

# O Apocalipse e lugares utópicos

## The Apocalypse and Utopian Places

*José Carlos Carvalho\**

**Resumo:** Pretende-se neste artigo avaliar como é que no tempo de Thomas Moro foi interpretado o livro do Apocalipse a partir do processo de rotação hermenêutica à volta das categorias de tempo e de lugar, para identificar as leituras que se posicionaram ora dentro do tempo do autor ora fora do tempo do autor, bem como as hermenêuticas do último livro bíblico que colocaram o leitor no centro dos lugares do texto ou fora desses lugares.

**Palavras-chave:** Apocalipse; tempo; espaço; interpretação; lugares; cronologia

**Abstract:** This article intends to evaluate how in the time of Thomas More the book of Revelation was interpreted within a process of hermeneutical rotation around the categories of time and place, in order to identify the readings that have been positioned either in the author's time or outside the author's time, as well as the hermeneutics of the last biblical book that puts the reader in the center of the places of the text or out of these places.

**Keywords:** Revelation; time; space; interpretation; places; chronology

---

\* Especialista em Teologia Sistemática pela Faculdade de Teologia da Universidade Católica Portuguesa; Sacrae Scripturae Licentia pelo Pontifício Instituto Bíblico de Roma; Doutoramento em Teologia Bíblica na Faculdade de Teologia da Universidade Católica Portuguesa. Docente Auxiliar e investigador na área da Bíblia e da Teologia Bíblica na Faculdade de Teologia da Universidade Católica Portuguesa. Secretário da Faculdade de Teologia da Universidade Católica Portuguesa | Porto. E-mail: jcarvalho@porto.ucp.pt.

O livro do Apocalipse tem uma longa história de recepção. Mas para além disso, o próprio autor leva-nos para outros lugares dentro do seu anúncio de esperança. Importa abordar como a ucronia e a atopia (a [u]cronologia e a [a]topologia) do livro do Apocalipse são construídas em dois sentidos, ou pelo menos em dois níveis: numa ucronia e topografia de tempo e numa ucronia e topografia de espaço, seja ela interna e/ou externa ao texto. Esse atirar da mensagem para fora do tempo do autor transportou muitas vezes o anúncio do livro para fora do tempo presente, para um khrónos dentro de algum tempo da história mas fora do tempo do autor, ou para algum tempo fora de todo e qualquer tempo nosso de vida, ou até mesmo para outros tempos de vida onde a vida se dá. Aqui chegados podemos falar de espaços como tradução da (u)cronologia do Apocalipse. Assim, é possível falar em topoi. No fundo, há que considerar a topografia do Apocalipse interna ao texto e externa ao texto. Há um conjunto de lugares que o autor constrói dentro do texto, e existe um outro conjunto muito díspar e diversificado que foi construído ao longo da controversa e complexa história de recepção do texto. Isto significa que vários lugares internos ao texto tornaram-se lugares externos ao mesmo ao longo do trabalho dos comentaristas, desde a Idade Antiga. Daí falarmos também em ucronologia, pois estes espaços, estes lugares (topoi) necessariamente configuram e configuraram outros tempos ou tempos respetivos.

## 1. A topologia interna do Apocalipse

Ao longo deste auto que é o livro do Apocalipse, o autor descreve vários *topoi* (como é normal num auto), classificando-os precisamente como *lugares*. Outros são referidos apenas conforme o que são. Quais são os lugares deste auto que é o Apocalipse? E são vários: igrejas, pelo menos sete comunidades (Ap 2-3), duas grandes cidades (Babilónia em Ap 18 e Jerusalém em Ap 21), o trono do Cordeiro (4,1) e um outro trono do qual até fugiram os céus e a terra (20,11), o céu (5,13), a terra e a quarta parte da terra (6,8), um mar de vidro transparente como cristal (4,6), colinas, o abismo (11,7; 20,3), a praça da grande cidade repleta de cadáveres (v.8), a ilha de Patmos (1,9) como a de Thomas Moro, uma estrela

cadente (8,10), o templo de Deus (11,1), “montanhas e rochedos” (6,16), a cúpula das árvores (7,1), um santuário (7,15), o sol e a lua (12,1), um lugar de refúgio no deserto (v.14), uma praia (v.18), uma nuvem (14,14), um altar sobre a nuvem (v.18), um lugar (v.19; 19,15), um campo de batalha (19,19), um lago de fogo e de enxofre ardente (v.20), a prisão de Satanás (20,7), rios (16,4), o Eufrates e o Oriente (v.12), um rio de cristal (22,1), barcos e portos (18,9.17.19), um banquete nupcial (19,9), as muralhas da nova Jerusalém (21,14).

