

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS  
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA

O ANTICRISTO DO APOCALIPSE SIRÍACO DE DANIEL

SARA DAIANE DA SILVA JOSÉ

BRASÍLIA  
2013

SARA DAIANE DA SILVA JOSÉ

O ANTICRISTO DO APOCALIPSE SIRÍACO DE DANIEL

Monografia apresentada ao Departamento de História do Instituto de Ciências Humanas da Universidade de Brasília para a obtenção do grau de Bacharel em História. Defesa oral: 21 de junho de 2013.

BANCA EXAMINADORA

---

Prof. Dr. Henrique Modanez de Sant'Anna (Orientador)

---

Profa. Dra. Maria Filomena Coelho (Membro Interno)

---

Ms. Marcus Vinícius Ramos (Membro Interno/Doutorando do PPGHIS)

## RESUMO

O Apocalipse Siríaco de Daniel, um apocalipse cristão, é claramente tributário ao livro de Daniel, e a grande influência desse livro ao longo do tempo forneceu a figura de um oponente escatológico que foi ressignificada no cristianismo: o Anticristo. Entende-se que o Anticristo surgiu da interação de diversos componentes dos quais o elemento “tirano opressor” é destacado no Apocalipse Siríaco de Daniel na sua relação com Daniel. As dimensões cósmicas do seu caráter malévolos – a sua arrogância contra os deuses, a abominação da desolação, as conquistas militares e as perseguições aos santos, a mudança da ordem cósmica, o tempo do reinado e a morte do tirano – são consideradas neste trabalho em comparação com o Anticristo. Com efeito, o Anticristo do Apocalipse Siríaco de Daniel se proclama como o verdadeiro filho de Deus, perturba o culto dos fiéis de Sião e Jerusalém, afeta o curso natural dos elementos do cosmo, toma o controle do mundo com um exército de Agogitas e Magogitas, tem o seu reino determinado pela medida de três anos e seis meses e, finalmente, é morto pelo “anjo da reconciliação”. Ou seja, ambos os textos permitem a seus leitores tanto a identificação do oponente escatológico quanto o consolo, pois tal inimigo e seu reinado teriam um fim determinado pela ação de Deus na história.

**PALAVRAS- CHAVE:** Anticristo, apocalipse, siríaco, oponente escatológico.

*Aos meus pais, que acreditaram no meu caminho na História antes de eu mesma acreditar.*

## AGRADECIMENTOS

A realização da presente monografia não teria sido possível sem o auxílio e colaboração de algumas pessoas.

São devidos agradecimentos ao meu orientador do Projeto de Iniciação Científica, o Prof. Dr. Vicente Dobroruka; ao CNPQ e à Universidade de Brasília, pela oportunidade de dar os primeiros passos para a pesquisa acadêmica.

Agradeço em especial ao Prof. Dr. Henrique Modanez de Sant'Anna, pela gentileza de, mesmo diante de uma situação peculiar, ter aceitado a tarefa de orientar este trabalho de graduação.

Agradeço também aos examinadores, Profa. Dra. Maria Filomena Coelho e Prof. Marcus Vinícius Ramos, pelo tempo dispensado para a crítica e pelas contribuições para a finalização do texto.

Meu “muito obrigada” a Júlia Câmara, Stefanie Cavalcante, Raul Maravalhas, Tupá Guerra, Míriam Bergo e Marcus Vinícius Ramos, pessoas generosas que doaram tempo, livros, artigos, conselhos e revisaram meus projetos e *papers* numerosas vezes durante o curso de graduação.

Por último, agradeço ao amigo Prof. Dr. Nikolai Seleznyov, da Russian State University for the Humanities, pelos muitos textos que me enviou e pelos esclarecimentos concernentes ao cristianismo siríaco.

## LISTA DE ABREVIACOES

2 Coríntios	2Cor
1, 2 Epístola de João	1Jo, 2Jo
1, 2 Epístola de Pedro	1Pd, 2Pd
1, 2 Macabeus	1Mc, 2Mc
2, 3 Baruc	2Br, 3Br
4 Esdras	4Esd
Antigo Testamento	AT
Apocalipse de João	Ap
Apocalipse Siríaco de Daniel	ApSirDn
Contra as Heresias	CH
Daniel	Dn
Deuteronômio	Dt
Efésios	Ef
Esdras	Esd
Ester	Est
Ezequiel	Ez
Gênesis	Gn
Gênesis Rabbah	Gn Rab.
Habacuc	Hab
Isaías	Is
Jeremias	Jr
Jubileus	Jub
Judas	Jd
Juízes	Jz
1 Enoc	1En
Lucas	Lc
Manuscritos do Mar Morto	MMM
Marcos	Mc
Mateus	Mt
Neemias	Ne
Novo Testamento	NT
Números	Nm
Oráculos Sibilinos	Or. Sib.
Pesikta Rabbah	Pes. Rab.
Septuaginta	LXX
Teodocião	Th
Zacarias	Zc

## SUMÁRIO

Introdução.....	8
Capítulo 1 – Definindo Apocalíptica.....	11
Capítulo 2 – Os Apocalipses .....	17
2.1. O Apocalipse Canônico de Daniel.....	17
2.2. O Apocalipse Siríaco de Daniel.....	21
Capítulo 3 – O Anticristo .....	29
3.1. Sobre o Anticristo .....	29
3.2. O Oponente Escatológico de Dn e o Anticristo do ApSirDn .....	33
Considerações Finais .....	38
Referências Bibliográficas.....	39

## INTRODUÇÃO

O presente trabalho teve início durante a pesquisa de iniciação científica desenvolvida entre 2010 e 2011 sobre o Apocalipse Siríaco de Daniel (ApSirDn). A partir da leitura dessa fonte do século VII E.C., um grande interesse pelo tema do Anticristo – uma figura que inspira temor – cresceu.

A história do Anticristo é baseada na convicção de que o mal completo pode ser encarnado em um ser humano específico ou até mesmo na humanidade. Muitas sociedades têm acreditado na existência de um agente espiritual absolutamente mau de natureza sobre-humana. Mas é apenas no cristianismo (e na extensão do judaísmo e do islamismo) que a figura de um agente humano completamente corrupto tem desempenhado um grande papel.

Ademais, é um erro pensar que as crenças cristãs sobre o fim são meras relíquias de mentes supersticiosas. As visões sobre o fim dos tempos, ou mesmo a ausência delas, têm muito a dizer tanto a respeito da percepção de uma sociedade sobre o significado da história quanto acerca do entendimento dessa sociedade sobre o mal. A partir de tal perspectiva, a história do Anticristo pode ser vista como uma projeção das concepções e dos medos da última e máxima maldade humana (MCGINN, 1994: 2).

O trabalho monográfico tem suas limitações e não consegue fazer jus a todos os meandros e implicações do assunto abordado. Especialistas apontarão diversas áreas negligenciadas ou percorridas sumariamente. Os autores referenciais sobre o tema do Anticristo mencionados nesse trabalho serão Wilhelm Bousset (1896), Robert Charles (1920), Gregory Jenks (1991), Bernard McGinn (1994) e Lietaert Peerbolte (1996).

Bousset foi um dos precursores da abordagem crítica sobre o Anticristo, enfatizou as fontes babilônicas e viu nos “mitos de combate” e mitos de criação a principal origem do oponente escatológico. Charles procurou demonstrar que os componentes que formaram o tema do Anticristo já estavam estabelecidos no NT e que as características provenientes do anjo de Belial e de Nero tiveram um papel secundário em relação às características de Antíoco IV Epífanes. Jenks defende que Anticristo é uma forma específica de teodiceia marcada pelo caráter cristocêntrico e, como tal, deve ser considerada uma adaptação cristã das tradições judaicas. Bernard McGinn traça duas polaridades, uma interna e outra externa. O Anticristo virá como uma força externa que ameaçará e atacará os justos ou ele virá de entre os próprios santos, daqueles que se proclamam verdadeiros crentes? Para Peerbolte interessam a unidade e/ou a variedade das percepções sobre oponentes escatológicos de Jesus Cristo no



cristianismo do período anterior a Irineu, concentrando a investigação do tema do Anticristo mais na literatura apócrifa do que nos MMM.

Entende-se, nesse trabalho, que o Anticristo surgiu da interação de variados componentes dos quais o elemento “tirano opressor” é aqui destacado no ApSirDn na sua relação com Dn. Ou seja, a mesma figura – o Anticristo – atravessa realidades históricas diversas, e formas diferenciadas de consciência e percepção sobre o mal são desenvolvidas. Por conseguinte, a percepção dessa determinada figura em uma realidade pode contribuir para a análise, em um trabalho futuro, da mesma figura em outra realidade.

Assim, o primeiro capítulo contém uma das definições possíveis sobre a apocalíptica; o segundo trata da estrutura literária e de contextos históricos dos dois apocalipses aqui analisados (Dn e o ApSirDn); o terceiro introduz informações gerais sobre o Anticristo e depois segue para a análise comparativa supracitada.

Portanto, a fonte principal para a análise dessa temática é o ApSirDn e, para a comparação, também usarei os 12 capítulos do livro canônico Daniel<sup>1</sup>. Trabalharei com a edição crítica do ApSirDn (publicada na língua inglesa por Henze em 2001) largamente utilizada e reconhecida pela comunidade acadêmica internacional. Logo, não farei uma avaliação linguística, tendo em vista a minha limitação de compreensão básica de duas das línguas (hebraico e siríaco)<sup>2</sup> e por ser este um trabalho de graduação.

O siríaco é uma forma de aramaico – uma língua semita – tendo surgido como um dialeto independente no início do século I A.E.C. Seu primeiro testemunho é uma inscrição pagã datada do século VI E.C., a partir de Birecik no rio Eufrates, cerca de 45km a oeste de Edessa (cujo nome moderno, Urfa, é derivado do siríaco *Urhay*), o centro cultural da literatura siríaca. Edessa, a capital do reino de Osroene, foi fundada cerca de 132 A.E.C. e, para os primeiros escritores, o siríaco era conhecido como “edesseno”, uma indicação de que iniciou simplesmente como um dialeto aramaico de Edessa. Esse dialeto começou a ser adotado como língua literária dos cristãos falantes de aramaico por toda a Mesopotâmia, em parte pelo prestígio desfrutado por Edessa ao alegar possuir uma carta escrita por Jesus para seu rei, Abgar, o “negro”.

---

<sup>1</sup> Os 12 capítulos que compõe Dn na Bíblia Hebraica também estão presentes na Bíblia de Jerusalém (versão utilizada nesse trabalho por ser reconhecida no meio acadêmico como uma das melhores traduções do hebraico para o português, ainda que nela Dn tenha 14 capítulos, sendo os dois últimos ausentes na Bíblia Hebraica). Portanto, esse 12 capítulos serão aqui mencionados como Daniel canônico pelas razões supracitadas.

<sup>2</sup>Estudei seis meses de hebraico no Projeto de Estudos Judaicos Helenísticos. Tenho noções de siríaco e pretendo estudá-lo mais durante o mestrado.

A escrita siríaca, na forma fixada durante o século IV E.C., não tem quase nenhuma diferença na morfologia da escrita clássica siríaca empregada ainda hoje pelo clero siríaco ortodoxo. No entanto, embora a língua tenha permanecido a mesma, surgiram duas pronúncias diferentes, a oriental e a ocidental. A oriental, que é mais arcaica, passou a ser usada pela Igreja do Oriente no que é hoje o Iraque e o Irã. A ocidental é empregada na Igreja Maronita e na tradição Siríaca Ortodoxa na moderna Síria e Turquia (BROCK, 1980).

A literatura siríaca foi produzida em torno de Edessa por pagãos, gnósticos, judeus e cristãos. Mais de 60 inscrições – a maioria pagã – chegaram até nós e a literatura dos primeiros três séculos consiste principalmente de textos anônimos cuja data e origem não podem ser estabelecidas. Até o ano de 200 E.C., os livros do AT foram traduzidos com base no texto hebraico mais próximo ao texto Massorético<sup>3</sup> do que ao da Septuaginta<sup>4</sup>. Há diversas hipóteses sobre a origem da tradução, mas a tese de ter sido escrita por judeus de língua siríaca e primeiros judeus convertidos é a mais aceita hoje pelos estudiosos. A tradução siríaca é conhecida pelo nome de *Peshitta*<sup>5</sup> e a noção de simplicidade contida nela se tornou importante também para a tradição exegeta dela derivada.

Guardada a devida proporção sobre pontos controversos, a propagação do siríaco se deveu pelo menos a dois fatores: a expansão do cristianismo no mundo de língua semita e o comércio na Rota da Seda, por vezes atividades combinadas. Um testemunho dessa expansão bastante notável é o texto bilíngue (chinês e siríaco) de Sian na China. O siríaco é atualmente a língua litúrgica de algumas comunidades cristãs, tais como: a Igreja Ortodoxa Siríaca, a Igreja Assíria do Oriente, a Igreja Siríaca Maronita, a Igreja Católica Caldeia, a Igreja Católica Siríaca e as várias igrejas dos cristãos siríacos na Índia.

