacionista. Ela assegura que visões apocalípticas compensam a privação da pobreza e da opressão. Assim, por exemplo, Max Weber assegurou que grupos em privação eram especialmente atraídos à "promessa futura que implica na designação de alguma função, missão ou vocação para eles. O que não podem trazer à existência eles substituem pelo valor daquilo em que um dia se tornarão"⁴. Karl Mannheim fez distinção entre ideologia e utopia. Os proponentes da ideologia estão suprimidos pelo interesse em estruturas sociais existentes. A mentalidade utópica, em contraste, é característica de "certos grupos oprimidos" que estão "tão fortemente interessados na destruição e transformação de uma dada condição da sociedade que vêem, inconscientemente, somente aqueles elementos na situação que tendem a negá-la"⁵. Mais recentemente, especialistas invocaram a mais elusiva categoria de "privação relativa" daqueles cujo sistema de valor está em perigo⁶. Kenelm Burridge inicia seu estudo, "New Heaven, New Earth", com uma citação que fala de "comunidades que se sentem oprimidas"⁷. Teorias de privação figuraram proeminentemente em estudos de literatura apocalíptica (e proto-apocalíptica) bíblica, notavelmente na obra de Paul Hanson⁸.

Estas teorias de privação estiveram sob o fogo de vários grupos nos anos recentes. Stephen Cook apresentou extensiva crítica às teorias de privação aplicadas ao apocalipsismo judaico, argumentou que Zacarias 1-8 "evidencia uma visão de mundo milenarista e messiânica entre sacerdotes no poder nos dias primitivos da restauração" e concluiu que "uma visão de mundo apocalíptica não necessita ser um fenômeno periférico"⁹. Mais recentemente, Albert Baumgarten argumentou que devemos reconhecer dois tipos de movimentos milenaristas: de um lado aquele do privado e, do outro, "a versão triunfante que emerge como um resultado de eventos que produzem a convicção de que nós humanos e

⁴ WEBER, M. *The Sociology of Religion*. Boston: Beacon, 1963 (primeira edição alemã, 1922), p. 106.

⁵ MANNHEIM, K. *Ideology and Utopia: an Introduction to the Sociology of Knowledge*. New York: Harcourt, Brace and Co., 1936 (primeira edição alemã, 1929), p. 40.

⁶ ABERLE, D. F. "A Note on Relative Deprivation Theory as Applied to Milenarism and Other Cult Movements". In: THRUPP, S. (ed.). *Millennial Dreams in Action: Essays in Comparative Studies*. Mouton: The Hague, 1962, pp. 209-214.

⁷ BURRIDGE, K. *New Heaven, New Earth: a Study of Millenarian Activities*. New York: Schocken, 1969, p. 3.

⁸ HANSON, Paul D. *The Dawn of Apocalyptic: the Historical and Sociological Roots of Jewish Apocalyptic Eschatology*. Philadelphia: Fortress, 1975.

Deus estamos agora marchando juntos para o mais glorioso de todos os novos mundos possíveis"¹⁰. Como exemplos do último tipo, Baumgarten também apela para Ageu e Zacarias, mas também, controversamente, para os Macabeus. A segunda carta prefixada para 2 Macabeus expressa a esperança de que "Deus... terá em breve misericórdia de nós e nos reunirá de todo lugar debaixo do céu para o seu lugar, pois ele resgatou-nos de grandes desgraças e purificou o local" (2 Mc 2,18). Na visão de Baumgarten, esta é "umas das formulações clássicas de expectativas para os eventos da redenção final"¹¹. Nenhum destes argumentos é inteiramente persuasivo. Ageu e Zacarias dificilmente são exemplares primitivos de literatura apocalíptica. Ainda, enquanto estes profetas ocuparam papéis centrais na sociedade judaica depois do exílio, toda a sociedade era periférica no contexto do império persa. O caráter apocalíptico do movimento macabaico é ainda mais questionável. Comumente a palavra milenarista é tida como tendo implicações mais fortemente utópicas do que as que estão em evidência nos livros de Macabeus, a despeito de sua aspiração de restauração nacional.

O assunto levantado por Cook e Baumgarten é importante no momento em que apresenta a questão de se as visões apocalípticas são, necessariamente, um meio para o fraco. Há de fato evidência de que o milenarismo pode também servir aos propósitos dos poderosos, embora este não pareça ser o caso no judaísmo antigo ou cristianismo primitivo. No que se segue, eu gostaria de distinguir três modalidades diferentes de expectativa milenarista: (1) o triunfalismo do poder imperial considerado como cumprimento da história; (2) a escatologia adiada daqueles que procuram uma utopia eventual, mas são submissos aos poderes atuais durante o presente e, por fim, (3) a perspectiva revolucionária de expectativa radical e iminente. Eu destaco o último destes pontos como o impulso originário típico da expectativa milenarista nos apocalipses antigos judaicos e cristãos primitivos, mas que tem sido freqüentemente transmutado para outras modalidades no curso da história.

Milenarismo dos poderosos

Os usos políticos da literatura apocalíptica estão baseados em sua visão da história. A visão apocalíptica típica da história pode ser ilustrada com duas passagens famosas no livro de Daniel, que falam de uma seqüência de quatro impérios mundiais seguidos pelo definitivo e duradouro Reino de Deus. No capítulo 2, Daniel narra e interpreta o sonho-visão de Nabucodonosor sobre uma grande estátua. As partes da estátua são representadas por

⁹ COOK, S. L. *Prophecy and Apocalypticism: the Postexilic Social Setting*. Minneapolis: Fortress, 1955, p. 153.

¹⁰ BAUMGARTEN, Albert I. *The Flourishing of Jewish Sects in the Maccabean Era: an Interpretation*. Leiden: Brill, 1997 (JSJSup 55), p. 165.

¹¹ Idem, p. 171.

metais de qualidade decrescente, remanescente das eras decrescentes da história humana nas “Obras e Dias” de Hesíodo¹². A cabeça é de ouro, o peito e braços de prata, a cintura e as coxas de bronze e os pés de ferro misturado com barro. Daniel interpreta o sonho de modo que Nabucodonosor é a cabeça de ouro, mas depois dele vêm reinos de qualidade decrescente. No final, entretanto, “uma pedra não cortada por mãos” demolirá a estátua e se transformará em uma grande montanha. Fomos informados que isto representa um reino estabelecido por Deus que nunca será destruído ou deixado para outro povo.