Serão todos eles utópicos, lugares outros fora do texto? Ou serão construções dentro da narrativa para pôr o leitor ouvinte a pensar, sem qualquer referência com a realidade do autor (e por isso mesmo lugares a-tópicos, sem qualquer referência quer para o leitor quer para o autor)? Ou então serão esses lugares e esses tempos retrabalhados, redesenhados e reapresentados num outro contexto cénico-narrativo? Se assim for, significará isto que o autor se limita a revisitar os *topoi* da história bíblica de Israel que mostra conhecer tão bem devido às inúmeras citações e evocações que faz? Mas sendo assim, será legítimo estabelecer pontes hermenêuticas com o contexto do autor? Nesta questão joga-se, claro está, a própria possibilidade de ler a *ilha* de Thomas Moro em clave apocalíptica, apesar do género literário peculiar que apresenta.

Todos estes *topoi* que encontramos no texto do Apocalipse, acima citados, povoam também o imaginário apocalíptico de Israel no Antigo Testamento. O autor recria-os, recoloca-os em novas relações apocalípticas que pretendem desvelar a vitória do Cordeiro e cimentar a resistência e a esperança (Carvalho, 523). E fá-lo ao longo de vários septenários: o das sete Igrejas (Ap 2-3), o dos selos (6,1-8,1), o das trombetas (8,2-11,19), o dos sinais (12,1-15,8) e o das taças (16,1-17). Mapear esta topografia permite vislumbrar um percurso de resimbolização pelo qual o autor vai descolando da topografia do Antigo Testamento para uma nova topografia, vai descolando destes tópicos para outros tópicos. Essa é a força do símbolo, pois a partir da realidade recria e expande essa mesma topografia configurando novos tópicos, novos lugares por referência aos anteriores.

Por outro lado, nesta topografia interna ao texto do Apocalipse, a referência explícita ao longo do texto ao *topos* só se dá por oito vezes. Logo a abrir o

septenário dos sinais, essa rica figura simbólica da mulher foge para um “lugar” no deserto. Esse é o seu lugar, um lugar imperfeito, pois esse lugar já no Antigo Testamento é um ponto de passagem, não é o lugar para o qual Israel tende e onde Deus pretende que Israel fique: “e a mulher fugiu para o deserto, onde tem aí um lugar preparado por Deus para que ali a alimentassem mil duzentos e sessenta dias”. Ora, este número de dias corresponde a quarenta e dois meses, ou seja, um lugar em que o tempo de três anos e meio é metade do tempo perfeito de sete anos.

Mais à frente é retomado esse mesmo lugar desértico, no v.14: “mas foram dadas à mulher duas asas de grande águia para voar para o deserto, para o seu lugar, onde ia ser alimentada durante tempos e metade de um tempo, longe da face da serpente” (Ap 12,14). Esse é um outro lugar utópico, sem lugar nem tempo definitivo, no qual o autor do Apocalipse mistura o tempo e o espaço para construir a sua utopografia onde o leitor ouvinte se possa rever a partir do seu lugar existencial, como é próprio num auto. Por outro lado, a vitória dessa mulher, mesmo no deserto e num tempo incompleto, tira o lugar aos inimigos: “mas não foram capazes nem o lugar deles foi encontrado no céu” (Ap 12,8). O lugar do dragão desapareceu do céu, o dragão ficou sem lugar, a sua existência tornar-se-á utópica, sem lugar, porque “o lugar deles não foi encontrado”.

