

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
ESTUDOS PÓS-GRADUADOS EM TEOLOGIA

Izabel Patuzzo

**Habitar no novo céu e na nova terra:
uma leitura narrativa de Ap 21,1-8**

DOUTORADO EM TEOLOGIA

São Paulo

2023

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
ESTUDOS PÓS-GRADUADOS EM TEOLOGIA

Izabel Patuzzo

**Habitar no novo céu e na nova terra:
uma leitura narrativa de Ap 21,1-8**

Tese apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo como exigência parcial para a obtenção do título de DOUTORA em Teologia com concentração na área de *Teologia Bíblica*, sob a orientação do Prof. Dr. Pe. Gilvan Leite de Araujo.

São Paulo

2023

Izabel Patuzzo

**Habitar no novo céu e na nova terra:
uma leitura narrativa de Ap 21,1-8**

Apresentada à Banca Examinadora da
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo
como exigência parcial para a obtenção do
título de DOUTORA em Teologia com
concentração na área de *Teologia Bíblica*

Aprovado em: __/__/__

Banca Examinadora:

Dr. Gilvan Leite de Araujo (orientador: PUC-SP)

Dr. Boris Agustín Nef Ulloa (examinador interno: PUC-SP)

Dr. Matthias Grenzer (examinador interno: PUC-SP)

Dr. Antonio Iraildo Alves de Brito (examinador externo)

Dr. Pedro Da Silva Moraes (examinador externo)

Dr. André Luiz Boccato de Almeida (suplente interno)

Dr. Rafael Rodrigues da Silva (suplente externo)

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior- Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001 – processo número: 88887.676345/2022-00.

This study was financed in part by the Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Finance Code: 88887.676345/2022-00.

AGRADECIMENTOS

A Deus, em primeiro lugar, pelo dom de sua Palavra, que nos orienta e guia.

À minha mãe, que desde minha infância me ensinou a amar as Escrituras e a me aproximar dela com a reverência que ela merece.

Aos membros de minha Congregação, Missionárias da Imaculada, que me incentivaram no estudo e aprofundamento bíblico.

Agradeço a meu orientador, Dr. Pe. Gilvan Leite de Araujo, por sua paciente e fraterna orientação e acompanhamento de cada passo dessa pesquisa.

A meus amigos de grupos de estudos bíblicos, que me apoiaram na caminhada durante esses anos de estudos.

A todos os membros do grupo de pesquisa LIJO (Literatura Joanina), pelo empenho em participar de todos os momentos de estudo, reflexão e partilha sobre a Palavra de Deus.

Ao Dr. Pe. Boris Agustín Nef Ulloa, que me acompanhou durante o mestrado e que me incentivou a prosseguir no doutorado, por sua ajuda fraterna que possibilitou a conclusão de minha pesquisa.

Ao Dr. Matthias Grenzer, por fazer parte da banca examinadora e por suas preciosas observações, sugestões e contribuições para esta pesquisa.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES). Previamente ao apoio da bolsa CAPES, este estudo contou com a ajuda de bolsa parcial da Adveniat, obra de solidariedade da Igreja Alemã com a América Latina.

Enfim, agradeço a todos que, direta ou indiretamente, colaboraram para a conclusão desta pesquisa.

RESUMO

O presente estudo consiste em um comentário exegético-teológico da perícope Ap 21,1-8 que prioriza a análise sincrônica sob a perspectiva de uma leitura narrativa do texto. O gênero literário apocalíptico adotado pelo autor do Apocalipse é fruto desses grupos minoritários que se expressam sua visão de mundo por meio de uma literatura simbólica. A linha hermenêutico-teológica adotada é aquela segundo a qual o autor do Apocalipse aponta para os acontecimentos de seu tempo, utilizando-se de uma linguagem simbólica para exortar as comunidades cristãs da Ásia Menor a resistirem à imposição cultural-religiosa e sócio-política que coloca em risco a identidade cristã.