Uma seqüência similar de reinos, descrita em um imaginário diferente, aparece em uma visão do próprio Daniel no capítulo 7. Aqui os reinos são representados por bestas híbridas que se levantam de um mar turbulento e a quarta é a mais feroz de todas (em contraste com o capítulo 2, em que o quarto reino é o mais fraco). Neste caso, os reinos são sujeitos ao julgamento divino e a quarta besta é atirada ao fogo, enquanto um reino eterno, circundando o domínio de todos os reinos debaixo do céu, é dado ao povo dos santos do Altíssimo (Dn 7,27). Em Daniel, os quatro reinos terrestres são implicitamente identificados como Babilônia, Média, Pérsia e Grécia¹³. Na tradição judaica tardia, começando com o Apocalipse de 4 Esdras no fim do primeiro século d.C., a seqüência é adaptada de tal forma que o quarto reino é Roma.¹⁴ Por sua vez, Roma era também o quarto reino na interpretação tradicional judaica e cristã.

No livro de Daniel o esquema do quarto reino é revolucionário. Todos os reinos deste mundo são finalmente destruídos e substituídos pelo Reino de Deus. Mas esta visão da história como uma sucessão de reinos não foi invenção judaica, nem teve necessariamente tons revolucionários. O historiador grego Heródoto, no século V a.C., falou da sucessão da Assíria, Média e Pérsia¹⁵. Esta lista reflete certa perspectiva do Oriente Próximo, mais do que grega, e provavelmente teve sua origem na propaganda acerca da superioridade do império persa, o qual fora pensado como sendo a culminação da série. Com a vinda de Alexandre, ou mais propriamente com a sucessão para o governo selêucida na Síria e na Ásia Menor¹⁶, a seqüência foi ampliada para incluir a Grécia. Uma expansão posterior aparece várias vezes em fontes da era romana. Uma formulação clara é atribuída a outro historiador desconhecido chamado de Aemilius Sura:

¹² Cf. COLLINS, J. J. *Daniel*. Minneapolis: Fortress/Hermeneia, 1963, pp. 162-170.

¹³ O reino dos Medos é representado pelo não-histórico Dario, o Medo (Dn 6,1; 9,1), que é seguido por Ciro, o Persa (6,28; 10,1). O “príncipe da Grécia” segue o “príncipe da Pérsia” em Dn 10,20.

¹⁴ Um esquema independente de “quatro reinos”, com a Assíria ao invés da Babilônia inicialmente, é encontrado no quarto Oráculo Sibilino, uma obra judaica que data do fim do século I d.C., em sua forma atual. Veja FLUSSER, D. “The Four Empires in the Fourth Sibyl and in the book of Daniel”. In: *Israel Oriental Studies*, n. 2, 1972, pp. 148-175.

¹⁵ Herodotus, 1.95, 130.

Os Assírios foram a primeira de todas as raças a reter o poder, então os Medos, depois deles os Persas, e então os Macedônios. Então, quando os dois reis, Filipe e Antíoco, de origem macedônica, foram totalmente conquistados, logo depois da destruição de Cartago, o comando supremo passou para o povo romano.¹⁷

As referências são para a Segunda Guerra Púnica (218-201) e a queda do selêucida Antíoco III na batalha de Magnésia em 190 a.C. e de Filipe V da Macedônia em Cynoscephalae em 197 a.C. Do mesmo modo, Aemilius tem sido datado nos primórdios do segundo século, antes da queda final de Cartago e a anexação da Macedônia em 146 a.C. A datação, entretanto, está em disputa e tal acontecimento recente na literatura romana seria anômalo.¹⁸ O esquema é encontrado em vários autores posteriores, tanto gregos que eram simpatizantes de Roma, por exemplo Dionísio de Halicarnasso (10 a.C.)¹⁹, como romanos, por exemplo Tácito²⁰. Tipicamente, estes autores mostram como o império romano sobrepujou tudo o que viera antes dele e acolhe sem pressentimento de sua eventual morte.

A idéia que Roma era o quinto império na seqüência não significou necessariamente que era um reino escatológico ou que seu reino duraria para sempre.²¹ Mas tais preensões não eram estranhas à sensibilidade romana. Na abertura da Eneida de Virgílio, Júpiter revela à mãe de Enéas o futuro curso da história, culminando no estabelecimento de Roma por Rômulo:

Pois estes (os romanos) eu não estabeleço nem limites nem períodos. Domínio sem fim (imperium sine fine) eu lhes dou (Aen 1.278-9).

Esta revelação é supostamente dada enquanto Enéas ainda tem muitos desafios diante de si, mas de fato isto é escrito por Virgílio da perspectiva de cumprimento na era augustiana. Nas palavras de Hubert Cancik, “esta promessa de fato reflete o fim da história... A época que haveria de vir (venturum saeculum) é agora chegada. Isto é como a escatologia

¹⁶ Assim WIESEHÖFER, Joseph. “Die Hellenistisch-Römische Vier-Monarchien-Theorie”, um paper lido no colóquio “Europa, Tausendjähriges Reich und Neue Welt”, em Fribourg, Switzerland, 15 a 18 de Março de 2000.

¹⁷ Velleius Paterculus, 1.6.6. SWAIN, J. W. “The Theory of the Four Monarchies. Opposition History under the Roman Empire”. In: *Classical Philology*, n. 35, 1940, pp. 1-21.

¹⁸ Isto é rejeitado por Wieserhöfer em “Die Hellenistisch-Römische Vier-Monarchien-Theorie”, que argumenta que Sura escreveu não antes da era augustiana. A ascensão do poder romano foi, entretanto, algumas vezes datada do segundo século a.C., por exemplo, por Políbio, que considerou a vitória sobre Perseus da Macedônia em Pydna em 168 a.C. como o ponto decisivo.

¹⁹ Dionysius 1.2.1-4.

²⁰ Tacitus, *Hist* 5.8-9.

²¹ Um autor latino que usou o esquema, Pompeius Trogus, foi crítico de Roma e geralmente anti-imperial. Ele escreveu na era augustiana. Cf. SWAIN, “The Theory of the Four Monarchies”, pp. 16-17.

realizada do vitorioso soa. O apocalipsismo realizado serve como um mito, como uma justificação do império.”²²

Os romanos não foram o primeiro povo no mundo antigo a sonhar com um reino duradouro. As profecias babilônicas publicadas na última metade do século também falam da ascensão e da queda de reinos. Uma destas, a profecia de Uruk do período neobabilônico, diz (aparentemente com referência a Nabucodonosor II): “Depois dele, seu filho ascenderá como rei em Uruk e governará o mundo inteiro. Ele exercerá autoridade e reinado em Uruk e sua dinastia durará para sempre. Os reis de Uruk exercerão autoridade como os deuses.”²³ Escatologia política, a esperança de que um reino humano particular dure para sempre, tem raízes profundas na propaganda política do mundo antigo.