Uma monografia sobre o ApSirDn se justifica, portanto, pela importância do siríaco para o cristianismo oriental e, mais especificamente, da permanência das características do Anticristo do ApSirDn como oponente escatológico na sua relação com Dn, além das evidências do amplo desenvolvimento da biografia do epítome da maldade humana nos apocalipses orientais.

---

<sup>3</sup>A Bíblia Hebraica moderna tem base no Texto Massorético (TM), que obedece à *Masorah*, conjunto de regras que define precisamente como os livros do cânone judaico devem ser escritos, vocalizados e entoados, geralmente por meio de marcações às margens dos textos. A versão mais conhecida corresponde ao Código de São Petersburgo, que data do início do século XI E.C.

<sup>4</sup>A Septuaginta é a versão grega mais antiga da Bíblia Hebraica e data dos séculos III-II A.E.C.

<sup>5</sup>O termo *Peshitta* é um derivado do siríaco *mappaqtâ pshîttâ* e significa, literalmente, “a versão simples”, que é a versão padrão da Bíblia Siríaca. O AT da *Peshitta* foi traduzido do hebraico provavelmente no século II E.C. O NT da *Peshitta*, que originalmente excluía os livros de 2Pd, 2Jo, 3Jo, Jd e Ap, tornou-se padrão no início do século V E.C.

## CAPÍTULO 1 – DEFININDO APOCALÍPTICA

A ruptura da velha ordem política e religiosa no período do judaísmo do Segundo Templo fomentou a criação de novas formas de literatura religiosa produzidas por novos tipos de líderes religiosos com outras mensagens sobre Deus, o mundo e a história. Assim, variadas formas de literatura revelatória (textos nos quais a mensagem revelada a partir do plano divino é dada a uma comunidade crente) floresceram no mundo helenístico e entre elas estão os apocalipses produzidos pelos judeus depois de 250 A.E.C. A palavra *apokálypsis*<sup>6</sup> vem do grego e significa, literalmente, descoberta, revelação, divulgação de fontes ocultas. O adjetivo “apocalíptico” foi popularmente associado com expectativas fanáticas milenaristas de alguns grupos que se utilizaram de passagens dos apocalipses canônicos de Dn e Ap. Em parte por isso, preconceitos foram estabelecidos contra a literatura apocalíptica e o seu estudo.

Escatologia e apocalíptica já foram usadas frequentemente como sinônimos, mas alguns estudiosos veem a apocalíptica como um tipo de escatologia. Escatologia é qualquer forma de crença sobre a natureza da história que interpreta o processo histórico à luz dos eventos finais. A Escatologia apocalíptica, entretanto, enfatiza uma visão determinista da história. Na escatologia apocalíptica, as últimas coisas são vistas em um modelo triplo de crise-julgamento-recompensa e a iminência deles pode ser discernida nos eventos do presente por meio da mensagem revelada nos livros sagrados (MCGGIN, 1994: 13).

No entanto, a maioria dos trabalhos da literatura apocalíptica judaica não foi designada como apocalipse na antiguidade. O uso do grego *apokálypsis* como uma “etiqueta de gênero” não foi atestado no período anterior ao cristianismo e Dn não foi designado como apocalipse no período helenístico. O primeiro trabalho apresentado como *apokálypsis* é o Ap no NT, e ainda não está claro se a palavra denotava uma classe especial de literatura ou se foi usada de uma forma mais geral para significar revelação (COLLINS, 1998: 3).

Desde a publicação de Friedrich Lücke, em 1832, foi feita referência a um *corpus* literário denominado “apocalíptico”. Uma análise sistemática de toda literatura considerada “apocalíptica”, seja pelos textos antigos ou pelos estudiosos modernos, foi empreendida pela *Society of Biblical Literature Genres Project*, tendo resultado em uma publicação nomeada *Semeia 14*<sup>7</sup>, em 1979. O propósito do *Semeia 14* foi dar uma precisão para a tradicional categoria “literatura apocalíptica”, mostrando sua extensão e seus limites, postulando os

---

<sup>6</sup>Substantivo nominativo feminino singular, originário da composição da preposição *apó* e do verbo *kalýpto*. (LIDDEL & SCOTT'S, 1993: 99).

<sup>7</sup>Há outras teorias sobre os apocalipses que discordam do *Semeia 14*. Autores como Ed Parish Sanders, Paolo Sacchi e K. Klaus são algumas referências de oposição.

traços compartilhados e os distintos de outras formas de literatura. Assim, um apocalipse foi definido pelo *Semeia 14* como:

um gênero de literatura de revelação com uma estrutura narrativa, na qual a revelação é mediada por um ser de outro mundo para um receptor humano, revelando uma realidade transcendente que é simultaneamente temporal, na medida em que prevê a salvação escatológica, e espacial, na medida em que envolve uma outra [realidade], o mundo sobrenatural (COLLINS, 1979: 9, tradução nossa).

O uso antigo do termo *apokálypsis* mostra que o gênero apocalíptico não é uma construção puramente moderna, mas também levanta a questão do *status* dos primeiros trabalhos (incluindo a maioria dos apocalipses judaicos) que não carregam esse título. A questão tem outro fator complicador: alguns desses apocalipses têm o caráter composto, bem como afinidades com mais de um gênero. Dn é um exemplo, pois justapõe historietas nos caps. 1-6 e visões nos 7-12. Por outro lado, a presença ou a ausência da palavra apocalipse no título não pode, em nenhum caso, ser entendida como um critério decisivo para a identificação de um gênero. A principal relevância é se um grupo de textos compartilha traços comuns que o distinguem de outras formas de literatura (COLLINS, 1998: 4). Por isso, baseado no projeto *Semeia 14*, os apocalipses foram classificados em dois subgêneros: apocalipses históricos e apocalipses de viagem ao além.

Os apocalipses históricos são caracterizados pela ausência de viagem ao além e pela inclusão da profecia *ex eventu*. A mais típica forma de revelação é a visão em sonho. O conteúdo inclui uma predição *ex eventu* sobre o curso da história, frequentemente dividido em um determinado número de períodos, seguidos por desventuras, desastres e revoltas, os quais são os sinais do fim, do julgamento e da salvação. A escatologia apocalíptica dos apocalipses históricos envolve especificamente a ressurreição dos mortos. Os apocalipses históricos estão usualmente relacionados a uma crise histórica<sup>8</sup> (COLLINS 1984: 109-110). Ademais, os apocalipses históricos foram vistos como literatura de consolação para os crentes perseguidos nos tempos de sujeição ao poder estrangeiro (MCGINN, 1994: 15).

Os apocalipses de viagem ao além reportam a viagem do visionário aos céus ou ao submundo. A viagem envolve tipicamente uma série numerada de céus (em textos judaicos e cristãos), visões da morada dos mortos e, frequentemente, a visão de Deus; os anjos servem como guias e intérpretes na viagem. As raízes desse gênero podem ser encontradas nos relatos de sonhos do Antigo Oriente Próximo, onde as viagens em sonho para o submundo são tão

---

<sup>8</sup>Por exemplo, a perseguição na era dos Macabeus ou a queda de Jerusalém. Dn 7-12; 1En 83-90; 4Esd; 2Br.

antigas quanto a epopeia de *Gilgamesh*. Relatos de viagens ao além também foram largamente conhecidos no mundo greco-romano e na literatura persa (COLLINS, 1984: 115).

Os quase quinze apocalipses judaicos do período de 250 A.E.C. até 150 E.C. são todos revelações mediadas nas quais a mensagem é comunicada ao humano vidente por uma figura celestial – usualmente um anjo. Os apocalipses judaicos também compartilham outra forma de mediação na qual são todos pseudônimos, isto é, são atribuídos a antigos sábios ou heróis bíblicos como Enoc, Esdras, Abraão e Daniel. Essa dupla mediação expõe duas das mais importantes dimensões da mentalidade apocalíptica. A primeira é sobre a importância da transcendência divina: o Deus dos apocalipses é, paradoxalmente, um pai longínquo, mas, ao mesmo tempo, mais próximo que o Deus dos profetas. Ele é mais distante porque não pode ser diretamente alcançado – somente por espíritos intermediários, seus mensageiros angélicos. Ao mesmo tempo, ele está mais próximo, pelo menos dos videntes, para que eles alcancem o que nenhum dos outros líderes religiosos alcançou: ascender aos céus (MCGINN, 1994: 12).

Os apocalipses se apropriaram de variadas fontes e tradições, mas o novo produto foi mais do que a soma das partes, a soma das fontes; ou seja, as matrizes (oráculos; profecias pré-exílio; elementos babilônicos, persas e helenísticos) se interpenetraram e em circunstâncias específicas os apocalipses foram produzidos.

A matriz histórica e social dos oráculos tem afinidades significativas com alguns dos apocalipses tardios. O senso de alienação da ordem do presente nos oráculos é fundamental especialmente para os apocalipses históricos. Entre a tradição profética e os apocalipses também houve uma continuidade significativa, especialmente no uso do imaginário mitológico – que tem amplos antecedentes na Bíblia – uma vez que a profecia pós-exílio inegavelmente supriu-os com alguns códigos e matérias-primas. Todavia, mesmo que a profecia compartilhe algumas características com os apocalipses, falta-lhe a estrutura genérica do pensamento apocalíptico (COLLINS, 1998: 24-25).

A questão que pode ser respondida é se os primeiros apocalipses foram escritos na diáspora oriental, uma vez que essa possibilidade não pode ser verificada nem descartada de forma definitiva no presente. Portanto, cabe questionar qual extensão dos “códigos e matérias-primas” dos apocalipses é babilônica em sua origem. Não se pode argumentar que o material babilônico proveu a matriz completa ou suficiente para o gênero apocalíptico. A “matéria-prima” babilônica deve ser vista como um fator de contribuição significativo, especialmente na medida em que a revelação apocalíptica se assemelha à adivinhação na decodificação de sinais misteriosos (COLLINS, 1998: 26-28).

O peso da influência persa sobre os apocalipses foi largamente discutido em grande parte do século XX, entretanto os estudiosos se tornaram reticentes sobre o grau dessa influência pela dificuldade notória de datar a “matéria-prima” persa<sup>9</sup>. O *Bahman Yasht*, por exemplo, contém todas as características de um apocalipse histórico, pois ele combina a forma apocalíptica de revelação com a periodização elaborada da história e com a escatologia. Logo, não há dúvida de que a periodização e a sucessão dos milênios, subordinada a um determinismo, é uma característica integral da teologia persa. O *Bundahisn*<sup>10</sup>, por sua vez, contém uma narrativa de ressurreição e purificação do mundo por meio do fogo. Entretanto, mesmo se os textos persas pudessem ser seguramente datados como pertencentes ao período helenístico, o gênero apocalíptico judaico não pode ser considerado uma simples cópia, uma vez que há uma adaptação importante: o monoteísmo (COLLINS, 1998: 29-33).

Como salientado acima, nem a “matéria-prima” babilônica nem a persa pode ser concebida como matriz exclusiva da apocalíptica judaica. Houve uma interpenetração de algumas ideias babilônicas e persas e, de todo modo, elas circulavam livremente no mundo helenístico. O interesse no julgamento dos mortos é um dos motivos que distingue claramente os apocalipses judaicos da tradição bíblica. É notável também que a crença na vida após a morte tenha sido largamente difundida no período helenístico em muitas formas, desde a adaptação de Platão dos mitos órficos às noções populares de imortalidade astral (COLLINS, 1998: 33-35).

O período helenístico trouxe fatores muito importantes. Em primeiro lugar, a conquista de Alexandre transformou o Oriente Próximo e o entrelaçamento das cidades helenísticas facilitou a difusão dessas ideias. Muitas das mais proeminentes características dos apocalipses (pseudepigrafia, periodização da história, profecia *ex eventu*, viagens ao além, julgamento dos mortos etc.) envolvem a transformação da tradição bíblica no contato com novas cosmovisões. Em segundo lugar, o alcance dessas ideias modificou a política e a sociedade no Oriente Próximo, pois os judeus perderam seus próprios reis no período do exílio babilônico; os egípcios e os babilônios também perderam seus reis na nova

---

<sup>9</sup>Os principais escritos do Zoroastrismo (Avesta, Gathas, *Bahman Yasht*, *Bundahisn*) pertencem a diversos períodos da dinastia Sassânida (221-642 E.C.). A maioria desse material antigo está preservada em livros do século IX escritos em *pahlavi*. A dificuldade está em determinar o quanto essa literatura em *pahlavi* preserva material de antes da era comum. Outro testemunho do pensamento apocalíptico persa que pode ser datado antes da era comum é o Oráculo de Histaspes (do I ou II século A.E.C.), que não é um apocalipse na forma, entretanto traz evidências importantes da escatologia persa.