A leitura narrativa da perícope Ap 21,1-8 permitiu analisar o enredo do livro do Apocalipse e a importância do sentido teológico desse texto no contexto literário da trama tecida pelo autor ao longo da obra. O cenário é um dos elementos centrais de um texto narrativo. A cena de abertura do livro do Apocalipse, em continuidade com os escritos neotestamentários, coloca Jesus Cristo como o personagem principal deste relato. Ele veio para, com seu sangue, salvar a humanidade dos pecados dela. A visão do novo céu e da nova terra chega ao seu clímax; Deus e o Cordeiro estabelecem sua tenda na Cidade Santa, e todos os ouvintes e leitores são convidados a contemplar essa nova realidade, tomando ativamente parte desta grande narrativa e tornando-se coabitantes da Cidade Santa e herdeiros da promessa divina aos vencedores, que resistiram às propostas enganosas e idolátricas propostas pelo poder imperial da Besta.

Palavras-chave: Apocalipse – Profecia – Narrativa – Tabernáculo – Nova Jerusalém

ABSTRACT

The present study consists of an Exegetical-theological commentary on the pericope of Rev 21:1-8, which prioritizes a synchronic analysis under the perspective of a narrative Reading of the text. The apocalyptic literary genre adopted by the author of the Apocalypse is the result of these minority groups expressing their worldview through Symbolic literature. The following three chapter respectively address the syntax, the theological semantics, and narrative elements of the text. The adopted hermeneutical-theological approach is one in which the author of Revelation points to the events of his time, using Symbolic language to exhort the Christian Communities of Asia Minor to resist the cultural-religious and socio-political imposition that threatens their Christian identity.

The narrative reading of the pericope Rev 21:1-8 allowed for an analysis of the plot of the Book of Revelation and the theological significance of this text within the literary context of the narrative woven by the author throughout the work. The setting is one of the central elements of a narrative text. The opening scene of the Book of Revelation, in continuity with the New Testament writings, places Jesus Christ as the main character of this account. He came to save humanity from its sins with His blood. In the vision of the new heaven and the new earth, symbolized by the celestial city of Jerusalem, John's narrative reaches its climax, for after removing evil from the earth, God and the Lamb establish their dwelling in the holy city, where all listeners and readers are invited to contemplate this new reality, taking an active part in this grand narrative, becoming co-inhabitants of the holy city, and heirs of God's promise to the victors who resisted the deceptive and idolatrous proposals propagated by the imperial power of the beast.

Keywords: Apocalypse – Prophecy – Narrative – Tabernacle – New Jerusalem

SIGLAS E ABREVIACÕES

AcT	Acta Theologica
ActaSci	Acta Scientiarum
ActP	Acta Poética
ActPed	Actualidades Pedagógicas
ActTeolFilos	Actas Teológicas y Filosóficas
AJBT	American Journal of Biblical Theology
AJBT	The American Journal of Biblical Theology
APB	Acta Patristica et Byzantina
ARYS	Antigüedad: Religiones y Sociedades
ASE	Annali di Storia dell'Esegesi
ATeo	Atualidade Teológica
BBR	Bulletin for Biblical Research
Bib	Biblica
BibAn	The Biblical Annals
BibOr	Bibbia e Oriente
BR	Biblical Research
BSac	Bibliotheca Sacra
Caminhos	Caminhos
CBQ	Catholic Biblical Quarterly
CEBI	Centro de Estudos Bíblicos
CEPOAT	Centros de Estudios del Próximo Oriente y la Antigüedad Tardía
ChrT	Christianity Today
CO	Credere oggi: Rivista bimestrale di divulgazione teologica
Concilium	Revista Internacional de Teologia <i>Concilium</i>
Conspectus	Conspectus
CRB	Currents in Biblical Research
Csion	Cahiers Sioniens
CTh	Collectanea Theologica
CuesTeol	Cuestiones Teológicas
DAP	Documento de Aparecida
DENT	Diccionario Exegético del Nuevo Testamento
Did	Didaskalia
DV	Constituição Dogmática <i>Dei Verbum</i>
EC	Early Christianity
Estrategias	Estrategias para el Cumplimiento de la Mission
EstudBib	Estudos Bíblicos
EstudEcl	Estudios Eclesiásticos
EstudRel	Estudos de Religião
EstudTeol	Estudos Teológicos
Eteo	Esperienza e Teologia
EvQ	Evangelical Quarterly
ExpTim	Expository Times