Depois da sexta taça todos foram reunidos num outro lugar sem topos, para o julgamento: “reuniram-nos num *lugar* que em hebraico se chama Harmaguédon” (Ap 16,16). Este é um outro lugar utópico, dramático, de confronto, provavelmente inspirado na montanha de Meggido no norte junto ao vale de Iezreel. Assim, a partir de um topos o autor espera um outro topos (utópico) e um outro tempo (ucrónico), porque nem este tempo está completo nem este lugar satisfaz ou salva.

A cidade é um outro *topos* recorrente no Apocalipse e, no caso do grande paradigma negativo que é a cidade de Babilónia, ele torna-se um lugar (um topos) universal e em expansão. Na crítica ao paradigma da grande cidade pecadora que é Babilónia, todo aquele que navega por *todo o lugar* vê de longe a ruína dessa cidade, fica à distância sintomaticamente, e começa a ver surgir um outro *topos*, um outro lugar, uma outra cidade a partir daquela destruição: “pois bastou uma

hora para devastar tão grande riqueza. E todo o piloto de barcos e quantos navegam de um lado para o outro, todos os marinheiros e quantos vivem do trabalho do mar, detiveram-se à distância” (Ap 18,17). Já antes o convite para sair no v.4 inspirava a sair para outro lugar, a não ficar naquele lugar, a abandonar aquela cidade, a ficar longe dessa cidade pecadora, a não querer viver num lugar assim, a ficar longe de um lugar assim. Nesse sentido, em Ap 18,4 o autor idealiza outro *topos*, nesse caso requer outra *cidade*, outra *civilização*, no fundo propõe um outro contrato social, outra sociedade, o mesmo é dizer, desafia a liberdade a uma outra experiência muito melhor e humanista do que as experiências que o lugar babilónico oferece.

No reinado de mil anos o próprio tempo atira o lugar do combate final para lá do leitor ouvinte, para um lugar fora dos nossos lugares: “Depois vi um grande trono branco e aquele que estava sentado nele. A terra e o céu fugiram da sua presença e não foi encontrado lugar para eles” (Ap 20,11), literalmente não foi encontrado nenhum lugar.

O *topos* de Éfeso no primeiro septenário (o das Igrejas: Ap 2-3) é um *topos* comunitário construído e a construir a partir de um *topos* que o transcende: “lembra-te pois de onde caíste. Arrepende-te e vive como vivias no princípio. De contrário, virei ter contigo e hei-de retirar o teu castiçal do seu lugar, se não te arreperderes” (Ap 2,5).

Depois do sexto selo até as ilhas serão colocadas fora do seu lugar: “o céu desapareceu como um pergaminho que se enrola. As montanhas e as ilhas foram arrancadas dos seus lugares” (Ap 6,14).

No que diz respeito à estrutura da comunidade utópica idealizada pelo autor, ela não é anárquica nem indiferenciada, ainda que solidificada nas relações dos seus líderes e no testemunho de vida dos seus fundadores e membros mais importantes. Como refere Steve J. Friesen sobre os profetas, os santos e os apóstolos de Ap 18,20.24: “the vision is not exactly an egalitarian utopia ... The relative lack of differentiation was not a democratization of the churches”<sup>1</sup>. É verdade que em Ap 18,20 o anúncio é dirigido ao céu e não às Igrejas, o que

<sup>1</sup> FRIESEN, STEVEN J. *Imperial Cults and the Apocalypse of John Reading Revelation in the Ruins*. Oxford, 2001, 185.

dificulta a determinação dos anjos, profetas e apóstolos, pelo menos a diferenciação<sup>2</sup>. No entanto, parece que os profetas do v.20 são “Gemeindeamte”, ministros das e para as comunidades. Os apóstolos não são os Doze mas “Wanderprediger”, sem ser nítida a sua relação aos profetas<sup>3</sup>.

Seja como for, nessa nova Babilónia não se vive na anarquia mas com uma estrutura, com liderança. Pelo menos, nessa nova cidade (não ilha) que emergirá das ruínas da anterior, respeitar-se-á a liberdade religiosa, tal como na ilha de Thomas Moro. Existem evidentes afinidades entre estas figuras tipológicas da ilha e da cidade. Quer uma quer outra podem ser lugares de vida e de comunhão, mas também podem ser lugares desertos, sem vida e sem comunhão, de violência até.