Mesmo os romanos, entretanto, perceberam que a sucessão de reinos mundiais lançou alguma dúvida na permanência de qualquer império, mesmo o de Roma. Certo exemplo pungente de tal reflexão é atribuído ao general romano Scípio, em sua narrativa da destruição de Cartago, em 146 a.C. A cidade queimada foi por dezessete dias, depois foi arada e semeada com sal e amaldiçoada, de modo que ela nunca seria reconstruída. Ainda assim, somos informados que Scípio lamentou quando ele olhou para a cidade arruinada:

Depois de ser envolto em lágrimas por tanto tempo e percebendo que todas as cidades, nações e autoridades devem, como homens, encontrar sua sentença, que isto aconteceu com Ilium, antes uma cidade próspera, o império da Assíria, Média e Persa, as maiores de seu tempo, e para a própria Macedônia, o brilho da qual foi tão recente, seja deliberadamente ou os versos lhe escaparam, disse: Um dia virá quando a sagrada Tróia perecerá.

E Priamo e seu povo serão assassinados (Il. 6.448-9).

*E quando Políbio, falando com liberdade para ele, porque ele era seu mestre, perguntou-lhe o que quis dizer com estas palavras, eles dizem que sem nenhuma tentativa de ocultar o que ele chamou seu próprio país, pelo qual ele temeu quando refletiu sobre o destino de todas as coisas humanas. Políbio verdadeiramente o ouviu e recordou-o em sua história.*²⁴

Scípio, entretanto, era excepcional em reconhecer que sua própria Roma vitoriosa era tão vulnerável à passagem do tempo quanto o foram seus predecessores.

²² CANCIK, H. “The End of the World, of History, and of the Individual in Greek and Roman Antiquity”. In: COLLINS, J. J. (ed.). *The Encyclopedia of Apocalypticism*. Vol. 1. *The Origins of Apocalypticism in Judaism and Christianity*. New York: Continuum, 1998, p. 119.

²³ KAUFMAN, S. A. “Prediction, Prophecy, and Apocalypse in the Light of New Akkadian Texts”. In: SHINAN, A. (ed.). *Proceedings of the Sixth World Congress of Jewish Studies*. Jerusalem: World Union of Jewish Studies, 1977, p. 224. Veja também HÖFFKEN, P. “Heilszeitherrschererwartung im Babylonischen Raum”. In: *Die Welt des Orients*, n. 9, 1977, pp. 57-71.

²⁴ Polybius 29.21, de Appian, *Punica*, p. 132.

A despeito dos argumentos de Steven Cook e Albert Baumgarten concernentes ao milenarismo dos poderosos, não há nenhuma boa analogia judaica à celebração de Virgílio de uma Roma eterna. O simples fato é que os judeus nunca chegaram perto de desfrutar dominação em escala mundial na grandeza romana. Por isso não há apocalipses judaicos triunfalistas. Nem os Hasmoneus nem os Herodianos fizeram uso do gênero. Os escritos apocalípticos judaicos da antigüidade que chegaram até nós são consistentemente utópicos em natureza (no sentido de Mannheim), tipicamente escritos sob dominação estrangeira ou, em alguns casos, produzidos em círculos que eram marginais dentro da sociedade judaica. A esperança pelo julgamento escatológico e pelo reino utópico, entretanto, podem admitir alguma variação na atitude para com o governo gentílico no presente. Nós podemos ver esta variação nas diferenças sutis entre o segundo e sétimo capítulos do livro de Daniel.

Escatologia adiada

No capítulo 7 de Daniel, a condenação do governo estrangeiro é inequívoca. Os reinos gentílicos são bestas levantadas do mar caótico, todos estão sujeitos ao julgamento e a climática quarta besta é condenada ao fogo. A situação no capítulo 2 é completamente diferente. Aqui Daniel está agindo à serviço do rei babilônico, a quem se reporta com respeito e até mesmo com adulação: “Tu, ó rei, o rei dos reis, a quem o Deus dos céus deu o reino, o poder, a força, e a glória, em cuja mão ele deu os seres humanos, onde quer que eles vivam, os animais selvagens do campo, e os pássaros do ar, e quem ele estabeleceu como governador sobre todos eles – tu és a cabeça de ouro” (Dn 2,38). Dificilmente isto é retórica revolucionária. Se reinos subseqüentes são inferiores àquele de Nabucodonozor, aquilo também poderia ser tomado como adulação ao rei. De fato, o rei é de todo perturbado pelo prospecto de que todos estes reinos serão eventualmente destruídos. A partir desta perspectiva, isto é escatologia adiada.²⁵ Enquanto a esperança adiada torna o coração doente, julgamento adiado providencia confiança no presente.

O obstáculo, claro, é que Dn 2 não foi verdadeiramente escrito na era babilônica, mas alguns séculos mais tarde, sob o quarto reino (Ptolomaico ou Selêucida) e não relata o verdadeiro sonho de um rei babilônico, mas uma fabricação judaica. Conseqüentemente, Daniel Smith-Christopher argumenta que isto deve ser considerado como “sonho do privado

²⁵ Cf. COLLINS, J. J. “Nebuchadnezzar and the Kingdom of God. Deferred Eschatology in the Jewish Diapora”. In: COLLINS, J. J. *Seers, Sibyls and Sages in Hellenistic-Roman Judaism*. Leiden: Brill, 1997 (*JSJSup* 54), pp. 131-137.

de direitos”²⁶, que visualiza certa realidade alternativa na qual Deus reverte as condições atuais. Sem dúvida isto é verdadeiro, mas a maneira na qual o sonho é apresentado cria a necessidade de visões apocalípticas como Dn 7. Daniel continua a serviço do rei gentílico por enquanto. A esperança por julgamento e reino escatológicos é compatível com a aceitação do governo gentílico por um tempo e até mesmo encoraja a atitude quietística, uma vez que o governo temporário do reino estrangeiro é aceito como vontade de Deus.