GLNT	Grande Lessico del Nuovo Testamento
Greg	Gregorianum
GTJ	Grace Theological Journal
HTR	Harvard Theological Review
HTS	Hervormde Theologiese Studies/Theological Studies
Humanitas	Humanitas: Revista de Estudos Clássicos
IBS	Inductive Bible Study
JAMS	Journal of Adventist Mission Studies
JATS	Journal of the Adventist Theological Society
JBL	Journal of Biblical Literature
JETS	Journal of Evangelical Theological Society
JNASHNSc	Journal of the Nazan Academic Society Humanities and Natural Sciences
JRAS	Journal of the Royal Asiatic Society
JSHJ	Journal for the Study of the Historical Jesus
JSNT	Journal for the Study of the New Testament
JTS	Journal of Theological Studies
LS	Luther Seminary
LuVer	In Luce Verbi
LXX	Septuaginta
NCBSJ	Novo Comentário Bíblico São Jerônimo
Neot	Neotestamentica
NovT	Novum Testamentum
NTS	New Testament Studies
Pacifica	Pacifica Australian Theological Studies
Path	Pontificia Academia Theologica
PerspTeol	Perspectiva Teológica
PhilT	Philosophy Today
Pistis	Pistis &Práxis: teologia e pastoral
&Práxis	
PistPra	Pistis &Práxis
Recm	Revista Estrategias para el cumplimiento de la misión
Reflexus	Revista Reflexus
RevCulTeo	Revista de Cultura Teológica
RevTeoCRel	Revista de Teologia e Ciências da Religião
RHC	Revista de História Comparada
RHT	Revista Humanística e Teologia
RIBLA	Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana
RiBN	Rivista Biblica
RPCR	Revista Portuguesa de Ciências das Religiões
SA	Sociological Analysis
SBL	Society of Biblical Literature
Scr	Scriptura
ScrLum	Scripturae Lumen
ScrTh	Scripta Theologica
SIWÔ	Revista de Teología/ Estudios Sociorreligiosos

SRB	Suplementos a la Revista Bíblica
SStu	Seminary Studies
STJ	Scottish Journal of Theology
Teo	Teocomunicação
Teol	Teología
TeolCult	Teología y Cultura
TheolXave	Theologica Xaveriana
TheoT	Theology Today
TJ	Trinity Journal
TMSJ	The Master's Seminary Journal
TPres	Tempo e Presença
TV	Teología y Vida
TynBu	Tyndale Bulletin
VD	Verbum Domini
VE	Vox Evangelica
VECC	Verbum et Ecclesia
WordWorld	Word & World
WTJ	Westminster Theological Journal

VERSÕES DA SAGRADA ESCRITURA

BJ	<i>Bíblia de Jerusalém</i>
co	<i>Copta</i>
NA	<i>Novum Testamentum Graece</i> de Nestle-Aland, 28ª edição revisada
Vg	Vulgata

MANUSCRITOS

Ⲛ	Códice Sinaítico, século IV
A	Códice Alexandrino, século IV
B	Códice Vaticano, século IV
D	Códice Bezae, século VI
D	Códice Claromontano, século IV
G	Códice Tischendorfiano, século X
Ⲕ	Pergaminhos
K	Códice Moskensis, século IX
L	Códice Regius, século VIII
N	Códice Petropolitanus Purpureus, século VI
Θ	Códice Coridentiano, século IX
ℳ	Texto Majoritário
W	Códice Washingtonianos, século IV/V
Ψ	Códice Athous Lavrensis, século IX/X