<sup>10</sup>Não é certo que o completo esquema da história e escatologia encontrado no *Bundahisn* já estivesse totalmente desenvolvido no período helenístico.

configuração política. Circunstâncias similares produziram efeitos parecidos em tradições com semelhanças consideráveis (COLLINS, 1998: 36-37).

Em alguns momentos da história, “apocalípticos” convocaram seus seguidores a pegar em armas para lutarem com Deus e sua hoste angélica contra as forças do mal, tanto para derrubar do poder os tiranos quanto para defender os reinos de Deus ameaçados contra a investida final do mal (MCGINN, 1994: 16).

Um movimento pode ser considerado razoavelmente apocalíptico se ele compartilha da estrutura conceitual do gênero, endossando a visão de mundo na qual a revelação sobrenatural, o reino celestial e o julgamento escatológico sejam partes essenciais. Se a palavra “apocalípticismo” é usada para significar a ideologia do movimento que compartilha a estrutura conceitual dos apocalipses, então é reconhecido que pode haver diferentes tipos de movimentos apocalípticos como há diferentes tipos de apocalipses (COLLINS, 1998: 13).

Não há fundamento para a afirmação de que toda a literatura apocalíptica foi produzida por um único movimento social. Existem apocalipses que não são o produto de um “movimento social”, como igualmente existem movimentos, a exemplo da comunidade de Qumran e o cristianismo primitivo (antes do ano 70 E.C.), que não produziram apocalipses, todavia são considerados com apocalípticos (COLLINS, 1998: 13). Logo, é enganoso falar de um “movimento apocalíptico” como se ele fosse um fenômeno único e unificado. Apocalípticismo é um movimento histórico e se refere a um universo simbólico no qual o movimento apocalíptico codifica sua identidade e sua interpretação da realidade. Nele, os crentes têm uma estrutura de significado já pronta por meio da qual podem lidar com as crises, o mal e a ausência de significado que eles encontram no mundo que os rodeia (MCGINN, 1994: 16).

As esperanças judaicas pela vinda de um governo messiânico, a memória sobre os perseguidores do passado e o medo de tiranos piores no futuro trouxeram um novo significado ao século III A.E.C., era na qual nasceram os apocalipses escatológicos. Eles também constituíram parte importante da matriz do cristianismo primitivo, de modo que o Messias esperado dos apocalipses judaicos transformou-se no Cristo; e as crenças – desde o oponente escatológico ao Cristo – beberam nas tradições judaicas sobre os adversários apocalípticos messiânicos, dando fundamentação à lenda do Anticristo.

Por fim, o gênero literário do apocalipse não é uma entidade autossuficiente e isolada. A estrutura conceitual indicada pelo gênero, que enfatiza o mundo sobrenatural e o juízo final,

também pode ser encontrada em narrativas não revelatórias<sup>11</sup> e que, portanto, não são tecnicamente apocalipses. Embora muitos estudiosos tenham trabalhado intensivamente sobre quase todos os aspectos da origem do gênero apocalíptico, muitas disputas ainda permanecem. As considerações aqui expostas trazem apenas um recorte sobre a apocalíptica para uma melhor compreensão do tema do Anticristo.

---

<sup>11</sup>Collins (1998: 9) cita, por exemplo, o Rolo da Guerra dos MMM.



## CAPÍTULO 2 – OS APOCALIPSES

### 2.1. O APOCALIPSE CANÔNICO DE DANIEL

Nem todos os leitores modernos se sentirão confortáveis ao lerem um apocalipse, um texto que, de acordo com a sua compreensão, é esotérico. O fato de que, no mundo moderno, apocalipses tenham sido apropriados por movimentos extremistas não torna a literatura apocalíptica mais cativante. Entretanto, um livro como Dn deve ser lido em seus próprios termos, livre de preconceitos.

Não há nada apocalíptico nos caps. 1-6 de Dn, pois eles são historietas de corte<sup>12</sup>: Daniel e seus três amigos a serviço de Nabucodonosor, o sonho de Nabucodonosor, a estátua composta de elementos diversos, a adoração da estátua de ouro e os três amigos de Daniel na fornalha, a loucura de Nabucodonosor, o festim de Baltazar e Daniel na cova dos leões. Os caps. 7-14 contêm as visões reveladas a Daniel: as quatro feras, o bode e o carneiro, as setenta semanas, a grande visão do tempo da cólera e do tempo do fim. Daniel, supostamente escrevendo no século VI A.E.C., descreve o futuro dos impérios da Babilônia, Média, Pérsia e de Alexandre e dos diádocos. Cada um destes é mau, mas o último é o pior. O décimo primeiro chifre da besta, uma figura bastante frequente nesse livro (Dn 7:23-27; 8:9-14; 9:27-28; 11:21-12:45), é retratado em tantos detalhes que não há dúvida de que o escritor está descrevendo Antíoco IV Epífanes. O livro termina com o julgamento, anuncia o despertar dos mortos (Dn 12:2) para uma vida ou para o opróbrio eterno e promete que Daniel também estará na ressurreição<sup>13</sup>.

Muito perturbado com o que viu em seu sonho (Dn 2:1; 4:5), Daniel, cuja capacidade de interpretar os sonhos dos outros o distingue nos capítulos 1-6, tem necessidade de um intérprete nos caps. 7-14. A interpretação de Gabriel do reinado de Antíoco, em Dn 8:23-25, é um bom exemplo da profecia *ex eventu*.

O começo do livro está em hebraico, mas no cap. 2:4b muda bruscamente para o aramaico até o fim do cap. 7:28, e retorna para o hebraico. Diversas explicações foram propostas para esta dualidade na língua, todavia nenhuma foi ainda comprovada e amplamente aceita (JERUSALÉM, 1985:1244).

---

<sup>12</sup>Historietas de corte são uma categoria baseada mais no cenário do que na forma ou conteúdo e é compatível com vários gêneros (novela, lenda etc.). Historietas de corte do Antigo Oriente Próximo têm, entretanto, roteiros estereotipados (COLLINS, 1984: 106).

<sup>13</sup>Ap 20:13 desenvolve a ideia de ressurreição geral, que, em Dn 12:3, não abrangia toda a coletividade (“muitos”, não todos).

Sobre a autoria do livro, muito já foi discutido. As historietas de corte de Dn (caps. 1-6) foram localizadas na Babilônia e alguns estudiosos notaram a proeminência da erudição babilônica em partes de 1En. Por isso, Collins (1998, 26) entende que a possibilidade de essa literatura ser originária da diáspora oriental não pode ser completamente desconsiderada. Por outro lado, certos sinais – o ambiente neobabilônico é descrito com termos de origem persa e até mesmo os instrumentos da orquestra de Nabucodonosor possuem os nomes transcritos do grego – mostram que o autor está muito longe dos acontecimentos (JERUSALÉM, 1985: 1245). O autor utilizou tradições, orais ou escritas, que muito provavelmente circularam de forma independente, possivelmente em coleções menores em primeiro lugar, antes de serem adicionadas às visões, possivelmente pelos mesmos círculos que compuseram as visões. Os MMM contêm fragmentos de um ciclo de Daniel que tem semelhanças com o livro canônico. O autor, ou suas fontes, apresentou como herói dessas histórias piedosas certo Daniel (ou *Dan'el*) que em Ez 14:14-20 e 28:3 é citado como justo e sábio dos tempos antigos e que é também mencionado nos poemas de *Râs Shamra*, escritos no século XIV A.E.C. (JERUSALÉM, 1985: 1245).

Já a respeito dos caps. 7-12, para Henze (2010, 482), o narrador bíblico é bastante explícito sobre quando foram compostos. No centro de sua atenção encontra-se Antíoco IV Epífanes (175-164 A.E.C.), o rei selêucida que aparece em Dn ou como o pequeno chifre (Dn 7:8, 11; 8:9-12, 22-25), ou simplesmente como uma pessoa desprezível (Dn 11:21). O cap. 11 é um testemunho das guerras entre selêucidas e lágidas e tal relato não se parece com as profecias do AT, pois, apesar do estilo profético, fala de acontecimentos já ocorridos. O livro teria sido composto, portanto, durante a perseguição de Antíoco IV Epífanes e antes de sua morte<sup>14</sup>, antes mesmo da vitória da revolta dos Macabeus entre 167-164 A.E.C.

Essa data tão recente do livro explica sua posição na Bíblia Hebraica, visto que foi admitido após a fixação do cânone dos Profetas e foi colocado, entre Ester e Esdras, no grupo heterogêneo dos “outros escritos”, que forma a última parte do cânone hebraico. As Bíblias grega e latina colocam Dn entre os profetas e lhe acrescentam algumas partes deuterocanônicas: o salmo de Azarias e o cântico dos três jovens, a história de Suzana e as histórias de Bel e a serpente sagrada.

---

<sup>14</sup>Mas o autor erra em sua previsão da morte do tirano em 164 A.E.C. (ver também Dn 11:45), quando afirma que Antíoco não morreu por mãos humanas (Dn 8:25; uma alusão a Zc4:6). Tal erro é útil para o intérprete moderno, uma vez que mostra que a visão foi escrita enquanto Antíoco ainda estava vivo (Henze, 2010: 15).

De acordo com Klaus Koch<sup>15</sup>, as convenções que governaram a interpretação de alguns símbolos presentes em Dn são, entre judeus e cristãos do período intertestamentário, o elemento principal da canonização do livro por ambas as comunidades (KOCH, 2001: 421). É pouco provável, em virtude dessas dissonâncias, que Dn tenha sido escrito por um único autor e em um só tempo. Entretanto, é notável a argumentação de Henry Rowley (1980, 50) a favor da unidade de composição do livro.

Os estudiosos assumem, sobre o contexto babilônico descrito em Dn, que o rei da versão original da história não foi Nabucodonosor, mas Nabonido (556-539 A.E.C.), rei neobabilônico e pai de Belsazar (o autor de Dn erroneamente afirma que Belsazar é o filho do rei Nabucodonosor). Nabonido passou dez anos em Teima, um oásis na península arábica, enquanto seu filho Belsazar atuou como regente. Henze (2010, 8) afirma que essa hipótese foi então corroborada com a descoberta da “Oração de Nabonido” (4Q242), um texto fragmentário dos MMM.

Acerca de Dario, o “Medo”, não há evidências de sua existência, porque o rei persa que derrotou Nabonido foi Ciro, o “Grande” (560-530 A.E.C.), sendo este sucedido por seu filho Cambises II (530-522 A.E.C.). Então, posteriormente, um Dario sucedeu Cambises e foi rei da Pérsia 522-486 A.E.C. O historiador grego Heródoto<sup>16</sup> relata que Dario dividiu o Império Persa em vinte províncias e impôs-lhes tributos.

No período helenístico, em Dn 11:5-20, o intérprete se volta para o tempo entre a morte de Alexandre (323 A.E.C.) e o reinado de Antíoco IV. O período helenístico começou no Mediterrâneo oriental pelas vitórias de Alexandre, o “Grande”, sobre o Império Persa, entre 334 e 331 A.E.C. O poder macedônico estendeu-se do Adriático e da Cirenaica até a Índia e a Sogdiana, um vasto império que, depois da morte precoce de Alexandre, foi disputado por seus generais até que se estabelecessem no poder três dinastias helenísticas: os antigônidas, na Macedônia; os selêucidas, na Síria e na Babilônia e em terras mais ao Oriente; e os lágidas, no Egito, além de outros reinos menores independentes (GRANT, 1982: 4-9). A helenização dos antigos domínios macedônicos aconteceu de forma diferente na Judeia, território judaico que foi anexado pelos lágidas, passou posteriormente ao domínio selêucida e, por fim, alcançou sua independência em 164 A.E.C. A história da Palestina desenrolou-se entre idas e vindas de 150 anos no meio das lutas entre as dinastias gregas pelo espólio de Alexandre.

---

<sup>15</sup>Para Koch (2001), esses elementos são a identificação do quarto império com Roma, a leitura de um Anticristo em lugar de Antíoco IV Epífanes, a humanização da figura messiânica e de seus santos e a contagem do tempo em associação ou com a vida de Jesus, ou com a destruição do templo.

<sup>16</sup>Heródoto 3.89-90; Dn 6:1; Est1:1, 8:9.

Henze (2010, 19) elucida as referências históricas no cap. 11 de Dn. O rei do sul em Dn 11:5 representa Ptolomeu I Soter (323-285 A.E.C.), fundador de uma nova dinastia no Egito. Outro dos oficiais de Alexandre, Seleuco Nicator I (358-281 A.E.C.), fundou o reino Selêucida. A aliança em Dn 11:6 refere-se a Ptolomeu II, que casou sua filha Berenice com Antíoco II. No entanto, Berenice e seu filho foram posteriormente assassinados. Dn 11:7-9 conta a história do irmão de Berenice, Ptolomeu III Euergetes (246-221 A.E.C.), que lançou várias campanhas contra os selêucidas. Já em Dn 11:10-13, são mencionados os filhos de Seleuco II: Seleuco III (227-223 A.E.C.) e Antíoco III, o “Grande” (223-187 A.E.C.). Ptolomeu IV Filopator (221-203 A.E.C.) recapturou o território selêucida em 219 A.E.C. Dn 11:15-19 relata como em 200 A.E.C. Antíoco III<sup>17</sup> lançou uma campanha contra o Egito e foi capaz de capturar a Judeia, tomando, então, o controle de territórios na Ásia Menor.