As diferentes implicações políticas que podem ser extraídas do esquema de quatro reinos podem ser vistas a partir da reinterpretação de Daniel em duas obras do fim do primeiro século d.C. No apocalipse de 4 Esdras, o visionário vê uma águia vindo do mar e é dito que ela representa “o quarto reino que apareceu em uma visão a vosso irmão Daniel. Mas ela não foi explicada a ele como eu agora explico a vós” (2 Ed 12,11-12). A diferença é que o quarto reino é agora identificado como Roma, representado pela águia. Na visão, a águia é confrontada por um leão, representando o messias davídico que “os denunciará por sua incredulidade e por sua maldade e mostrará diante deles suas desdenhosas atitudes. Primeiramente ele os trará vivos diante de seu trono de julgamento e, quando ele os tiver reprovado, então os destruirá” (2 Ed 12,32-33). 4 Esdras está fazendo referência a Dn 7 mais do que ao capítulo 2 e, como a visão de Daniel, transmite um sentimento de julgamento urgente e iminente.

Em contraste, Josefo, o historiador judeu que viveu em Roma, devota espaço considerável para parafrasear Daniel, mas pula o capítulo 7 inteiramente. Na verdade, comenta demoradamente o sonho de Nabucodonosor (Ant 10.195-210). Ele interpreta o primeiro reino como Babilônia, o segundo como um governo de “dois reis” (aparentemente tomando a Média e a Pérsia como um reino), o terceiro reino é “do ocidente” (claramente os gregos) e, assim, o quarto reino deve ser Roma, como em 4 Esdras e em outras fontes rabínicas posteriores, embora Josefo se contenha em tornar a identificação explícita (ele estatui posteriormente que Daniel predisse a vinda de **מנחם** e a destruição do templo, Ant 10.276). Ele descreve este como um reino de ferro (ignorando a mistura de barro) e observa que o ferro é mais duro que o ouro, prata ou bronze. Josefo então comenta que “Daniel também revelou ao rei o sentido da pedra, mas eu não a considerei para relatar isto, uma vez que esperam que eu escreva daquilo que é passado e terminado e não daquilo que será” (Ant 10.210) e acrescenta que ninguém pode aprender isso ao ler o livro de Daniel. Muitos estudiosos atribuíram a reticência de Josefo acerca do reino vindouro ao seu interesse em não ofender seus anfitriões romanos. A paráfrase de Dn 2 não tem implicações

²⁶ SMITH-CHRISTOPHER, D. L. “The Book of Daniel”. In: *The New Interpreter's Bible*. Nashville: Abingdon, 1996, pp. 7 e 57.

revolucionárias. Ela afirma a ascensão e queda de reinos, deixando o misterioso reino de Deus no futuro indefinido. Josefo, em Roma, está identificado com os contos acerca de Daniel, o cortesão (bajulador), mais do que com o Daniel visionário apocalíptico²⁷. Nas palavras de Steve Mason, sua “firme crença na ascensão e queda de impérios resulta, como resultou para Daniel, em uma perspectiva política pacifista.”²⁸ O reino virá quando Deus ordená-lo; por enquanto os judeus devem ser sujeitos a seus mestres estrangeiros.

A tradição rabínica posterior examinou a lealdade de Daniel ao rei babilônico com algum receio. Em Dn 4, quando Daniel interpreta o segundo sonho de Nabucodonosor, ele diz ao rei: “seja o sonho por teu inimigo e sua interpretação por teu adversário” (Dn 4,16). Um midraxe nega que um herói judeu pudesse ter tal interesse por um rei babilônico e insiste em que esse comentário foi endereçado a Deus: “Melhor, Daniel olhou para cima e disse, ‘Meu Senhor, Meu Mestre, sejam o sonho e sua interpretação cumpridas em Nabucodonosor, teu inimigo e teu adversário’”²⁹. O tratado Talmúdico Baba Batra aceitou o sentido comum do texto, mas insistiu que Daniel foi punido por dar conselho a Nabucodonosor³⁰. Nestes casos pelo menos, os rabis falharam em apreciar a lógica tanto de Daniel quanto de Josefo, segundo a qual o serviço leal a um poder estrangeiro é compatível com a esperança de sua eventual destruição.

A interpretação do sonho de Nabucodonosor em Dn 2 é algo atípico na literatura apocalíptica judaica por causa de seu ambiente. É relatada no contexto de um conto de corte e somente secundariamente associada com as visões apocalípticas da era macabaica. Estas visões são comumente experienciadas por heróis judeus e interpretadas para eles por anjos. Ainda, a estrutura do sonho de Nabucodonosor tem muito em comum com as visões apocalípticas da história. De fato, a esperança apocalíptica por um julgamento e reino utópicos tem sido freqüentemente adiada. Muitos cristãos que afirmam a Segunda Vinda não a esperam para logo de modo algum. A função de textos varia com a situação na qual eles são lidos e não devemos supor que os motivos e temas apocalípticos sempre têm as mesmas implicações políticas. As implicações revolucionárias do Reino de Deus têm sido freqüentemente silenciadas tanto na tradição judaica como na cristã.

²⁷ BEGG, C. T. “Daniel and Josephus: Tracing the Connections”. In: WOUDE, A. S. van der (ed.). *The Book of Daniel in the Light of New Findings*. Leuven: Leuven University Press, 1993 (BETL 106), pp. 539-545.

²⁸ MANSON, S. “Josephus, Daniel and the Flavian House”. In: PARENTE, F., SIEVERS, J. (eds.). *Josephus and the History of the Greco-Roman Period*. Leiden: Brill, 1994 (Studia Post-Biblica 41), p. 175.

²⁹ אִנְשֵׁי הַנְּחִימָה Mishpatim (4), apud. SATRAN, D. *Early Jewish and Christian Interpretation of the Fourth Chapter of the Book of Daniel*. Dissertação. Jerusalem: Hebrew University, 1985, p. 123.