SUMÁRIO

SIGLAS E ABREVIACÕES.....	8
INTRODUÇÃO.....	14
CAPÍTULO PRIMEIRO – A GÊNESE DA LITERATURA APOCALÍPTICA JUDAICO-CRISTÃ	17
Introdução	17
1. Origens do gênero literário apocalíptico	19
2. Características da literatura apocalíptica judaico-cristã	26
3. O gênero apocalíptico no Novo Testamento	29
3.1 O autor do livro do Apocalipse	32
3.2 Contexto geográfico e histórico do Apocalipse	36
3.3 A tradição de interpretação do Apocalipse	38
3.4 O estilo narrativo-retórico.....	42
3.5 As comunidades da Ásia Menor no contexto do Império Romano.....	44
Considerações finais	49
CAPÍTULO SEGUNDO – ANÁLISE LITERÁRIO-ESTRUTURAL E SEMÂNTICA DE AP 21,1-8	51
Introdução	51
1. Estrutura literária do Apocalipse.....	52
2. Delimitação da perícope.....	54
3. Segmentação e tradução	55
4. Crítica textual.....	57
Variantes do v. 1	58
Variantes do v. 2.....	59
Variantes do v. 3.....	59
Variantes do v. 4.....	61
Variantes do v. 5.....	63
Variantes do v. 6.....	65
Variantes do v. 7.....	65
Variantes do v. 8.....	66
5. Estrutura do texto	67
6. Análise morfossintática.....	69
7. Notas características de estilo	74
7.1 Anáfora	75
7.2 Antítese.....	75
7.3 Metáfora.....	76
7.4 Paralelos com o Antigo Testamento	77
8. Análise léxico-semântica	78
8.1 οὐρανὸς καινός καὶ γῆ καινή – “novo céu e nova terra”	78
8.2 ἡ πόλις ἁγίαν – “a Cidade Santa”	80
8.3 ὁ θρόνος – “o trono”	81

8.4 ἡ σκηνὴ τοῦ θεοῦ – “a tenda de Deus”	83
8.5 ἐξαλείφω πᾶς δάκρυον – “enxugar toda lágrima”	84
8.6 ὁ καθήμενος ἐπὶ τῷ θρόνῳ – “o que está assentado sobre o trono”	85
8.7 ἐγὼ εἰμι τὸ ἄλφα καὶ τὸ ὦ – “eu sou o Alfa e o Ômega”	87
8.8 ὁ νικῶν – “o vencedor”	89
8.9 ὁ θάνατος ὁ δεύτερος – “a segunda morte”	91
Considerações finais	93
CAPÍTULO TERCEIRO – INSTÂNCIAS E DISPOSITIVOS DA ANÁLISE NARRATIVA, APLICADOS À EXEGESE BÍBLICA.....	96
Introdução	96
1. A abordagem narrativa como opção metodológica	97
1.1 A emergência da análise literária narrativa na exegese bíblica.....	99
1.2 A narrativa como ato comunicativo	100
1.3 Princípios da narrativa	103
2. As instâncias narrativas e suas funções	105
2.1 Níveis da narrativa	107
2.2 Dispositivos ou ferramentas da narrativa.....	109
2.3 Narrador.....	110
2.4 Narratário.....	112
2.5 Enredo.....	113
2.6 Tempo.....	117
2.7 Espaço.....	120
2.8 Personagens	122
2.9 Focalização	124
3. Narratividade e comunicação da fé	126
4. O leitor como construtor de sentido	129
Considerações finais	132
CAPÍTULO QUARTO – ANÁLISE NARRATIVO-TEOLÓGICA DE AP 21,1-8.....	134
Introdução	134
1. A força performativa da linguagem narrativa	136
1.1 Aspectos teológicos da trama narrativa	137
1.2 O narrador-testemunha	139
1.3 A caracterização de Deus.....	141
1.4 Os títulos, símbolos e metáforas que retratam Jesus Cristo	144
1.5 A caracterização de Deus e de Jesus Cristo em Ap 21,1-8	147
1.6 A realização da promessa em Ap 21,1-8	149
2. O espaço como lugar de culto a Deus	150
2.1 A tenda como o lugar da manifestação de Deus em Ap 21,1-8	152
2.2 O tempo do agir de Deus	154
3. O contemplar e o ouvir da comunidade dos fiéis	155
3.1 A dimensão martirial do discipulado	157