O autor de 2Mc 4:13<sup>18</sup> utiliza a oposição judaísmo e helenismo para designar, por causa da perseguição de Antíoco IV Epífanes, as comunidades judaicas que passaram a integrar oficialmente os reinos gregos, de um lado, e, de outro, um clima de “tendências helenizantes” negativamente concebidas pela maioria dos judeus (HENGEL, 1974: 1). O conflito cultural resultou em um confronto armado entre 167 e 164 A.E.C., quando os judeus palestinos revoltaram-se contra Antíoco IV Epífanes devido à sua perseguição contra as práticas religiosas judaicas. Entretanto, Hengel (1974, 12) argumenta que, antes da incompatibilidade nas relações entre judaísmo e helenismo na Judeia, houve um significativo intercâmbio entre as culturas.

Desde o Iluminismo, existe certo consenso na historiografia quanto à categoria pseudepigráfica e à datação de Dn. Ocorreu uma mudança na perspectiva acadêmica que tomava Dn como um manual de história e passou, com algumas dificuldades, a trabalhar a ideia de que o livro demonstrava os medos e as esperanças de judeus do período helenístico. Uriel da Costa foi um precursor da abordagem crítica de Dn no século XVII. No século XIX, houve muitas posições controversas, arrefecidas diante do comentário influente de James Montgomery<sup>19</sup>, publicado em 1927, até hoje muito citado.

A descoberta dos MMM recuou, por um milênio, a datação de testemunhos de Dn, porque oito fragmentos foram encontrados. Há casos em que os pergaminhos em bom estado

---

<sup>17</sup>Antíoco III morreu em 187 A.E.C.

<sup>18</sup>1Mc possivelmente foi escrito por um judeu palestino a partir do ano 134 A.E.C., no começo do governo de João Hircano, porém antes da tomada de Jerusalém por Pompeu, em 63 A.E.C. 2Mc não dá continuidade a 1Mc, mas narra os acontecimentos desde o fim do reinado de Seleuco IV até a derrota de Nicanor, antes da morte de Judas Macabeu. Acredita-se que 1Mc foi originalmente escrito em hebraico, mas as cópias que temos estão em grego.

<sup>19</sup>Montgomery considera Grócio o “pai da interpretação moderna de Daniel”.

permitem “corrigir” o texto até então conhecido<sup>20</sup>. Noutros casos, o mérito das leituras variantes é difícil de decidir, pois os MMM não estão livres de adições de escribas e de erros dos copistas (MALUF, 2009: 46). Para além dos MMM são encontradas versões em vários idiomas. As versões gregas seguem duas tradições textuais: a da Septuaginta (LXX) e a de Teodociação<sup>21</sup> (Th). A versão grega inclui seções que não foram encontradas no texto hebraico e aramaico, mas estão incluídas na Bíblia Católica: duas longas orações<sup>22</sup> acrescentadas no capítulo 3 e as histórias de Suzana e de Bel e o Dragão. Na Antiguidade Tardia, a tradução da LXX foi substituída pela tradução de Th (MALUF, 2009: 47).

Portanto, vê-se o quanto Dn é popular e bastante influente no judaísmo e no cristianismo primitivo, apesar de sua natureza “esotérica”, ou, talvez, justamente por causa dela. Alusões e citações a Dn perpassam Josefo, o NT, Justino, Orígenes, Eusébio, Jerônimo e outros pais da Igreja.

## 2.2. O APOCALIPSE SIRÍACO DE DANIEL

A formação anterior da área mediterrânea e do Oriente Médio foi desfeita no século VII da era comum, pois novos personagens apareceram no cenário antes dominado por gregos, romanos e persas: os árabes. Antes do século VII E.C., os cristãos bizantinos<sup>23</sup> enfrentaram grandes dificuldades (como quando guerrearam contra os persas e os hunos) e esses desastres militares intrigaram os bizantinos. Até mesmo Procópio<sup>24</sup> foi forçado a reconhecer que era incapaz de explicar a queda de Antioquia para os persas em 540 E.C. Nessa mesma circunstância, a peste bubônica em 542 E.C. também foi um fator de mudança e grandes preocupações (OLSTER, 2003).

Entretanto, a dimensão dessas derrotas e desastres foi menor que as do século VII, pois além das dificuldades econômicas no Império Bizantino, o episódio mais importante – pelo

---

<sup>20</sup> Não pretendo aqui negar a historicidade das apropriações do texto de Dn, sua ressignificação ao longo do tempo.

<sup>21</sup> Teodociação foi um judeu que traduziu o VT do hebraico para o grego e provavelmente trabalhou em Éfeso em 150 E.C. Se ele estava revisando a Septuaginta, ou se estava fazendo uma nova tradução a partir de manuscritos hebraicos que representavam uma tradição paralela ainda é debatido. A tradução de Th foi tão amplamente copiada na igreja cristã tanto que sua versão de Dn praticamente substituiu a versão da Septuaginta e tal preferência é citada por Jerônimo no seu prefácio a Dn. Orígenes deu à Septuaginta um lugar em sua *Hexapla*, mas um exame de suas citações prova que ele cita quase sempre de acordo com Th. Em *Contra as Heresias* 3.21.1, Irineu também cita Th. Além disso, a versão de Th de Dn está mais próxima ao Texto Massorético.

<sup>22</sup> O Cântico de Azarias na fornalha e o Cântico dos Três Jovens, inseridos no capítulo 3 a partir de 3:24.

<sup>23</sup> As pessoas que viviam no “Império Bizantino” nunca usaram a palavra “bizantino”. Eles denominavam a si mesmos como romanos e o nome “Império Bizantino” é, na verdade, um insulto. Essa nomenclatura foi popularizada por eruditos franceses, como Montesquieu, que consideravam o Império em Constantinopla corrupto e decadente. Nas províncias próximas a Constantinopla, a língua grega predominava sobre o latim e os cidadãos de fala grega se autodenominavam “*romaioi*”.

<sup>24</sup> Procópio. *História das Guerras*. Vol. II. Livro 1. 4-5.

seu impacto na literatura apocalíptica – foi, sem dúvida, a guerra de Heráclio contra o Império Sassânida. No início da segunda década do século VII E.C., a conquista persa havia se estendido para todo o Levante. Os bizantinos foram capazes de retirar os persas de Cesareia, mas fracassaram em sua ofensiva contra a Armênia e a Síria. Em 614 E.C., Jerusalém caiu nas mãos do inimigo, que tomou a Santa Cruz e a levou para sua capital, Ctesiphon. Em 617 E.C., os persas atingiram o Bósforo, e em 619 E.C., conquistaram o Egito (UBIERNA, 2008).

Os acontecimentos da guerra persa, que terminou com o retorno triunfal de Heráclio com a Santa Cruz, provocaram um forte impacto em todo o território onde as operações ocorreram. Tal impacto e suas consequências foram sentidos ao longo dos séculos VII e VIII E.C. A partir daí, um grande número de tendências, que haviam começado a ser delineadas muito tempo atrás, atingiu sua realização nesse período. As cidades foram abandonadas ou reduzidas em tamanho, a sociedade tornou-se mais rural e as vilas e os mercados tornaram-se protegidos por castelos (PALMER, 1993: xix-xxvii).

Todavia, não foi apenas o inimigo militar que atacou as muralhas de Bizâncio no século VII E.C.; a contenda interna religiosa também foi uma praga entre eles. Desejando transmitir uma aparência de acordo e uniformidade do credo para o seu reino dividido pela guerra, o imperador Heráclio e o patriarca Siergo tentaram impor uma unidade. Isso deslocou a lealdade de algumas províncias e produziu um debate furioso de mais de meio século (especialmente de 630 a 680 E.C.) e resultou numa enxurrada de sínodos (PALMER, 1993: xix-xxvii).

Em resumo, as calamidades desse tempo trouxeram diversas mudanças na configuração das fronteiras, da política, das doutrinas cristãs, da literatura etc. Desse modo, as guerras bizantinas começaram a ser cada vez mais imbuídas de um significado religioso. É certo que, com os hunos, os ávaros, os persas e, posteriormente, os árabes nas muralhas de Constantinopla, os bizantinos perceberam-se a si mesmos não mais como cidadãos de um império do mundo, mas como povo escolhido rodeado por nações pagãs hostis (PALMER, 1993: xix-xxvii).

A partir do século VII E.C., essa identificação da guerra ou da perseguição como uma oposição entre cristãos e pagãos em vez de romanos e bárbaros intensificou-se e a guerra tornou-se cada vez mais associada ao exercício dos cristãos do que ao exercício do poder romano. Logo, diante desse contexto de invasões e conflitos, o século VII E.C. se colocou como o período formativo da apocalíptica, e dele até o século IX E.C. se constituiu a era de

ouro dos apocalipses bizantinos quando então os textos formativos e os modelos foram criados (OLSTER, 2003).

É nesse contexto da primeira metade do século VII E.C. que *A Revelação de Daniel, o profeta, na terra da Pérsia e de Elam*, ou simplesmente, o *Apocalipse Siríaco de Daniel* foi provavelmente escrito dentro do Império Bizantino por algum cristão siríaco e melquita. O manuscrito – MS Syr 42 da Universidade de Harvard – editado, publicado e traduzido por Slabczyk (2000) para o esperanto, sob o título *Apokalipso de Danielo Profeto en la Lando Persio kaj Elamo*, foi posteriormente publicado por Henze (2001) em edição crítica de língua inglesa.

Como sugerido pelo título, o ApSirDn tem uma clara relação com Dn, pois também tem um personagem principal chamado Daniel que retoma algumas das mais importantes visões do personagem bíblico. Ademais, diferentemente da maioria da literatura pseudepigráfica daniélica tardia, o ApSirDn preservou duas partes como as do livro canônico. A primeira parte (caps. 1-13) é narrativa, escrita em prosa, em que Daniel conta, em primeira pessoa, os acontecimentos da sua trajetória da Babilônia até a Pérsia. A segunda parte (caps. 14-40) está escrita em verso e trata das visões escatológicas de Daniel.

A narrativa do ApSirDn inicia-se com a afirmação de Daniel de que as profecias relatadas nesse texto foram reveladas pelo Espírito Santo e que elas dão continuidade às que ele teve durante o reinado de Nabucodonosor, rei da Babilônia. Daniel descreve a pilhagem de Nabucodonosor aos tesouros do Templo de Salomão e relembra algumas visões presentes em Dn. O texto do ApSirDn prossegue relatando a conquista da Babilônia por Ciro e o assassinato de Ciro por Gaumata, o “Mago”<sup>25</sup>, que posteriormente também é assassinado por seus nobres.

Dario assume, então, o trono da Pérsia e obriga Daniel a revelar o lugar onde estavam os tesouros do Templo. Como castigo pela pretensão de tomar posse do tesouro, um anjo tira a visão de Dario e lhe revela que, para ter a cura, o rei deveria ir a Jerusalém e adorar no Templo do Senhor. Dario e Daniel vão a Jerusalém, onde Dario é batizado no tanque de Siloé e, curado, adora a Deus.

---

<sup>25</sup>Segundo Joseph Campbell (2008: 184), enquanto Cambises, filho de Ciro, estava no Egito, ele mandou matar o seu irmão Esmerdis. O assassinato foi mantido em segredo e um sacerdote-mago chamado Gaumata, que se parecia com o irmão assassinado, assumiu o seu papel e incitou uma revolta em 522 A.E.C. Também Heródoto (Histórias 3.67) menciona esse acontecimento que foi confirmado pela descoberta da inscrição em Behistun. A inscrição, localizada no Irã, contém uma declaração de Dario I da Pérsia acerca de como o deus supremo *Ahuramazda* o escolheu para destronar um usurpador chamado Gaumata. Em 1598, o britânico Robert Sherley avistou a inscrição durante uma missão diplomática. Em 1835, Sir Henry Rawlinson começou a estudá-la. O monumento também sofreu avarias durante a Segunda Guerra Mundial, quando soldados usavam-no como alvo na prática do tiro.