Nesse lugar outro que o autor chama de nova Jerusalém, a cifra babilónica é um topos superado, utópico. A cifra tópica da Babilónia adverte então para uma reflexão sapiencial, pois só nesse âmbito podem ser tratadas as questões teodiceicas da justificação dos inocentes e do sofrimento das vítimas ou da violência sobre o justo. Neste contexto, as imagens construtivistas das ideologias e das utopias são uma tentativa, mas há que corrigir os seus desvios de violência agressiva ou de integrismo totalitário<sup>4</sup>. Não estamos aqui longe da crítica ao determinismo e ardente espera nos apocalipses peri-testamentários<sup>5</sup>, pois também eles salientam uma evidente preocupação com o desvelamento do sentido do tempo, de todos os tempos, e também do espaço, dos lugares verdadeiros que consumam a esperança<sup>6</sup>.

---

<sup>2</sup> STRECKER, GEORG. *Theologie des Neuen Testaments*. Berlin, 1995, 561; BEILE, RÜDIGER. *Zwischenruf aus Patmos. Eine neue Gesamteinschätzung der Apokalypse des Johannes von Ephesus*. Göttingen, 2005, 209.

<sup>3</sup> POHL, ADOLPH. *Die Offenbarung des Johannes*. Wuppertal, 1989, 456

<sup>4</sup> GLONNER, GEORG. *Zur Bildersprache des Johannes von Patmos. Untersuchung der Johannesapokalypse anhand einer um Elemente der Bildinterpretation erweiterten historisch-kritischen Methode*. Münster, 1999, 247.

<sup>5</sup> MORALDI, LUIGI, ed. *Tutti gli Apocrifi del Nuovo Testamento*. Casale Monferrato, 1994, 290.

<sup>6</sup> ALEXANDER, P. S. The historical setting of the Hebrew book of Enoch. *JJS*. 28 (1977) 156-180; IDEM. “3 (Hebrew Apocalypse of) Enoch.” In *The Old Testament Pseudepigrapha*, ed. James Charlesworth, I. London, 1983, 216-316.

Com efeito, através de uma sofisticada retórica, da simbologia numérica do número sete<sup>7</sup> e da figura urbana da cidade lida em clave profético-simbólica, o autor do Apocalipse universaliza a mensagem atopográfica da crítica babilónica e utopiza-a, reconstrói-a. O texto torna-se então significativo para o autor, para o leitor contemporâneo do autor, bem como para qualquer leitor contemporâneo atual<sup>8</sup>. Na verdade, a apocalíptica pressupõe sempre uma mundividência, neste caso, a visão da reconstrução do mundo e do desejo de reconstrução do mundo chega por uma cidade. A apocalíptica torna-se assim uma mundividência, pois para o género literário fica reservado o nome „apocalipse“: “Apokalyptik ist nicht nur ein Sammelname für eine bestimmte Literatur, sondern bezeichnet auch eine bestimmte Weltanschauung“<sup>9</sup>.

No que à hermenêutica do texto do Apocalipse diz respeito, ela produziu-se muito em ambiente reformado. A leitura do contexto e das características intrínsecas do Apocalipse foram muito desenvolvidas no mundo protestante que reabilitou a apocalíptica na teologia contemporânea pela mão da dita exegese liberal. Todavia, continua a oscilar entre uma desconfiança e uma revalorização súbita por força de um interesse renovado pelos grupos de dissidência ou pela teologia crítica da história ou crítica da sociedade em nome de um pensamento utópico. No entanto, a desconfiança latente de muito mundo protestante face à apocalíptica tem a sua origem numa leitura meramente cronológica da apocalíptica que entende esta apenas como uma deterioração e expressão judaica tardia no seio do NT<sup>10</sup>.

Na verdade, a própria topografia interna ao Apocalipse permite uma hermenêutica utópica conquanto essa hermenêutica se subsume na liberdade da simbólica paradigmática do texto. Ora, para que esta utopologia e utopografia não resvaluem na imaginação fértil do intérprete para lá das referências topográficas

---

<sup>7</sup> CHARLIER, JEAN-PIERRE. *Comprender el Apocalipsis* I. Bilbao, 1993, 23.