³⁰ B. Baba Bathra 3b-4a; SATRAN, *Early Jewish and Christian Interpretation*, p. 127

Escatologia radical

Permanece verdadeiro, entretanto, que a maioria da literatura apocalíptica judaica restante é mais ferozmente crítica dos poderes políticos do dia, adotando uma postura crítica e revolucionária. Dn 7, 4 Ed 12 e o livro de Apocalipse são todos casos pontuais. Tem sido às vezes sugerido que o esquema de quatro reinos serviu como uma proposta revolucionária também para outros povos do Oriente Próximo além dos judeus que haviam sido conquistados pela Grécia ou Roma. Nas palavras de Joseph Swain, “fosse a história deste tempo atribulado de 250 a 150 melhor conhecida, nós indubitavelmente teríamos os nomes de muitos pequenos Judas – muitos deles muito tempo antes do grande Judas – que se levantaram em diferentes partes do vasto império selêucida.”³¹ O persa Bahman Yasht descreve os governadores do quarto reino como “*divs* (espíritos maus) com cabelos soltos”, e isto tem sido tomado com razão como uma alusão aos macedônios, que comumente são representados com cabelos soltos na iconografia persa³². Mas o Bahman Yasht admitidamente contém material de um tempo muito posterior e, assim, seu testemunho do período helenístico é problemático.³³ Não se discute, entretanto, que o esquema de quatro reinos pudesse prestar-se para propaganda revolucionária. As implicações políticas de tal visão da história dependem de onde os autores, ou leitores, situam-se na escala de tempo. Para os romanos do antigo império, Roma representava o auge da eras, o domínio que não passaria. Para muitos judeus, e provavelmente muitos dos vassalos orientais de Roma, este era o quarto reino opressor, cuja destruição era avidamente esperada. Nos termos de Karl Mannheim, a mesma visão de história poderia ser adaptada para sustentar tanto uma visão ideológica ou utópica.

No restante deste *paper*, eu gostaria de aprofundar um pouco mais o caráter revolucionário da literatura apocalíptica e pergunto como ele imaginou a queda dos reinos do mundo e a nova ordem que tomaria o seu lugar. Esta literatura é geralmente caracterizada como quietista e sobrenatural. Christopher Rowland, entretanto, tem chamado a atenção para “a importância da esperança futura de mudança do mundo manifesta em alguns movimentos de mudança radical na história cristã” e sugere que estes movimentos não são uma aberração, mas “um fortalecimento autêntico de temas centrais na tradição bíblica”,

³¹ SWAIN. *The Theory of the Four Monarchies*, p. 8.

³² EDDY, S. K. *The King is Dead: Studies in Near Eastern Resistance to Hellenism 334-31 B.C.* Lincoln/Nebraska: University of Nebraska Press, 1961, p. 19.

³³ Sobre Bahman Yasht, veja HULTGÅRD, A. “The Bahman Yasht. A Persian Apocalypse”. In: COLLINS, J. J., CHARLESWORTH, J. H. (eds.). *Mysteries and Revelations: Apocalyptic Studies since the Uppsala Colloquium*. Sheffield: JSOT, 1991, pp. 114-134; veja HULTGÅRD, A. “Mythe et Histoire dans l'Iran Ancien: Étude de Quelques Thèmes dans le Bahman Yasht”. In: WIDENGREN, G., HULTGÅRD, A., PHILONENKO, M. *Apocalypique Iranienne et Dualisme Qoumranien*. Paris: Maisonneuve, 1995, pp. 63-162.

especificamente nos apocalipses.³⁴ Nós refletiremos um pouco sobre os meios pelos quais os apocalipses judaicos, que foram um fator significativo no contexto no qual o cristianismo emergiu, aspiraram mudar o mundo e imaginaram a transformação.

O quietismo dos apocalipses

A grande maioria dos apocalipses judaicos é silenciosa no sentido de que eles esperam que o mundo seja mudado por meio de intervenção divina e não por ação humana. A estátua no sonho de Nabucodonosor é despedaçada por uma pedra que é cortada “não por mãos humanas”. As bestas do mar são destruídas pelo julgamento divino, não por insurreição humana e em Dn 10-12 a batalha decisiva é lutada no céu. No livro de Apocalipse, a vitória é alcançada pelo sangue do cordeiro e o testemunho dos mártires. Os leitores são impulsionados a aceitar o seu destino: “Se alguém é para ser levado em prisão, em prisão irá; se alguém é para ser assassinado pela espada, será assassinado pela espada” ou, se a leitura variante for aceita, “se alguém mata com a espada, com a espada alguém será morto.”³⁵

Há exceções para este quietismo no corpus dos apocalipses judaicos. A coleção de escritos que compuseram 1 Enoch incluem uma pseudo-profecia alegórica da história israelita e judaica, conhecida como o “Apocalipse Animal”. A profecia alcança seu clímax no período macabaico. Judas Macabeus é representado como carneiro com um grande chifre. Ele é atacado por pastores e pássaros de oração, mas é ajudado por um “homem” angélico. Este apocalipse é evidentemente sustentador da revolta macabaica³⁶, mas mesmo aqui a vitória somente é obtida quando “o Senhor do carneiro”, Deus, vem e aplaca a terra em sua ira. Outro apocalipse enóquico do mesmo período, o Apocalipse das Semanas, prediz um julgamento executado pela espada por seres humanos justos (1 En 91,12). Nestes casos, os seres humanos justos agem em sinergismo com Deus ou com as hostes angélicas. Mais tipicamente, entretanto, o papel dos justos é espera e persistência pacientes. Os mestres sábios em Dn 11 dão entendimento à multidão, mas alguns deles caem (são mortos) “de modo que eles devem ser refinados, purificados e limpos até o tempo do fim” (Dn 11,35), enquanto os macabeus, se eles são totalmente aceitos, são postos de lado como somente “uma pequena ajuda”. O Testamento (Assunção) de Moisés do mesmo período conta de um

³⁴ ROWLAND, C. “‘Upon Whom the Ends of the Ages have Come’: Apocalyptic and the New Testament”. In: BULL, M. (ed.). *Apocalypse Theory and the Ends of the World*. Oxford: Blackwell, 1995, p. 54.

³⁵ Veja a discussão desta passagem em AUNE, D. E. *Revelation 6-16*. Dallas: Word, 1998 (WBC 52B), p. 750. Cf. também COLLILNS, A. Yarbro. “The Political Perspective of the Revelation to John”. In: COLLILNS, A. Yarbro. *Cosmology and Eschatology in Jewish and Christian Apocalypticism*. Leiden: Brill, 1996 (JSJSup 50), pp. 198-217.