Tal trecho do ApSirDn, relatando a visita de Dario a Jerusalém, é provavelmente um eco da “invenção” de Josefo na qual Alexandre, o “Grande”, passou pela Palestina e visitou Jerusalém. Segundo Josefo, Alexandre ainda pôde ter contato com o livro de Dn e se mostrou contente com o conteúdo<sup>26</sup>. O episódio narrado por Josefo é falso, mas não deixa de evidenciar a visão dos judeus em relação aos reis gentios. Os judeus carregavam uma esperança de conversão desses reis, não ao judaísmo em todas as suas práticas, mas de uma veneração ao Deus Altíssimo (COLLINS, 2001: 11, v.1). Além disso, o trecho do ApSirDn referente à cegueira de Dario parece retomar o tema presente em Dn 4:33 e 36 no qual um rei arrogante, Nabucodonosor, desobedece a Deus e recebe um castigo físico.

Aqui se inicia a segunda parte do ApSirDn. Escrita em versos, ela é composta na terceira pessoa e trata das visões escatológicas de Daniel.

A revolta do “Povo do Norte” marca o início da seção escatológica no ApSirDn. Essa rebelião é acompanhada por vários sinais de grande calamidade: terremotos, inundações, a lua coberta de sangue, o sol sem sua luz, as estrelas sem brilho etc. Essa desordem na natureza é seguida de uma intensa corrupção moral: filho contra pai, irmão contra irmão, reino contra reino, nação contra nação<sup>27</sup>.

O texto do ApSirDn prossegue narrando o nascimento de uma criança da tribo de Levi que é o próprio Anticristo. Ele seduz os habitantes do mundo por meio de milagres e sinais e persegue os cristãos. Em conjunto com o Anticristo, uma multidão de Agogitas e Magogitas toma o controle do mundo. Os anjos o atingem com uma espada de fogo dividindo-o em duas partes que são lançadas no mar.

Em seguida, Adonai *Zebaoth* desce em majestade e poder numa carruagem de água benta junto aos seus anjos de guerra. Cristo, o Messias, aparece também em grande glória como um guerreiro preparado para a batalha acompanhado dos retos e justos. Então, o grande Messias senta-se no trono dos justos na Nova Jerusalém para julgar e os incircuncisos e os impuros não entram nela. Ao final do ApSirDn, há uma adição tardia na qual o autor pede para ficar à direita de Cristo entre os santos e seus amigos. O autor conclui dizendo que ali acaba a assombrosa revelação ao profeta Daniel na terra da Pérsia e Elam.

No ApSirDn ecoam várias tradições de outros textos tanto judaicos quanto cristãos, pois essas tradições continuaram a exercer influência na literatura siríaca até o período da invasão islâmica (BROCK, 1979). A literatura siríaca foi influenciada pela tradição judaica tanto pela *Peshitta* quanto pela pseudepigrafia e literatura apócrifa. Nesse contexto, a tradução

---

<sup>26</sup>Josefo. *Antigüidades Judaicas* 11.329-340.

<sup>27</sup>Eco de Mt 10:21.



de Henze do ApSirDn, segundo Brock (2005), obscurece certo número de palavras e características provenientes da literatura *Hekhalot*<sup>28</sup> e do *Targum* da Palestina<sup>29</sup>, por exemplo. Além da carruagem de água benta<sup>30</sup> do cap. 28, o cap. 39 descreve muralhas de fogo pelas quais os justos passarão sem dificuldades porque o fogo será como orvalho e as faíscas se transformarão em água benta. O fogo que se transmuda em orvalho lembra, segundo Golitzin (2011, 71-72), o episódio dos três jovens na fogueira em Dn, pois o fogo, de acordo com uma versão da Septuaginta, se transformou em “vento úmido”. A relação da água batismal ou benta com o fogo divino é parte de uma associação cristã siríaca, uma antiga tradição de que as águas do Jordão se transformaram em chamas no batismo de Cristo (BROCK, 1979: 12).

Henze assume que o autor conhece o Ap e compara várias passagens do ApSirDn ao Ap. Entretanto, os apocalipses bizantinos tiveram como fonte de inspiração maior as profecias de Daniel sobre as setenta semanas e os quatro impérios mundiais e as profecias de Ez sobre Gog e Magog em vez do Ap. Isso não significa que os bizantinos não tivessem conhecimento do Ap, mas eles tinham certas suspeitas em relação à sua autoria (OLSTER, 2003: 256). Desse modo, para Brock (2005), parece mais incerto ainda afirmar que o autor do ApSirDn tenha utilizado passagens do Ap para compor seu texto.

Os apocalipses bizantinos demonstram grande sofisticação literária ao incorporarem, com frequência, elementos de outros gêneros, como homilias e literatura hagiográfica. A imagem dos “Portões do Norte” é um tópico bem conhecido da *Lenda de Alexandre, o Grande*<sup>31</sup> e esta, provavelmente, interferiu na literatura apocalíptica siríaca do século VII E.C. (HENZE, 2001: 13). De acordo com a narrativa popular, Alexandre construiu uma muralha ou um portão no Cáucaso para evitar que as nações de Gog e Magog assolassem a terra antes do

---

<sup>28</sup>Textos associados às revelações sobre segredos cósmicos e viagens ao além, que detalham as maneiras e práticas pelas quais aquelas revelações podiam ser obtidas e passaram a ser conhecidos como *hekhalot* ou *ma'aseh merkabah*. Desenvolvendo-se a partir das visões do primeiro capítulo de Ez, o misticismo *hekhalot* permeia a pseudepigrafia intertestamentária. Também está representado em escritos rabínicos. O tema central é a descrição da jornada mística do visionário através dos vários palácios celestiais até encontrar a visão final do trono-carruagem de Deus. Logo, *Hekhal* (pl. *hekhalot*) significa ‘palácio’ ou ‘santuário’ através do qual o místico precisa passar em sua jornada para a visualização do trono divino. *Merkabah* refere-se ao “trono-carruagem de Deus” conforme descrito em Ez. Definição segundo Ramos (2008).

<sup>29</sup>A partir da época do exílio na Babilônia (século VI A.E.C.), o aramaico, então língua internacional das chancelarias, superou o hebraico no uso corrente entre os judeus. O Targum (no plural *targumim*) é denominação das traduções, paráfrases e comentários em aramaico da Bíblia Hebraica. O Targum Palestinense do Pentateuco é formado pelos textos do targum Pseudo-Jônatas, Targum Fragmentário, fragmentos do Cairo e *Codex Neophyti* (Barrera, 1995: 387).

<sup>30</sup>Do siríaco *mrkbt' dmy qdys'*. Uma expressão atestada somente em Nm 5:17 cf. Henze (2001, 101, nota 178).

<sup>31</sup>Texto da primeira metade do século VII E.C., a *Lenda de Alexandre* se baseia em tradições lendárias acerca da vida do conquistador macedônio, cujos exemplares mais célebres são as diversas versões e recensões do *Romance de Alexandre*. É, no entanto, um texto intrinsecamente cristão, no qual as viagens e conquistas de Alexandre são entendidas não como obra de um conquistador pagão, mas de um pio servo de Deus (Maravalhas, 2009).

fim dos tempos. A primeira menção a essa lenda é encontrada em Josefo<sup>32</sup>, que relata como Alexandre fechou a passagem construindo portões de ferro, mas ela entrou na literatura apocalíptica siríaca através da *Lenda de Alexandre*. As figuras de Gog e Magog já apareciam na Bíblia Hebraica em referências dispersas. Gn 10:2 menciona apenas Magog como um dos descendentes de Jafé, filho de Noé. Em Ez 38-39, Gog, rei de Magog e líder do exército invasor, vem das remotas partes do norte para punir Israel por ordem de Deus. No Ap 20:7-10, Gog e Magog são nações aliadas de Satanás na batalha final contra os santos. Para Paul Alexander, então, é de Ez que os apocalipses bizantinos derivam a noção de uma invasão e destruição das nações pela vontade de Deus (ALEXANDER, 1985: 185-192).

Geralmente, a data de composição dos apocalipses medievais está relacionada ao último evento histórico que eles aludem na passagem da primeira parte, a narrativa, para a segunda parte, a escatológica (ALEXANDER, 1968: 999). Entretanto, o ApSirDn se diferencia dos outros apocalipses pela completa ausência de revisões históricas explícitas na forma de profecias *ex eventu*. Até existem nomes específicos de pessoas e lugares – como a Montanha de Zilai –, mas estas não são alusões reconhecíveis para eventos históricos concretos e, portanto, dificultam a determinação exata da data de composição da obra. Ou seja, é um apocalipse histórico que não retrata seu contexto histórico. Não há nenhum sinal das mudanças da época nem das catástrofes presentes no século VII E.C. Para Cardinal (2012, 121-122), a localização geral e a ausência de marco cronológico fazem dele um texto flutuante no tempo e indefinido no espaço. Ele acrescenta, ainda, que a primeira parte é justaposta à segunda e que elas não compartilham necessariamente a mesma origem. Além disso, Cardinal postula que outra razão para o ApSirDn não entrar nas categorias de subgêneros apocalípticos formulada por Collins (1984, 4-9) é a ausência do intérprete angélico<sup>33</sup>.

O *angelus interpres*<sup>34</sup> geralmente interpreta uma visão ou um sonho para alguém e pode ter a função de guiar ou revelar durante a experiência mística ou visionária<sup>35</sup>. A figura do intérprete angélico primeiro aparece nos livros proféticos mais tardios do AT, como Ez e Zc, depois noutros apocalipses judaicos<sup>36</sup> e no NT ele aparece somente no Ap. O ApSirDn

---

<sup>32</sup>Josefo. *Guerra dos Judeus* 7.244-46 e *Antigüidades Judaicas* 1.123.

<sup>33</sup>O ApSirDn é classificado como um apocalipse histórico por Henze e, segundo Collins (1984, 4-9), nos meios de revelação dos apocalipses históricos – como os sonhos simbólicos, a epifania, o discurso angélico e o diálogo revelador – é comum a presença de um anjo que explica a revelação por meio de um diálogo, um discurso ou interpretação.

<sup>34</sup>Termo latino que se refere ao guia angélico encontrado nos apocalipses judaicos.

<sup>35</sup>Como, por exemplo, Uriel em 4Esd e Gabriel em Dn.

<sup>36</sup>Dn; 1En; 4Esd; 2Br; 3Br.

menciona o serafim que ministra diante da presença de Deus, o “anjo da paz” que é o construtor da Nova Jerusalém e o “anjo da reconciliação” que, junto com outros anjos de guerra, mata o Anticristo. Entretanto, o ApSirDn fornece nenhuma indicação de que o conhecimento do futuro – a visão escatológica – foi intermediado por um *angelus interpretes*. Na verdade, depois da seção introdutória, Daniel desaparece completamente da narrativa, não é citado como a figura que interage com um anjo mediador, nem relata ao leitor o que viu ou o que lhe foi revelado.

Pierre Cardinal, ao dissertar sobre o ApSirDn, não faz uma abordagem tradicional de tratar o apocalipse siríaco como uma obra literária em sua relação com o contexto, com os valores, as crenças e as ideologias da sociedade do século VII E.C. Ao contrário, Cardinal analisa o estatuto propriamente retórico do texto literário, no sentido de um discurso que se dirige à pluralidade dos leitores, que intenta a produção de um efeito no público, construindo subjetividades não apenas no sentido de interpretação da realidade, mas também no de estabelecimento de formas de ação.

Assim, é proposta por Cardinal uma análise da estrutura geral da narrativa da revelação, cuja organização interna está de acordo com as convenções literárias a que estamos acostumados, em uma postura exegética consistente, procurando considerar o texto em si e para si, pois compete ao leitor se aproximar do texto, uma vez que nem os personagens, nem o narrador dizem o que deve ser entendido (CARDINAL, 2012: 122). A organização interna da narrativa é, portanto, portadora de significado e estrutura o texto em dois níveis de projeto correspondentes a duas escalas de tempo. O que está acontecendo no nível da realidade humana é um reflexo da questão mais ampla, cujo resultado irá ocorrer no final da história do mundo. O ApSirDn se baseia em uma compreensão do futuro, que envolve uma visão diferente da religião judaica. Este quadro interpretativo é certamente cristão, mas ainda se encaixa totalmente nas categorias do judaísmo (CARDINAL, 2012: 156).

É importante salientar, ainda, a posição tradicional de Alexander Golitzin, ao contrário de Cardinal, sobre o ApSirDn e seu autor: um monge, escrevendo para outros monges, lembrando aos seus companheiros o significado de seus votos. Para tal afirmativa, Golitzin se baseia na ausência de qualquer tipo de condenação na única linha do ApSirDn que trata do julgamento final, enquanto o trabalho no todo não parece estar preocupado com quem será considerado culpado ou deixado à própria sorte. Não há lagos de fogo da perdição, abismos, divisão entre ovelhas e lobos, condenação, série de punições (GOLITZIN, 2011: 68). Por isso, Golitzin presume que o local de origem é um monastério, e seu autor, um monge que

parafrazeia Dn, também um asceta. A meditação nas coisas do fim e a escatologia são um tema clássico na literatura monástica como o trabalho do santo Isaque de Nínive do século VII E.C. (GOLITZIN, 2011: 70).