<sup>8</sup> FORTE, BRUNO. *Apocalisse*. Torino, 2000, 22.

<sup>9</sup> GIESEN, HEINZ. *Die Offenbarung des Johannes*. Regensburg, 1997, 14.

<sup>10</sup> VOGELS, Walter. « L'autorité de la Bible ou l'autorité que le lecteur donne à la Bible ». *Études*. 28 (1998) 183.

que permitem esse processo utopizante, são necessárias essas mesmas referências e evocações quer vetero-testamentárias quer históricas<sup>11</sup>.

Ora, isto não é respeitado na hermenêutica marxista de Friedrich Engels (1820-1895) marcada pela escola da exegese liberal, para quem a luta de classes explicaria a luta dos judeus contra o poder reinante do império romano e contra a emergente seita dos nazarenos<sup>12</sup> da qual os judeus muito bem se separaram. O topos do Apocalipse nesta leitura marxista, neste topos marxista, seria apenas o da primeira geração judaica após a Páscoa e nada mais do que isso. Mais, o *topos* do autor do Apocalipse seria para Engels meramente um *lugar imanente* sem qualquer traço de pecado original, sem qualquer crítica ao pecado quer da Igreja quer do mundo, pois não estaria a falar nem a escrever para as comunidades cristãs da Ásia menor do século primeiro, mas apenas para um grupo de judeus. Assim se exprime o revolucionário alemão do chamado socialismo científico e co-autor do manifesto comunista com Karl Marx: “Vom Dogma von der Erbsünde dagegen findet sich in unserem Buch nicht eine Spur”<sup>13</sup>. Engels reduz o topos do Apocalipse ao topos da velha luta de classes e ainda no período de Nero, nas fronteiras entre a primeira e a segunda geração cristã.

O Apocalipse seria para ele um topos sem símbolo, seria à sua maneira um manifesto de protesto dos judeus, de um grupo de judeus que teria ouvido esta mensagem ainda antes de posterior geração cristã após a destruição do templo de Jerusalém no ano setenta. Afinal, a suposta utopia do Apocalipse seria meramente interna ao texto e ao contexto do autor, mas para esse contexto de manifesto judaico.

## 2. A topografia externa ao Apocalipse

Como foi referido, esta topografia pode ser considerada ora contemporânea ao autor no final do primeiro século, ora contemporânea do leitor.

---

<sup>11</sup> GRECH, PROSPER. *Ermeneutica e Teologia biblica*. Roma, 1986, 51.

<sup>12</sup> ENGELS, FRIEDRICH. “Zur Geschichte des Urchristentums”. In *Werke*, ed. Karl Marx – Friedrich Engels, Band 22. Berlin, 1963, 457.

<sup>13</sup> ENGELS, FRIEDRICH. “Zur Geschichte des Urchristentums”, 459.

Mesmo nesta última, visto o centro do polo hermenêutico estar no leitor, isto pode fazer com que se desloque para qualquer outro tempo que não o tempo do leitor num esforço de datação ou de interpretação situacionada. Muitos são os exemplos desta hermenêutica redutora ao longo da história, até no período de Thomas Moro (1478-1535), das quais evocamos só alguns exemplos.

Na verdade, na hermenêutica do Apocalipse há que ter em conta o processo de rotação que o próprio autor faz sobre várias figuras do Antigo Testamento para as abrir no tempo do Novo Testamento. Mas este processo de abertura foi por vezes ao longo da história tão centrífugo que se esqueceu do ponto de referência do qual partia. Nesse momento introduziu no texto o que lá não estava. Ora, a topografia externa ao Apocalipse remete-nos em primeira instância para o contexto do autor do Apocalipse no fim do primeiro século. Nesse contexto, o autor conhece vários topoi, vários lugares e tempos que espelha e onde vê espelhados outros lugares e tempos do Antigo Testamento. Todavia, ainda que os tenha presente, não é exclusivamente para esses lugares e tempos do seu contexto que o autor do Apocalipse quer remeter o leitor ouvinte. Antes, gira sobre eles mas não fica preso, permite o contínuo processo de rotação e de espelhamento. A isto chamamos hermenêutica. Logo, não se esgota nem identifica com nenhum. Ora, é precisamente este perigo que não conseguiu ser evitado por vários contemporâneos de Thomas Moro.