³⁶ Veja o comentário de TILLER, P. A. *A Commentary on the Animal Apocalypse of 1 Enoch*. Atlanta: Scholars Press, 1993, pp. 355-366.

homem chamado Taxo que, em uma época de perseguição, ordena a seus sete filhos que jejuem por três dias e no quarto irem com ele para uma caverna e morrer ao invés de transgredir os mandamentos, “pois se nós fizermos isso e morreremos, nosso sangue será vingado diante do Senhor” (Testamento de Moisés 9,7). Taxo, discutivelmente, estava tentando “forçar o fim” ou acelerar o julgamento, mas esse modo de fazê-lo não era lutando, mas purificando a si mesmo e submetendo-se à morte, confiando na promessa bíblica que Deus vingará o sangue de seus servos.³⁷ A glorificação dos mártires no livro de Apocalipse baseia-se na mesma lógica, mesmo se o Apocalipse não advogar que alguém deve procurar o martírio tal qual Taxo ativamente fez.³⁸

A nova ordem

É da essência da esperança apocalíptica que a nova ordem seja finalmente realizada pela intervenção divina. Isto não requer que em si a nova ordem necessariamente tenha um caráter sobrenatural. O Livro dos Vigilantes, que ocupa o lugar introdutório em 1 Enoch, prevê uma restauração da terra com fecundidade abençoada, mas isto se refere à restauração depois dos Anjos Caídos e do Dilúvio nos tempos primevos, e o verdadeiro futuro é, no máximo, prefigurado tipologicamente. Daniel espera pelo “reinado e domínio e a grandeza dos reinos sob todo o céu” (7,27), embora não elabore a natureza do novo reino. O Apocalipse das Semanas é mais concreto, apesar de extremamente sucinto: o justo “adquirirá casas por causa de sua justiça” (1 En 91,13). 4 Esdras concede uma era messiânica na terra; o livro de Apocalipse é concluído com uma visão da Nova Jerusalém descendo do céu. A visão da Nova Jerusalém é uma visão de renovação na terra mais elaborada do que tudo o que encontramos nos escritos apocalípticos judaicos, exceto, talvez, pelo Quinto Oráculo Sibilino, que prevê uma Jerusalém cujos muros se estendem até Joppa (Or Sib 5,252). Certamente havia uma tradição de escatologia judaica há muito tempo existente e que tinha como seu foco a restauração da terra de Israel, especificamente a de Jerusalém. Motivos desta tradição são freqüentemente incorporados nos apocalipses, especialmente nos posteriores, tais como 4 Esdras e Apocalipse de João. Eu argumentaria, entretanto, que uma ordem terrena restaurada nunca é o foco primário destes apocalipses e que outros conceitos sempre o precedem.³⁹

As imagens da renovação terrena que rapidamente apreciamos devem ser vistas no contexto das obras nas quais eles aparecem mais completamente. A restauração da terra

³⁷ Dt 32, 34-43. Cf. LICHT, J. “Taxo, or the Apocalyptic Doctrine of Divine Vengeance”. In: *JJS*, n. 12, 1961, pp. 95-103.

³⁸ COLLINS, A. Y. “The Political Perspective”, pp. 207-217.

surge relativamente cedo no Livro dos Vigilantes (capítulo 10). A maior parte do livro é dedicada à ascensão de Enoch ao céu e, então, para a sua viagem guiada a lugares remotos, onde ele vê algumas coisas como as câmaras dos mortos e os lugares que estavam sendo preparados para o julgamento final. Daniel conclui com uma predição de ressurreição e uma promessa que os sábios brilharão como as estrelas. A esperança de um reino na terra é complementada com a esperança de exaltação de indivíduos no céu. No Apocalipse das Semanas, os justos manuseiam a espada e adquirem casas na oitava semana, mas na nona o mundo é sentenciado à destruição e na décima o primeiro céu passará e um novo céu aparecerá. Em 4 Esdras, o messias reina por quatrocentos anos, mas então morre e há sete dias de silêncio primeiro, seguido de uma ressurreição. No Apocalipse, a Nova Jerusalém surge depois do reinado de mil anos e depois que o novo céu e a nova terra apareceram. É ainda imaginada em termos deste mundo: as nações caminharão por sua luz e os reis da terra trarão sua glória para dentro dele (Ap 21,24). Mas isso é parte de uma nova criação, depois que o curso da história atual chegar a um fim.

Todos estes escritos são apaixonadamente concernentes com a ordem política terrena, mas seu concernimento não encontra sua expressão primária na construção de uma nova ordem mundial. Mais típica é, de um lado, uma disjunção entre a corrupção e a opressão deste mundo e a pureza e incorrupção do mundo celestial ou a era futura de outro. Nos mundos de 4 Esdras, o Altíssimo fez não um, mas dois mundos (4 Ed 7,50). A Epístola de Enoch (o último maior componente de 1 Enoch) se enfurece contra a injustiça terrena proclamando “ais” contra aqueles que constroem suas casas com sangue e adquirem ouro e prata (1 En 94,7). Suas riquezas serão tomadas, mas a Epístola não afirma, como poderíamos esperar, que elas serão dadas aos perseguidos. Ao invés disso, a esperança dos justos é que brilhará como estrela do céu e o portão celeste será aberto para eles (1 En 104). Esta esperança é compartilhada em várias formulações por todos os apocalipses, desde Daniel até 4 Esdras e o Apocalipse. É esta esperança que dá à literatura apocalíptica o caráter sobrenatural. Não se deve sugerir nenhuma falta de relação com as ocupações deste mundo, mas somente que tem ligação com certo tipo de alternativa à presente realidade, que é imaginada.

O sentido de um fim

O principal impacto político da literatura apocalíptica não está em nenhum programa que possa implicar no futuro, mas em sua rejeição e condenação da presente ordem. Muitas das

³⁹ Cf. COLLINS, J. J. “Apocalyptic Eschatology as the Transcendence of Death”. In: COLLINS, J. J. *Seers, Sibyls and Sages*, pp. 75-98 e *The Apocalyptic Imagination*. 2 ed. Grand Rapids: Eerdmans, 1998, passim.

mais memoráveis imagens na literatura apocalíptica são representações do império do mal – tal como a quarta besta de Daniel ou a prostituta de Babilônia em Apocalipse. A mensagem essencial é que o fim virá sobre este império. Em nenhum outro lugar a queda dos poderosos é imaginada com tal alegria como neste apocalipse cristão, onde um anjo de pé sobre o sol chama os pássaros do céu para “a grande ceia de Deus, para comer a carne dos reis, a carne dos capitães, a carne dos poderosos – a carne de todos... tanto pequenos como grandes” (Ap 19,18). A condenação se estende a todos os reis deste mundo, mas nas composições apocalípticas originais isto é bem específico: diz respeito ao reino selêucida em Daniel e ao império romano em Apocalipse.