Como os escritores dos apocalipses da antiguidade, o escritor do ApSirDn também se preocupa com o caos à sua porta, que pode perturbar ou até mesmo derrubar a fé de seus leitores. A pior coisa que pode acontecer a um monge na busca de sua vocação é ser vítima dos alarmes e agitações do mundo que perece. Este é exatamente o perigo que Golitzin entende que o autor do ApSirDn quer enfrentar e contrariar. Se esse monge é uma figura de liderança em seu mosteiro – talvez até mesmo o seu abade – ele vive em meio ao caos da primeira metade do século VII E.C. Alarmes e rumores estão ao redor, aparentemente horrores sem fim ou precedentes: cercos de cidades, fome, peste, inundações, assassinatos em massa, a maré esmagadora da vitória de uma fé estranha (o islamismo) que, aos olhos de tal monge (que provavelmente vivia entre 630, 640 E.C.), pode ter parecido como uma distorção demoníaca de seu cristianismo (GOLITZIN, 2011: 94 -95).

O autor do ApSirDn conhece os livros sagrados muito bem, de fato, como parece ter conhecido uma grande quantidade de literatura apócrifa e pseudepigrafia. Ele conhece tão bem essa matéria-prima que é capaz de reproduzir o tom e qualidade que caracterizam uma verdadeira antiguidade. O autor também conhece a literatura de sua vocação, os pais do monaquismo tanto siríaco quanto grego, e é plenamente capaz de utilizar-se dessas matrizes literárias diferentes para o seu propósito, que é lembrar seus leitores sobre a prossecução da sua vocação. Talvez as catástrofes terrestres e celestes, a convulsão cósmica e o terror que ele descreve em seu apocalipse de “ais”, sejam para lembrar seus leitores de que os acontecimentos futuros, ao contrário das atuais dificuldades que os cercam, não serão tão pequenos como a queda e a ascensão dos impérios humanos. Talvez haja, também, uma sugestão de que, mesmo que as tristezas presentes sejam o presságio do “fim dos fins”, a resposta adequada não é a ansiedade, nem especulações, nem, pior ainda, as visões. Fazê-lo é abrir a porta para o Anticristo e seus demônios (GOLITZIN, 2011: 95-96).

## CAPÍTULO 3 – O ANTICRISTO

### 3.1. SOBRE O ANTICRISTO

De considerável valor em muitas religiões, o Anticristo, figura muito importante no credo cristão, tem sido considerado como personificação final da maldade humana. A especulação ocidental tardia, derivada do Ap, teve um papel importante no desenvolvimento da figura do Anticristo, mas foi nas profecias bizantinas que ele adquiriu personalidade e uma história mais elaborada (ALEXANDER, 1985: 4). As questões sobre o Anticristo são muitas. Ele seria um ou muitos? Judeu ou gentio? Completamente humano ou em parte demônio? Falso profeta ou um perseguidor imperial? Quais seriam os sinais da sua vinda? Quanto tempo ele viveria? Como ele seria destruído? A sua morte marcaria o fim do mundo? E uma questão mais moderna: o que a lenda do Anticristo pode significar para nós? (MCGINN, 1994: 4).

A palavra Anticristo aparece no NT apenas em 1Jo 2:18 e 2Jo. A figura que muitas vezes se opõe a Cristo é chamada por uma série de circunlóquios, como “abominação da desolação” em Mt 24:15 ou a “Besta do abismo” em Ap 11:7. Porém, de acordo com Alexander (1985, 193), no início do período bizantino, o termo “Anticristo” já estava bem estabelecido.

A lenda do Anticristo surgiu, segundo a análise de Bousset (1896, xii), por meio da projeção do monstro do caos em uma segunda luta cosmológica – projeção da luta inicial presente em diversos mitos de criação (COHN, 1970) – no fim dos tempos entre Deus, o Criador, e as forças do mal. Por outro lado, Charles afirma que o Anticristo surgiu da interação de três componentes: a figura de um inimigo escatológico baseado em eventos políticos, como o perseguidor Antíoco IV Epífanês, a figura mítica do perverso anjo Belial, e o crescimento da lenda de *Nero Redivivus* (CHARLES, 1920: 76-87). Atualmente, a maioria dos acadêmicos argumenta a favor da reciprocidade entre os mitos antigos e as questões políticas correntes para o desenvolvimento da lenda do Anticristo. Para Adela Collins (2001), por exemplo, as simbologias presentes nas narrativas míticas ajudaram os judeus e os cristãos primitivos a entenderem os acontecimentos tanto como eventos históricos quanto como histórias míticas reformadas.

No presente trabalho, entende-se que a figura do oponente escatológico – o Anticristo – surgiu da interação de diversos componentes: a projeção do monstro do caos na luta cósmica inicial, o tirano opressor, o falso messias, o perverso anjo Belial e a história do

*Nero Redivivus*. Posteriormente, os pais da Igreja desenvolveram a biografia do Anticristo primeiro nos diversos comentários aos livros de Dn e Ap e, enfim, dedicaram obras inteiras sobre o Anticristo.

De acordo com McGinn (1994:17), os estudiosos concordam que os autores dos apocalipses utilizaram tradições mitológicas, especialmente aquelas relacionadas ao “mito de combate” do Antigo Oriente Próximo, a narrativa da luta entre um grande deus e o monstro do caos no tempo da criação ou da formação do mundo. Entretanto, os apocalipses não repetiram os mitos puramente; eles adaptaram, expandiram e os transformaram de modos variados. Desses estudiosos, Adela Collins, desde 1979, chamou atenção ao tratar o modo pelo qual apocalipses, especialmente o Ap, usam interações sutis entre a “velha história”, a narrativa primordial do mito de combate, e a “nova história” do relato de provação e oposição para criar um efeito próprio.

O capítulo 2 do livro de Collins (2001) é dedicado ao combate mítico em Ap 12. O modelo básico subjacente é o mito de combate que esteve espalhado e vulgarizado pelo mundo antigo oriental e grego. Esse mito é caracterizado pelo aparecimento de duas divindades, junto com seus aliados, em uma luta pelo reinado universal. Um dos combatentes, normalmente, é um monstro, muitas vezes um dragão, que representa o caos e a esterilidade, enquanto seus adversários representam a ordem e a fertilidade (MIRANDA, 2005: 3).

Esse mito esteve espalhado no primeiro século de várias formas e em várias versões, podendo ser encontrado em fontes judaicas, siro-fenícias, egípcias e greco-romanas. Versões regionais logo foram disseminadas, como Hórus, Osíris e Seth no Egito; Tempestade e Illuykankas entre as tradições hititas; Baal e Yam em tradições cananeias e ugaríticas; Marduk e Tiamat entre os acádios (MIRANDA, 2005: 4).

Adela Collins demonstrou que houve um número de mitos semelhantes que circulou no primeiro século da era comum. Esse conjunto é semelhante na estrutura e nos temas: oponentes (geralmente um par de dragões), caos e desordem (forças representadas pelo oponente), o ataque (o oponente deseja prender a divindade ou destruí-la em busca de poder), o campeão, a morte do campeão, a vitória e o reino do dragão, o retorno do campeão, nova luta e vitória final e a restauração e confirmação da ordem (MIRANDA, 2005: 4).

Outro componente desse complexo é a figura do falso Messias para os judeus, e do falso Cristo para os cristãos. A origem dela é encontrada nas crenças apocalípticas e messiânicas do período do Segundo Templo Judaico (século III A.E.C. até 70 E.C.). Alguns grupos acreditavam que um Messias viria resgatar Israel das forças do mal e, por conseguinte,

haveria grande oposição a esse Messias. A história do Anticristo atingiu seu completo desenvolvimento apenas quando alguns judeus do primeiro século da era comum tornaram-se seguidores de Jesus de Nazaré, o Cristo. O próprio Cristo enfrentou oposição enquanto esteve na Terra, e seus seguidores também experimentaram diversas ondas de perseguição ao longo dos séculos. Assim, os cristãos também começaram a acreditar que o retorno do Filho de Deus encontraria o epítome da oposição humana para impedir a plena realização do reino de Cristo na Terra.

Sobre o Anjo de Belial, Jenks (1991, 183) menciona a inferência de Bousset de que Paulo, em 2Cor 6:15, conhece o nome do Anticristo, que é Belial. Mas Jenks mostrou ser esse um erro, pois nos MMM, Belial é a figura do Diabo e não do Anticristo. A lenda do *Nero Redivivus* se tornou bastante popular a partir do século I E.C. Em Ascensão de Isaías 4.4, o grande anjo de Belial vem na forma de Nero, que age e fala como o Cristo. Nos Or. Sib. 5, enquanto Roma e Nero são avisados sobre o julgamento futuro, Nero declara a si mesmo igual a Deus (Or. Sib. 5.33) e se volta contra o povo judeu (Or. Sib. 5.106-10) (HILL, 1995: 99).

Na patrística, a primeira menção ao oponente escatológico está em Justino, que parece pensar que o oponente já nasceu. É necessário destacar que Justino nunca usou o título Anticristo para essa figura. Irineu parece ser o primeiro a usar esse nome<sup>37</sup> (HILL, 1995: 100). Na primeira metade do século III E.C., Hipólito de Roma compôs uma obra intitulada *Demonstração das Sagradas Escrituras concernente a Cristo e ao Anticristo*. Sobre essa obra, Bousset (1896, 68-72, 82, 160) menciona a existência de um apocalipse perdido acerca do Anticristo, que tinha o nome de Apocalipse de Daniel. Mais interessante ainda é a possibilidade levantada por Bousset de esse apocalipse perdido ter sido usado como uma fonte por Hipólito de Roma.

A natureza humana ou sobrenatural do Anticristo já foi alvo de inúmeras discussões. A partir do século V E.C., os Pais da Igreja, tanto no ocidente quanto no oriente, insistiram que o Anticristo tinha natureza humana e não poderia ser identificado com o Diabo. O conceito do Anticristo como filho do Diabo, ou o próprio Diabo, contrasta vividamente com a noção expressa na maioria dos apocalipses bizantinos de que o Anticristo é um ser humano (ALEXANDER, 1985: 200). Ou seja, embora boa parte da história do Anticristo esteja entrelaçada com o adversário sobre-humano espiritual de Deus, ele difere do Diabo ao ser concebido primeiramente como um agente humano<sup>38</sup>. Logo, a crença no Anticristo é a da

---

<sup>37</sup>Contra as Heresias 3.5.5; 3.7.2; 5.25.1,3.

<sup>38</sup>Uma minoria da tradição apocalíptica cristã vê o Anticristo como a encarnação do Diabo (MCGINN, 1994: 282).

relação extrema entre a agência humana e o mal, especialmente da possibilidade de um ser humano completamente mau (MCGINN, 1994: 2).

As expectativas da patrística eram de que o Anticristo fosse judeu, que ele cumpriria as profecias “nacionalistas” do AT e que ele reuniria os dispersos de Israel. Ele traria o fim da dominação romana sobre os judeus, restabeleceria a nação na terra e restauraria o templo e o culto (HILL, 1995: 109). Mas a primeira menção explícita de um Anticristo judeu está nos escritos de Irineu<sup>39</sup>: “ele virá da tribo de Dã, mas reivindicará o poder romano”. Irineu menciona as passagens de Jer 8:16, em que os filhos de Dã devoram as terras, as cidades e os que habitam nelas, e Ap 7: 5-7, pois a tribo de Dã é omitida da lista das doze tribos seladas por Deus.

O Anticristo da tribo de Dã faz sua “primeira” aparição em Irineu, mas é em Hipólito que ele encontra seu meticuloso e eloquente biógrafo. Como Jesus é o leão da tribo de Judá, pela bênção de Jacó a Judá (Gn 49:9), o Anticristo será o leão da tribo de Dã, pela referência da bênção de Moisés a Dã (Dt 33:22). Hipólito também cita Is 10: 12-17; 14: 4-21; Ez 28: 2-10; Dn 2: 31-35; 7:2-8 como pré-figuras do Anticristo (HILL, 1995: 103-104). Sobre a literatura que cita a origem danita, Bousset (1896, 171-172) menciona os autores das seguintes passagens: Irineu, 5.30.2; Hipólito caps. XIV e XV; pseudo-Hipólito, caps. XVIII e XIX; Ambrósio, *de Benedict. Patriarcharum* 7; Jacó de Edessa, *Efraim* I.192; Pseudo-Efraim, cap. IV; Gregório, *Moralia* XXXI; Pseudo-Metódio, entre outros.

Para Hill (1995), entretanto, Bousset falhou em produzir evidências de que a origem danita do Anticristo foi desenvolvida primeiro pelos rabinos, e, na opinião de Hill, ninguém conseguiu provar isso com sucesso. Logo, Bousset estava correto ao colocar uma dependência cristã da exegese judaica, mas estava errado ao afirmar que foi da escola de rabinos que os cristãos captaram a origem danita do Anticristo. Hill considera que os precedentes para um Anticristo danita não podem ser meramente derivados de comentários negativos sobre a tribo de Dã associando-a com a idolatria narrada no texto bíblico (ex. Jz 18:11-31) e textos pós-bíblicos (Gen. Rab. 43:2; Pes. Rab. 46:3).