Assim, Martinho Lutero, numa sua carta de 1540 ao Herzog Albrecht von Preussen, ao comentar e tentar identificar a saída da cidade de Babilónia de Ap 18,4, aproa sintomaticamente ao Vaticano, a Roma<sup>14</sup>. Numa linguagem ácida e desabrida, cheia de ressentimento apresenta nesta missiva ao duque da Prússia o novo e completo *topos* da Babilónia. Nesse novo *topos*, que não é utópico mas muito concreto, regista um sonho que ele próprio partilha, o sonho de um novo *topos* onde não houvesse nem Papa nem Maometh<sup>15</sup>. Isto mesmo foi já registado

---

<sup>14</sup> LUTHER, MARTIN. *Briefwechsel*. Weimar, 1941, 242

<sup>15</sup> LUTHER, MARTIN. *Deutsche Bibel 1522-1546*. Weimar, 1931, 418.

em 1522 na introdução que apresenta à tradução do livro do Apocalipse, mesmo com todas as reservas canônicas que não assume até ao fim.

O filão milenarista atravessa a história da hermenêutica do livro do Apocalipse, atirando o topos do autor para um futuro do leitor, nem sequer do autor, para um futuro esse sim utópico (no sentido mais estrito do termo). Por exemplo, para Quintus Julius Hilarianus, já em 397 d.C. calculava, com base na simbólica numérica do Apocalipse, que o novo *topos* onde não existiriam ímpios surgiria no ano 6000. Nesse ano virá, segundo este autor, o grande «fine»<sup>16</sup>, a grande utopia. Mais uma vez, há uma oscilação entre a utopia e a ucronia, pois essa utopia inscrevia, no fundo, um outro tempo. Em 1898, para Joseph Tanner, um pré-milenarista, o mundo utópico virá na eminência, nas vésperas do último século do milênio, onde não existirá mais a besta, acabando por a identificar com o papa Leão XIII<sup>17</sup>.

A cronologização desta utopia tem antecedentes já na alta Idade Média, por exemplo com Vitalis de Funo (estudante em Paris em 1280), ou com João Olivi (1248-1298). Esta tradição receberá uma grande confirmação e sistematização com a obra de tendência apocalíptica radical do abade calabrés Joachim de Fiore. Isto prosseguirá com outros autores reformados nos séculos seguintes como Andreas Osiander (1498-1552), Francis Lambert (c.1486-1530), Thomas Müntzer (1489-1525), Melchior Hoffmann (1495-1543), todos eles mais ou menos contemporâneos de Thomas Moro. Hoffmann chegou mesmo a anunciar que o topos final chegaria no ano 1553. Ao longo de seiscentos continuará esta leitura reformada com John Knox (c.1514-1572), John Bale (1495-1563). Do lado católico, a contra-reforma encontrou uma resposta em Pietro Galatino em 1524, em Serafino da Fermo em 1538 e em S. Roberto Belarmino (1542-1621), este último tendo publicado em 1586 a sua interpretação futurista do Apocalipse. No entanto, para S. Roberto Belarmino o inimigo final é apenas uma figura futura que não pode ser identificada sem mais com nenhuma instituição. Um português,

---

<sup>16</sup> HILARIANUS, QUINTUS JULIUS. *Chronologia sive libellus de mundi*. PL 13, 1105.

<sup>17</sup> TANNER, JOSEPH. *Daniel and the Revelation The Chart of Prophecy and one place in it. A Study of the historical and futurist interpretation*. London, 1898, 192.

Francisco de Ribeira, encontra no Apocalipse a própria história da Igreja, nos seus vários lugares. Publicou o seu comentário em 1580 e foi contraditado por Alcazar. Um outro jesuíta português, Blásio Viegas (1553-1599), insere-se nesta linha, tendo publicado o seu comentário em 1601.