O tom negativo e às vezes vingativo de passagens como Ap 19 transmite uma impressão mais desprezível da literatura apocalíptica como algo que é somente destrutivo, não construtivo. O romancista D. H. Lawrence escreveu severamente do Apocalipse:

No tempo de Jesus, todas as classes inferiores e pessoas medíocres perceberam que nunca teriam uma chance de serem reis, nunca andariam em carruagens, nunca beberiam vinho em taças de ouro. Muito bem então – eles teriam sua vingança ao destruir tudo. ‘A grande Babilônia caiu, caiu, e se tornou a habitação dos demônios.’ E então todo o ouro e prata e pérolas e pedras preciosas e linho fino e púrpura e seda e escarlata – e canela e olíbano, trigo, animais selvagens, ovelhas, cavalos, carruagens, escravos, as almas dos homens – todas estas coisas que estão destruídas na grande Babilônia – como se ouve a inveja, a inveja sem fim gritando através deste cântico de triunfo!⁴⁰

Mas enquanto Lawrence era um membro da classe dominante, ele internalizou a atitude do império e não tinha nem empatia nem simpatia com os assuntos de Roma (ou do império britânico de seus dias). 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 de mundo. Nas palavras do antigo ativista americano Daniel Berrigan, “é o mesmo não que abalou tronos e os entronizados sentados neles. É o não de Bonhoeffer, o não de Park... o não de Mandela e o Vaclav”.⁴¹ Não foi por nada que o imperador Augusto recolheu e queimou oráculos.⁴² A visão apocalíptica era a negação e contradição da Roma eterna, a escatologia oficial do império.

⁴⁰ LAWRENCE, D. H. *Apocalypse*. New York: Penguin, 1976, pp. 118-119.

⁴¹ BERRIGAN, D. “Till the End of Empire”. In: *The Other Side*, jul-aug., 1990, p. 10.

Retornamos aqui àquele ponto do qual partimos. Os propagandistas imperiais e os dissidentes apocalípticos tinham visões similares da estrutura da história – uma seqüência 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. Inserido na Alemanha nazista em 1939, Walter Benjamin argumentou: “Que as coisas ‘apenas se mantêm prosseguindo’ é a catástrofe.”⁴³ Como os autores de Daniel e Apocalipse, ele percebeu que o desiderato mais urgente era o fim do presente curso de relações, seja lá o que viesse em seguida. Se Benjamin era apocalíptico, entretanto, ele teria acrescentado que ele não “*weiter gehen*” indefinidamente. Por mais poderosamente entrincheirado que o regime nazista pudesse ser, seu fim era inevitável.

Certamente é um fato notório que um reinado predito em visões apocalípticas nunca veio e, assim, apocalipses são freqüentemente criticados por alimentar ilusões. A ilusão, entretanto, somente diz respeito à nova ordem. A convicção de que “a Babilônia cairá” tem sempre sido comprovada, eventualmente, mesmo se o cumprimento é às vezes adiado por séculos. Alguém argumentaria que o poder do gênero apocalíptico como foi desenvolvido no judaísmo e no cristianismo primitivo depende da permanente procrastinação da parousia. Quando se pensa que o reino final chegou, a utopia se transforma em ideologia e o espírito revolucionário dos apocalipses é traído⁴⁴ (isto é verdade para a visão agostiniana de que o reino de mil anos é realizado na igreja, apenas tanto como nas ideologias políticas que pedem um cumprimento milenarista). O *insight* do qual a visão apocalíptica extrai sua vitalidade duradoura não é a certeza ilusória de um novo reino, mas a temporalidade de toda a existência humana. O romano Scípio teve o *insight* de que todo poder terreno deveria passar, mais profundamente do que fez Daniel. Mas o visionário judeu compartilhou-o a um grau significativo. Mas enquanto a temporalidade de poder deixou Scípio triste, ela deu esperança a Daniel e a João de Patmos, e continuou a dar esperança aos oprimidos através dos séculos, mesmo se o sonho de um reino utópico permanece indefinido.

⁴² Suetonius, *Augustus* 31.1. Sobre o papel de tais oráculos na resistência oriental a Roma, veja FUCHS, H. *Der Geistige Widerstand Gegen Rom in der Antiken Welt*. Berlin: de Gruyter, 1938; MACMULLEN, R. *Enemies of the Roman Order*. Cambridge Ma.: Harvard, 1966.

⁴³ BENJAMIN, W. “N”. In: SMITH, G. (ed.). *Benjamin: Philosophy, Aesthetics and History*. Chicago: University of Chicago Press, 1989, p. 64 apud. BULL, M. *Seeing Things Hidden: Apocalypse, Vision and Totality*. London: Verso, 1999, p. 149.

⁴⁴ Cf. FIORENZA, E. Schüssler. *Justice and Judgement in the Book of Revelation*. Philadelphia: Fortress, 1985, p. 75: “Este conceito antagonista da existência cristã não permite uma compreensão de redenção e salvação realizadas, mas requer uma escatológica.”

Falando neste berço de império e colonialismo, não posso resistir em concluir com uma vaga adaptação do esquema de quatro reinos encontrada em um poema irlandês anônimo do século XVIII, traduzido por Frank O'Connor com o título "Esperança". Parece-me que ele compreendeu tão bem como qualquer formulação no sentido de temporalidade que está na raiz de toda a esperança apocalíptica, mesmo que falte a convicção apocalíptica de Daniel ou de Apocalipse:

*Vida conquistou; o vento soprou
Alexandre, César, e todo o poder e domínio deles;
Tara e Tróia fizeram não mais permanecer;
Talvez os ingleses também terão seu dia.*⁴⁵

Um poeta tchetcheno hoje substituiria os russos pelos ingleses; alguns palestinos sem dúvida substituiriam os israelitas e vários povos no Terceiro Mundo substituiriam os americanos. Pois o *insight* de Scípio permanece tão verdadeiro hoje como foi quando ele contemplou as ruínas de Cartago. Entretanto predições apocalípticas podem ser incertas se estabelecem uma data para o "fim" da história ou prometem um reino glorioso. Podemos estar quase certos de que todo império humano, incluindo aquele de que gostamos, está condenado a passar.

Bibliografia

- ABERLE, D. F. "A Note on Relative Deprivation Theory as Applied to Milenarism and Other Cult Movements". In: THRUPP, S. (ed.). *Millennial Dreams in Action: Essays in Comparative Studies*. Mouton: The Hague, 1962.
- AUNE, D. E. *Revelation 6-16*. Dallas: Word, 1998 (WBC 52B).
- BAUMGARTEN, Albert I. *The Flourishing of Jewish Sects in the Maccabean Era: an Interpretation*. Leiden: Brill, 1997 (JSJSup 55).
- BEGG, C. T. "Daniel and Josephus: Tracing the Connections". In: WOUDE, A. S. van der (ed.). *The Book of Daniel in the Light of New Findings*. Leuven: Leuven University Press, 1993 (BETL 106).
- BERRIGAN, D. "Till the End of Empire". In: *The Other Side*, jul-aug., 1990.
- BLOOM, Harold. *The Anxiety of Influence: a Theory of Poetry*. Oxford: Oxford University Press, 1983.