Parte da tradição apocalíptica medieval<sup>40</sup> também sustenta que o Anticristo viria da tribo de Dã e, portanto, seria um judeu. Logo, segundo Alexander (1985, 195), a visão de um Anticristo gentio e especialmente de um *Nero Redivivus*, tão frequente na Igreja primitiva, desapareceu com a maioria dos textos bizantinos. Entretanto, ainda de acordo com Paul

---

<sup>39</sup>Contra as Heresias 5. 25 e 5.30.2.

<sup>40</sup> Pseudo-Metódio, Apocalipse Grego de Daniel, Pseudo-Efraim, Apocalipse de Elias, etc. No ApSirDn (cap. 21), o Anticristo vem da tribo de Levi. Essa peculiaridade poderá ser alvo de estudos futuros.



Alexander (1977), foi na pseudepigrafia medieval que o Anticristo teve suas características e ações (ou seja, o desenvolvimento da lenda) mais elaboradas.

### 3.2. O Oponente Escatológico de Dn e o Anticristo do ApSirDn

Antes das comparações, faz-se necessária uma ressalva. A análise aqui se baseia no entendimento da grande influência do livro de Dn ao longo dos séculos, que forneceu a figura de um oponente escatológico, e na resignificação desse oponente na tradição cristã. Portanto, os paralelos aqui feitos fogem ao anacronismo porque é clara tanto a influência direta (do autor do ApSirDn, que certamente tinha profundo conhecimento de Dn) quanto a indireta (como a partir do Ap, por exemplo). A esse respeito, Maluf (2009, 61) exemplifica em que medida o tema do Anticristo foi inspirado em Dn. Mt 24:4-5, Mc 13:5-6 e Lc 21:8 falam em enganadores; Mt 24:24 e Mc 13:21-22 falam em falsos messias, motivo que também aparece em Ap 13, 16, 19 e 20 em diversos versículos. A figura da besta que sai do mar surge em Ap 13:1-10, uma imagem que parece em boa medida ter sido moldada em Dn 7:2-8 e em vários outros versículos do capítulo. Ap 13:5 é uma evidente alusão a Dn 7:8 sobre palavras arrogantes. Há também um forte paralelo entre Ap 13:5-7 e Dn 8:10-14, sendo elementos comuns entre as passagens: o ataque a seres celestes, a rebelião contra Deus, o ataque contra o templo e a indicação da duração do evento.

O oponente escatológico retratado em Dn, baseado em Antíoco IV Epífanes, é opressivo, ímpio e, sobretudo, um tirano arrogante cujo caráter malévolos tem dimensões cósmicas. Aqui serão considerados a sua arrogância contra os deuses, a abominação da desolação, as conquistas militares e as perseguições aos santos, a mudança da ordem cósmica, o tempo do reinado e a morte do tirano.

Em Dn 11:36-39, o tirano se caracteriza pelo seu desprezo aos deuses. É dito que ele se levantará contra os deuses e dirá coisas horrendas contra o Deus dos deuses, e que ele considerará a si mesmo maior que os deuses. Peerbolte (1996, 236) ressalta que nas moedas com a imagem de Antíoco não havia o retrato tradicional do diadema selêucida, mas um halo com uma coroa de louro parecida com a usada para Zeus. Sua altivez é indicativa do autor de que Antíoco pensava ser grande em sua própria mente, sendo popular a representação de Antíoco IV Epífanes como Antíoco “Epímanes”, como informa Políbio, trocando o seu epíteto de “manifesto por deus” para “louco”, em paralelo com Nabucodonosor<sup>41</sup>. No cap. 22 do ApSirDn, o Anticristo também se auto proclamará divino, dizendo: “Eu sou o Cristo!”.

---

<sup>41</sup>Políbio. *Histórias* 26.7. Políbio chama a Antíoco IV de “Epímanes” pelo estranho comportamento do rei, seu mau hábito de se associar a pessoas da mais baixa condição e de aparecer nos banquetes dos jovens

Antíoco também profanou o templo (2Mac 5:23-27), aboliu as ofertas diárias (Dn 9:27, 1Mac 1:54) e criou a abominação da desolação. “Tropas enviadas por ele virão profanar o Santuário-cidadela e abolirão o sacrifício perpétuo, ali introduzindo a abominação da desolação” (Dn 11:31). A abominação da desolação mencionada em Dn 8:13, 9:27 e 12:11 é lida como a profanação do templo em Jerusalém, que foi dedicado a Zeus por Antíoco, evento retratado em 2Mac 6:1-2 e 1Mac 1:54<sup>42</sup>. Também em 1Mac 1:42-43 é relatada a tentativa de Antíoco de mudar os costumes. Ele tentou seduzir (1Mac 2:17-22) alguns judeus favoráveis ao helenismo, mas foi contestado por fiéis. Um dos grupos resistentes é referido em Dn 11:32-35 e, ao contrário dos Macabeus, os sábios<sup>43</sup> não parecem ter propagado o uso da violência. O Anticristo do ApSirDn, cap. 24, também afeta o culto daqueles que vivem em Sião e dos estrangeiros de Jerusalém.

O oponente escatológico de Dn ainda perturba a ordem do cosmos estabelecida por Deus. A mudança das estações pode se referir a uma ação de Antíoco III, que, depois de ter invadido a Palestina, derrotou o exército de Ptolomeu V no Paneion em 200 A.E.C. Nessa ocasião, Antíoco mudou o calendário do ano lunar egípcio para o ano solar selêucida. Para Peerbolte (1996, 230), mudar o calendário implica mudar as datas das festas e rituais. Por conseguinte, significa também mudar as leis religiosas. Mas se essa passagem se refere ou não a Antíoco III, a mudança das estações e da lei deveria, no presente contexto, ser interpretada, sem dúvida, como uma desordem e uma forma de opressão religiosa.

Quando a verdade (*emet* ou *'mt*) em Dn 8:12 é jogada por terra, pode ser lida como um equivalente de Ma'at, a deusa egípcia da verdade, conhecida por ser guardiã dos princípios do mundo, mais especificamente dos princípios que salvaguardam o equilíbrio e a ordem no mundo (PEERBOLTE, 1996: 231). O pequeno chifre cresceu até alcançar os céus, mas sua rebelião é contra o próprio Deus e afeta a ordem cósmica. No ApSirDn, a ordem do cosmos é claramente afetada no cap. 23: o Anticristo irá impedir o nascer do sol para que ele não possa atravessar os céus; ele dirá para a lua que fique parada; ele esticará suas mãos para o firmamento e segurará a chuva e o orvalho; ele não permitirá que as nuvens do firmamento se

---

inesperadamente com um pífaro e alguns acompanhantes, de sorte que os convivas, ao vê-lo, se levantavam e se retiravam.

<sup>42</sup>Baseado nessas passagens, Nestle argumentou, em 1884, que a expressão “abominação da desolação” era usada como um jogo de palavras da forma semítica do nome de Zeus Olímpio (*Baal Shamin*). Embora essa teoria tenha sido questionada, ela ainda parece a Peerbolt a melhor explicação, pois em 1Mac 1:59, a “abominação” é descrita como algo erigido em cima do altar (PEERBOLTE, 1996: 235).

<sup>43</sup>Alguns intérpretes modernos argumentam que o livro de Dn deriva do círculo de sábios (*maskil*) (HENZE, 2010: 20).

movam; ele comandará os ventos para que não soprem; ele fará com que os rios retornem em seu fluxo e os animais viverão amedrontados.

Antíoco subiu ao poder eliminando aqueles que estavam em seu caminho e incluindo o “príncipe da Aliança (Dn 11:22), provavelmente uma referência ao assassinato do sumo sacerdote Onias III (Dn 9:26, 2Mac 4:34-35). Dn 11:25-28 é o relato de como, em 170 A.E.C., Antíoco invadiu o Egito e, a caminho de casa, saqueou o templo em Jerusalém (1Mac 1:20, 2Mac 5:11-21). Em 168 A.E.C., Antíoco voltou-se novamente contra o Egito, mas dessa vez foi repellido pelos navios de Quitim<sup>44</sup> e, frustrado, virou-se contra o Templo de Jerusalém. A guerra contra os santos é uma das grandes características desse oponente descrito em Dn. As possibilidades para as interpretações do termo “santos” são basicamente duas: faz alusão tanto aos anjos do céu quanto ao povo de Israel. De acordo com Peerbolte (1996, 228), a terminologia usada em Dn 7:27 implica uma relação especial entre essas duas possibilidades. Qualquer um que atacar o povo de Israel também confrontará os anjos. No ApSirDn, o Anticristo será conduzido diante das suas tropas e do exército em campanha (cap. 23) e com ele estarão carros de fogo e acampamentos de guerra, que têm cavalos mais velozes que os leopardos e os seus mensageiros mais audazes do que os lobos. Com ele virão muitos guardas e anjos poderosos, pois ele estará com o exército de Mebagbel e uma multidão de Agogitas e Magogitas e eles tomarão o controle do mundo, a extensão da terra, para marchar de mar a mar e do fim de um céu ao fim de outro céu<sup>45</sup> (cap. 22).

Todavia, o reinado do oponente escatológico não durará perpetuamente. Além de Dn 12: 7, Dn 8:13-14 afirma:

Então ouvi um santo a falar. E outro santo disse àquele que falava: “Até quando irá a visão do sacrifício perpétuo, da desolação da iniquidade, e do Santuário e da legião calcados aos pés?” E ele respondeu-lhe: “Até duas mil e trezentas tardes e manhãs. Então será feita justiça ao Santuário”.

O fato de que o reino do pequeno chifre seja imediatamente seguido de sua derrota implica necessariamente que o seu reino é limitado, “um tempo, tempos e metade de um tempo”<sup>46</sup>. Essa designação é vaga e pode se referir a qualquer período, sendo amplamente

---

<sup>44</sup>De acordo com Henze (2010, 19), o termo é derivado de Citium, cidade em Chipre, e usado em Dn 11:30 e nos MMM como uma designação para Roma.

<sup>45</sup>... o seu domínio irá de mar a mar e do Rio às extremidades da terra” cf. Zc 9:10.

<sup>46</sup>A medida pela qual essa limitação é apresentada, “um tempo, tempos e metade de um tempo”, levou a diversas especulações. O plural aramaico “tempos” é geralmente interpretado como um dual hebraico (cf. o hebraico em Dn 12:7), segundo Peerbolte (1996, 228). O dual é uma flexão gramatical de número (como o singular e o plural), inexistente no português, que indica um conjunto de duas coisas, como seres ou entidades. Nesse trecho há um dual nominal arcaico que não é usado no sistema verbal.

reinterpretada (como no Ap) e alvo de muitas especulações no decorrer dos séculos. O anjo Gabriel explica que a visão é para o tempo do fim<sup>47</sup> e isso poderia significar que a derrota de Antíoco inaugura o fim da história em geral, mas é mais provável que o tempo do fim se refira especificamente ao fim do reinado opressivo de Antíoco. O objetivo da visão, então, seria o de oferecer à comunidade perseguida a certeza de que o destino de Antíoco havia sido selado no céu (HENZE, 2010: 15). Ou seja, o autor usa essa técnica para consolar sua audiência, retratando a situação dela como estágio necessário da história, e o terror experimentado por ela como o clímax da maldade que irá preceder a intervenção final de Deus na história. No ApSirDn, o reinado do Anticristo também tem um período determinado com referência clara a Dn no cap. 24: “O seu reino durará por um tempo, tempos e metade de um tempo, que são três anos e seis meses”.

Além de Dn 11:45, Dn 8:23-25 também menciona a morte do tirano opressor:

E no fim desses reinos, quando chegarem ao cúmulo os seus pecados, levantar-se-á um rei de olhar arrogante, capaz de penetrar os enigmas. Seu poder crescerá em força, mas não por sua própria força; ele tramará coisas inauditas e prosperará em suas empresas, arruinando poderosos e o próprio povo dos santos. Por sua habilidade a perfídia terá êxito em suas mãos. Ele se exaltará em seu coração e, surpreendendo-os, destruirá a muitos. Opor-se-á mesmo ao Príncipe dos príncipes mas, sem que mão humana interfira, será esmagado.