Em síntese, os lugares utópicos para os quais o Apocalipse remete dependem muito da aproximação hermenêutica ao texto, mais do que ao contexto do autor. A tradição cristã onde nasce o livro do Apocalipse fala em termos de esperança e de salvação definitiva, mas não lhe tira a objetividade nem a esconde atrás de uma utopia irrealizável ou inatingível. A utopia da fé cristã, se quisermos falar em termos e na mesma linguagem que Thomas Moro bem conhece, configura uma esperança e uma colaboração na história respeitadora da liberdade, o que comporta um compromisso e uma história. Apesar disso, o autor do Apocalipse nunca deixa morrer o ideal que são as núpcias do e com o Cordeiro. Esse ideal pode ser pensado com topos de maneira analógica e esperado como tal, e não apenas idealizado.

## Bibliografia

ALEXANDER, P. S. 1977. The historical setting of the Hebrew book of Enoch. *JJS* 28: 156-180.

——— 1983. “3 (Hebrew Apocalypse of) Enoch.” In *The Old Testament Pseudepigrapha*, ed. James Charlesworth, I: 216-316. London.

BEILE, RÜDIGER. 2005. *Zwischenruf aus Patmos. Eine neue Gesamteinschätzung der Apokalypse des Johannes von Ephesus*. Göttingen.

CARVALHO, JOSÉ CARLOS. 2009. *Esperança e resistência em tempos de desencanto Estudo exegético-teológico da simbologia babilónica de Ap 18*. Porto.

CHARLIER, JEAN-PIERRE. 1993. *Comprender el Apocalipsis I*. Bilbao.

ENGELS, FRIEDRICH. 1963. “Zur Geschichte des Urchristentums”. In *Werke*, ed. Karl Marx – Friedrich Engels, Band 22:446-473. Berlin.

FORTE, BRUNO. 2000. *Apocalisse*. Torino.

FRIESEN, STEVEN J. 2001. *Imperial Cults and the Apocalypse of John Reading Revelation in the Ruins*. Oxford.

GIESEN, HEINZ. 1997. *Die Offenbarung des Johannes*. Regensburg.

GLONNER, GEORG. 1999. *Zur Bildersprache des Johannes von Patmos. Untersuchung der Johannes-apokalypse anhand einer um Elemente der Bildinterpretation erweiterten historisch-kritischen Methode*. Münster.

GRECH, PROSPER. 1986. *Ermeneutica e Teologia biblica*. Roma.

HILARIANUS, QUINTUS JULIUS. *Chronologia sive libellus de mundi*. PL 13: 1097-1106.

LAMBIASI, F. 1998. “Dimensioni caratteristiche dell’ Interpretazione Cattolica.” In *Pontificia Commissione Biblica. L’interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, ed. G. GHIBERTI – F. MOSETTO, 299-363. Torino.

LUTHER, MARTIN. 1931. *Deutsche Bibel 1522-1546*. Weimar.

——— 1941. *Briefwechsel*. Weimar.

MCGINN, BERNARD. 1996. “Reading Revelation: Joachim of Fiore and the Varieties of Apocalypse Exegesis in the Sixteenth Century.” In *Storia e figure dell’Apocalisse fra ‘500 e ‘600*, ed. Roberto Rusconi, 11-36. Roma.

MORALDI, LUIGI, ed. 1994. *Tutti gli Apocrifi del Nuovo Testamento*. Casale Monferrato.

POHL, ADOLPH. 1989. *Die Offenbarung des Johannes*. Wuppertal.

PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. 1993. *A Interpretação da Bíblia na Igreja*. Lisboa.

STRECKER, GEORG. 1995. *Theologie des Neuen Testaments*. Berlin.

TANNER, JOSEPH. 1898. *Daniel and the Revelation The Chart of Prophecy and one place in it. A Study of the historical and futurist interpretation*. London.

VOGELS, Walter. 1998. « L’autorité de la Bible ou l’autorité que le lecteur donne à la Bible ». *Études* 28:179-217.

YEATTS, JOHN R. 2003. *Revelation*. Ontario.

Recebido em: 17/10/2018

Aprovado em: 29/11/2018