⁴⁵ O'CONNOR, Frank. *Kings, Lords and Commons: an Anthology from the Irish*. Van Nuys, CA: Ford & Bailie, 1989, p. 108.

- BULL, M. *Seeing Things Hidden: Apocalypse, Vision and Totality*. London: Verso, 1999.
- BURRIGDE, K. *New Heaven, New Earth: a Study of Millenarian Activities*. New York: Schocken, 1969.
- CANCIK, H. "The End of the World, of History, and of the Individual in Greek and Roman Antiquity". In: COLLINS, J. J. (ed.). *The Encyclopedia of Apocalypticism*. Vol. 1. *The Origins of Apocalypticism in Judaism and Christianity*. New York: Continuum, 1998.
- COLLILNS, A. Yarbro. "The Political Perspective of the Revelation to John". In: COLLILNS, A. Yarbro. *Cosmology and Eschatology in Jewish and Christian Apocalypticism*. Leiden: Brill, 1996 (JSJSup 50), pp. 198-217.
- COLLINS, J. J. "Apocalyptic Eschatology as the Transcendence of Death". In: COLLINS, J. J. *Seers, Sibyls and Sages*, pp. 75-98 e *The Apocalyptic Imagination*. 2 ed. Grand Rapids: Eerdmans, 1998.
- COLLINS, J. J. "Nebuchadnezzar and the Kingdom of God. Deferred Eschatology in the Jewish Diapora". In: COLLINS, J. J. *Seers, Sibyls and Sages in Hellenistic-Roman Judaism*. Leiden: Brill, 1997 (JSJSup 54), pp. 131-137.
- COLLINS, J. J. *Daniel*. Minneapolis: Fortress/Hermeneia, 1963.
- COOK, S. L. *Prophecy and Apocalypticism: the Postexilic Social Setting*. Minneapolis: Fortress, 1955.
- EDDY, S. K. *The King is Dead: Studies in Near Eastern Resistance to Hellenism 334-31 B.C.* Lincoln/Nebraska: University of Nebraska Press, 1961.
- FIORENZA, E. Schüssler. *Justice and Judgement in the Book of Revelation*. Philadelphia: Fortress, 1985.
- FLUSSER, D. "The Four Empires in the Fourth Sibyl and in the book of Daniel". In: *Israel Oriental Studies*, n. 2, 1972, pp. 148-175.
- FUCHS, H. *Der Geistige Widerstand Gegen Rom in der Antiken Welt*. Berlin: de Gruyter, 1938.
- HANSON, Paul D. *The Dawn of Apocalyptic: the Historical and Sociological Roots of Jewish Apocalyptic Eschatology*. Philadelphia: Fortress, 1975.
- HÖFFKEN, P. "Heilszeitherrschererwartung im Babylonischen Raum". In: *Die Welt des Orients*, n. 9, 1977, pp. 57-71.
- HULTGÅRD, A. "Mythe et Histoire dans l'Iran Ancien: Étude de Quelques Thèmes dans le Bahman Yas7t". In: WIDENGREN, G., HULTGÅRD, A., PHILONENKO, M. *Apocalyptique Iranienne et Dualisme Qoumranien*. Paris: Maisonneuve, 1995.

- HULTGÅRD, A. "The Bahman Yasht. A Persian Apocalypse". In: COLLINS, J. J., CHARLESWORTH, J. H. (eds.). *Mysteries and Revelations: Apocalyptic Studies since the Uppsala Colloquium*. Sheffield: JSOT, 1991, pp. 114-134.
- KAUFMAN, S. A. "Prediction, Prophecy, and Apocalypse in the Light of New Akkadian Texts". In: SHINAN, A. (ed.). *Proceedings of the Sixth World Congress of Jewish Studies*. Jerusalem: World Union of Jewish Studies, 1977.
- LAWRENCE, D. H. *Apocalypse*. New York: Penguin, 1976.
- LICHT, J. "Taxo, or the Apocalyptic Doctrine of Divine Vengeance". In: *JJS*, n. 12, 1961, pp. 95-103.
- MACMULLEN, R. *Enemies of the Roman Order*. Cambridge Ma.: Harvard, 1966.
- MANNHEIM, K. *Ideology and Utopia: an Introduction to the Sociology of Knowledge*. New York: Harcourt, Brace and Co., 1936 (primeira edição alemã, 1929).
- MANSON, S. "Josephus, Daniel and the Flavian House". In: PARENTE, F., SIEVERS, J. (eds.). *Josephus and the History of the Greco-Roman Period*. Leiden: Brill, 1994 (Studia Post-Biblica 41).
- O'CONNOR, Frank. *Kings, Lords and Commons: an Anthology from the Irish*. Van Nuys, CA: Ford & Bailie, 1989.
- ROWLAND, C. "'Upon Whom the Ends of the Ages have Come': Apocalyptic and the New Testament". In: BULL, M. (ed.). *Apocalypse Theory and the Ends of the World*. Oxford: Blackwell, 1995.
- SATRAN, D. *Early Jewish and Christian Interpretation of the Fourth Chapter of the Book of Daniel*. Dissertação. Jerusalem: Hebrew University, 1985.
- SMITH-CHRISTOPHER, D. L. "The Book of Daniel". In: *The New Interpreter's Bible*. Nashville: Abingdon, 1996.
- SWAIN, J. W. "The Theory of the Four Monarchies. Opposition History under the Roman Empire". In: *Classical Philology*, n. 35, 1940, pp. 1-21.
- TILLER, P. A. *A Commentary on the Animal Apocalypse of 1 Enoch*. Atlanta: Scholars Press, 1993.
- WEBER, M. *The Sociology of Religion*. Boston: Beacon, 1963 (primeira edição alemã, 1922).
- WIESEHÖFER, Joseph. "Die Hellenistisch-Römische Vier-Monarchien-Theorie", Paper apresentado no colóquio "Europa, Tausendjähriges Reich und Neue Welt", em Fribourg, Switzerland, 15 a 18 de Março de 2000.