Esse evento é apresentado imediatamente antes da intervenção final de Deus na história, pois o arcanjo Miguel aparece e, no clímax da angústia, o povo de Israel é salvo. O autor bíblico também prevê que Antíoco morrerá em uma batalha cataclísmica no tempo do fim<sup>48</sup>. A imprecisão das previsões indica que o autor compunha enquanto Antíoco ainda estava vivo e outros relatos sobre o fim de Antíoco são encontrados em 1Mac 6:1-17, 2Mac 1:14 -16, 2Mac 9:1-29 e Josefo<sup>49</sup>. É provável que a menção à sua morte em Dn 8:25 a esteja atribuindo a Deus e não a uma doença fatal, por exemplo (PEERBOLTE, 1996: 234). No ApSirDn, cap. 24, o Anticristo é morto pelo “anjo da reconciliação” e se assemelha bastante ao arcanjo Miguel, patrono de Israel (Dn 10: 13, 21; 12:1), e, de acordo com a versão latina da Sibila Tiburtina, Miguel matará o Anticristo (MCGINN, 1998: 50).

Portanto, o reinado do tirano é apresentado como excedendo os limites humanos, pois ele dirige suas ações contra o Deus que estabeleceu a ordem cósmica e seu povo. Em face do exposto, reafirmo a posição de Peerbolte (1996, 237) de que a descrição detalhada do tirano

<sup>47</sup>Dn 8:17; 8:19; 9:26, 11:27, 35, 40 se relacionam com Hab 2:3.

<sup>48</sup>Ez 38-39; Rolo da Guerra nos MMM.

<sup>49</sup>*Antigüidades Judaicas*, 12.357-361.

escatológico tornaria os leitores capazes de identificá-lo e de ver sua morte e a ação de Deus na história.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A memória sobre os perseguidores e o medo de tiranos contribuiu para a produção dos apocalipses no século III A.E.C. na Palestina. Os apocalipses judaicos influenciaram a base do cristianismo primitivo; o Messias esperado tornou-se o Cristo e o tirano escatológico transformou-se no Anticristo. Dn foi bastante influente no cristianismo. O ApSirDn, um apocalipse histórico cristão (classificado assim por Henze (2001) apesar da ausência de revisões históricas explícitas em profecias *ex eventu* e da ausência do intérprete angélico), é claramente tributário a Dn, pois seu autor conhece muito bem o livro sagrado, além da literatura apócrifa e pseudepigrafia, procurando reproduzi-lo nos temas e na qualidade da obra.

A análise deste trabalho se baseia na compreensão da grande influência do livro de Dn ao longo do tempo, que forneceu a figura de um oponente escatológico, e na resignificação desse oponente no cristianismo – o Anticristo. Tal figura tem sido considerada como a personificação final da maldade humana, ou seja, a materialização da relação extrema entre a agência humana e o mal. Entende-se que o Anticristo surgiu da interação de diversos componentes, dos quais o elemento “tirano opressor” é aqui destacado no ApSirDn na sua relação com Dn. O desenvolvimento da lenda – especificamente, de uma biografia mais detalhada – do Anticristo se dá, então, primeiro nos comentários da patrística sobre os livros de Dn e Ap e, posteriormente, em obras inteiras da patrística dedicadas ao Anticristo.

O tirano escatológico de Dn é opressivo, ímpio e, sobretudo, um oponente arrogante. As dimensões cósmicas do seu caráter malévolos – a sua arrogância contra os deuses, a abominação da desolação, as conquistas militares e as perseguições aos santos, a mudança da ordem cósmica e o tempo do reinado e a morte do tirano – são aqui consideradas em comparação com o Anticristo.

Talvez as catástrofes terrestres e celestes, a convulsão cósmica e o terror descritos pelo autor do ApSirDn lembrem seus leitores de que as dificuldades do século VII E.C. são pequenas em relação ao fim. Ao mesmo tempo, permite aos leitores a identificação de seu inimigo principal e seu consolo, mostrando a ação de Deus na história ao determinar o tempo e o fim do Anticristo.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### FONTES

**Bíblia de Jerusalém.** São Paulo: Paulinas, 1985.

HENZE, Matthias. **The Syriac apocalypse of Daniel:** introduction, text and commentary. Tübingen: Mohr Siebeck, 2001.

### BIBLIOGRAFIA

ALEXANDER, Paul J. Medieval Apocalypses as Historical Sources. **The American Historical Review**, Bloomington, Indiana, v. 73, n. 4, p. 997-1018, abr. 1968.

\_\_\_\_\_. **The Bizantine Apocalyptic Tradition.** Berkeley/Los Angeles: University Of California Press, 1985.

BARRERA, Julio Trebolle. **A Bíblia judaica e a Bíblia cristã.** Petrópolis: Vozes, 1995.

BOUSSET, Wilhelm. **The Antichrist Legend:** A Chapter in Jewish and Christian Folklore. London: Hutchinson and CO, 1896.

BROCK, Sebastian. An Introduction to Syriac Studies. In: EATON, J.H. (ed.). **Horizons in Semitic Studies:** Articles for the Student. Birmingham: Institute of Local Government Studies 1980.

\_\_\_\_\_. Jewish Tradition in Syriac Sources. **Journal Of Jewish Studies**, v. 30, n. 2, p. 212-232, 1979.

\_\_\_\_\_. Two editions of a new Syriac Apocalypse of Daniel. **Jahrbuch für Antike und Christentum**, v. 48, 2005 e v. 49, 2006.

CAMPBELL, Joseph. **As máscaras de Deus:** Mitologia Ocidental. São Paulo: Palasathena, 2008.

CARDINAL, Pierre. Le cours du temps selon l'Apocalypse syriaque de Daniel: Essai de compréhension fondée sur la structure du texte. In: GAGNÉ, André; RACINE, Jean-François (Ed.). **En marge du canon:** études sur les écrits apocryphes juifs et chrétiens. Paris: Cerf, 2012. p. 121-157.

CHARLES, Robert. **A Critical and Exegetical Commentary on the Revelation of St. John.** Edinburgh: T.&T. Clark, 1920.

COHN, Norman. **The Pursuit of the Millennium.** New York: Oxford University Press, 1970.

COLLINS, Adela. **The Combat Myth in the Book of Revelation.** 2. ed. Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2001.

COLLINS, John Joseph (Ed.). **Apocalypse:** The Morphology of a Genre. Semeia 14. Missoula, MT: Scholar Press, 1979.

\_\_\_\_\_. **Daniel: with an** Introduction to Apocalyptic Literature. Grand Rapids, MI: Eerdmans Publishing, 1984.

\_\_\_\_\_. **The Apocalyptic Imagination:** An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature. 2. ed. Grand Rapids, MI: Eerdmans Publishing, 1998.

\_\_\_\_\_. Current Issues in the Study of Daniel. In: COLLINS, John J.; FLINT, Peter W. (Ed.). **The book of Daniel:** composition and reception. Boston/Leiden: Brill, 2001. 2v.

COSTA, Uriel da. **Exame das tradições farisaicas e Sobre a imortalidade da alma.** Braga: APPACDM, 1995.

GOLITZIN, Alexander. **Making the Inside like the Outside:** Toward a Monastic Sitz im Leben for the Syriac Apocalypse of Daniel. Contribution to a Festschrift, edited by Monica Blanchard and Robin Darling Young for Catholic University of America Press, forthcoming 2003. Disponível em: <<http://www.marquette.edu/maqom/daniel.html>>. Acesso em: 03 nov. 2010.

- \_\_\_\_\_. A Monastic Setting for the Syriac Apocalypse of Daniel. In: YOUNG, Robin Darling; BLANCHARD, Monica J. **To Train His Soul in Books: Syriac Asceticism in Early Christianity**. Washington, DC: Catholic University Of America Press, 2011. p. 66-98.
- GRANT, Michael. **From Alexander to Cleopatra: The Hellenistic World**. New York: Charles Scribner's Sons, 1982.
- HENGEL, Martin. **Judaism and Hellenism**. London: SCM, 1974.
- HENZE, Matthias. Daniel. In: GAVENTA, Beverly R.; PETERSEN, David (Ed.). **The New Interpreter's Bible: One Volume Commentary**. Nashville: Abingdon Press, 2010. p. 482-492.
- HILL, C. E. Antichrist from the Tribe of Dan. **Journal Of Theological Studies**, Oxford, v. 46, p. 99-117, abr. 1995.
- JENKS, Gregory. **The Origins and Early Development of the Antichrist Myth**. New York: Walter de Gruyter, 1991.
- KOCH, Klaus. Stages in the canonization of the Book of Daniel. In: COLLINS, John J.; FLINT, Peter W. (Ed.). **The book of Daniel: composition and reception**. Boston/Leiden: Brill, 2001. 2v.
- LIDDELL, H. G.; SCOTT, Robert (Ed.). **An Intermediate Greek-English Lexicon**. 7. ed. Oxford: Hardcover, 1993. 914 p.
- LÜCKE, Friedrich. **Versuch einer vollständigen Einleitung in die Offenbarung Johannis und in die gesamte apokalyptische Literatur**. Bonn: Weber, 1832.
- MALUF, Lilian Chaves. **Daniel no Antro das Ninfas: um estudo sobre o desafio de Porfírio ao status profético das revelações daniélicas e sobre a réplica de Jerônimo**. 2009. 164 f. Dissertação (Mestre) - Instituto de Ciências Humanas - Programa de Pós-Graduação em História, Universidade de Brasília, Brasília, 2009. Disponível em: <[http://repositorio.bce.unb.br/bitstream/10482/4250/1/2009\\_LilianChavesMaluf.pdf](http://repositorio.bce.unb.br/bitstream/10482/4250/1/2009_LilianChavesMaluf.pdf)>. Acesso em: 30 ago. 2012.
- MARAVALHAS, Raul. As referências a Daniel na Lenda de Alexandre. **Revista Eletrônica do Grupo Oracula de Pesquisas em Apocalíptica Judaica e Cristã**, São Bernardo do Campo, v. 9, p.128-138, 2009. Disponível em: <<http://www.oracula.com.br/numeros/012009/maravalhas.pdf>>. Acesso em: 10 jul. 2010.
- MCGINN, Bernard. **Antichrist: two thousand years of the human fascination with evil**. San Francisco: HarperSanFrancisco, 1994.
- \_\_\_\_\_. **Visions of the end: apocalyptic traditions in the Middle Ages**. Columbia: University Press, 1998.
- MIRANDA, Valtair A. Para ler o Apocalipse. **Revista Eletrônica do Grupo Oracula de Pesquisas em Apocalíptica Judaica e Cristã**, São Bernardo do Campo, v. 1, n. 1, p.1-11, 2005.
- MONTGOMERY, James. **A critical and exegetical commentary on the Book of Daniel**. Edinburg: T.&T. Clark, 1927.
- OLSTER, David. Byzantine Apocalypses. In: MCGINN, Bernard; COLLINS, John J.; STEIN, Stephen J. (Ed.). **The Continuum History of Apocalypticism**. New York: Continuum International Publishing Group, 2003. p. 254-272.
- PALMER, Andrew; BROCK, Sebastian P.; HOYLAND, Robert G. **The Seventh Century in the West-Syrian Chronicles**. Liverpool: Liverpool University Press, 1993.
- PEERBOLTE, L. J. Lietaert. **The Antecedents of Antichrist: A Traditio-historical Study of the Earliest Christian Views on Eschatological Opponents**. Leiden/New York: E.J. Brill, 1996.
- RAMOS, Marcus V. **Corpo e viagens ao Além no misticismo judaico: paralelos possíveis entre a apocalíptica e a literatura *hekhlot***. In: III Seminário Interno do Projeto de Estudos



Judaico-Helenísticos - Brasília: UnB, 26-28 de novembro 2008. Disponível em: <[http://www.pej-unb.org/downloads/paper\\_marcus\\_unb\\_2008.pdf](http://www.pej-unb.org/downloads/paper_marcus_unb_2008.pdf)>. Acesso em: 16 ago. 2010.

ROWLEY, Henry Harold. **A importância da literatura apocalíptica**: um estudo da literatura apocalíptica judaica e cristã de Daniel ao Apocalipse. São Paulo: Paulinas, 1980.

SLABCZYK, Miron. **Apokalipso de Danielo Profeto en la Lando Persio kaj Elamo**: Sirian tekston, Esperantan tradukon kaj Komentaron preparis Miron Slabczyk. Vienna: Arkado Eldonejo, 2000.

UBIERNA, Pablo. Recherches sur l'apocalyptique syriaque et byzantine au VIIe siècle: la place de l'Empire romain dans une histoire du salut. **Bulletin du Centre D'Études Médiévales D'Auxerre**, BUCEMA , Hors série n° 2, 2008, p. 1-28.

## DECLARAÇÃO DE AUTENTICIDADE

Eu, Sara Daiane da Silva José, declaro para todos os efeitos que o trabalho de conclusão de curso intitulado “O Anticristo do Apocalipse Siríaco de Daniel” foi integralmente por mim redigido, e que assinalei devidamente todas as referências a textos, ideias e interpretações de outros autores. Declaro ainda que o trabalho é inédito e que nunca foi apresentado a outro departamento e/ou universidade para fins de obtenção de grau acadêmico, nem foi publicado integralmente em qualquer idioma ou formato.

Brasília, 28/06/2013