3.2 A semântica de coabitar com Deus na Jerusalém celeste	158
3.3 A comunidade dos vencedores no Apocalipse	160
3.4 A narrativa a serviço da construção da esperança	164
Considerações finais	165
CAPÍTULO QUINTO – UMA LEITURA DE AP 21,1-8 NO CONTEXTO ECLESIAL LATINO-AMERICANO	168
Introdução	168
1. Hermenêutica latino-americana: uma aproximação conceitual	170
1.1 Traços característicos da hermenêutica bíblica latino-americana	171
1.2 Uma releitura bíblica contextualizada	174
1.3 Uma hermenêutica narrativa comunitária	176
2. Uma leitura que contempla a mística popular	178
3. A esperança de uma nova ordem cosmológica	180
3.1 Deus fala à comunidade	182
3.2 A comunidade se reúne ao redor da Palavra	185
3.3 A comunidade anuncia e celebra a Palavra de Deus	187
3.4 O Apocalipse como uma grande liturgia	189
4. Da narrativa sagrada à performance	190
4.1 A narrativa a serviço da fé e da reconstrução da esperança	193
4.2 Comunidades narradoras de sua experiência de fé	195
Considerações finais	200
CONCLUSÃO	203
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	208
1. Fontes bíblicas	208
2. Fontes da Tradição	208
3. Fontes do Magistério da Igreja	208
4. Instrumentos de trabalho: dicionários, gramáticas e manuais	209
5. Verbetes de dicionários	210
6. Livros	211
7. Artigos em revistas e periódicos	225

INTRODUÇÃO

No prólogo do livro do Apocalipse, o autor sagrado declara: *“Feliz o leitor e os ouvintes das palavras desta profecia, se observarem o que nela está escrito, pois o Tempo está próximo”* (Ap 1,3).¹ Embora essa bem-aventurança seja dirigida a todos os leitores de todos os tempos, a pouca familiaridade com a riqueza de sua linguagem simbólica faz com que em muitas comunidades cristãs o Apocalipse ainda seja uma leitura que desperta medo e perplexidade. No entanto, aquilo que aqui se propõe é proporcionar um estudo exegético-teológico como caminho para que nossas comunidades mergulhem na riqueza de sua mensagem.

O interesse por esse estudo é duplo. Em primeiro lugar, o acadêmico, no sentido de poder contribuir para que a exegese bíblica na América Latina seja consolidada com o rigor metodológico, utilizando-se uma hermenêutica contextualmente fundamentada. A dialética entre a busca pelo sentido do texto e sua significação história atual, no hoje do leitor, deve ser buscada e praticada com rigor. Em segundo lugar, a preocupação pastoral, pois o Apocalipse é um dos livros menos explorados nesse âmbito. Portanto, essa pesquisa é fruto dessas inquietações.

O livro se caracteriza por um gênero literário híbrido, no qual o autor sagrado utiliza uma linguagem profética e apocalíptica para abordar suas preocupações pastorais composta como uma grande narrativa. Por isso, recorre-se à abordagem narrativa, que privilegia o estilo narrativo literário do próprio livro, para o estudo de Ap 21,1-8. É importante notar que a narração é o modo literário característico da Sagrada Escritura.

O Apocalipse de João adota o gênero apocalíptico-profético como forma de proclamar e exaltar Jesus Cristo, o Cordeiro de Deus glorioso. As características literárias de sua teologia o fazem obra distinta e quase isolada dentre os escritos neotestamentários. Além da referência do próprio autor de que sua mensagem são palavras de profecia (Ap 1,3), outro aspecto literário significativo da obra é o seu caráter pastoral, em vista de fortalecer o discipulado de Jesus Cristo. As comunidades cristãs são convidadas a resistir em sua fé e, mesmo diante da situação hostil em que estão mergulhadas, a manter sua vida celebrativo-orante.

As profecias de João acerca do novo céu e da nova terra estão enraizadas na tradição profética veterotestamentária, a qual professa que Deus, soberano de seu povo, faz a justiça acontecer. Por meio de uma linguagem simbólica e cultural, João dirige uma mensagem de

¹ Bíblia de Jerusalém.

encorajamento aos discípulos de seu tempo, exortando a comunidade dos fiéis a prestar culto e adorar somente o Deus verdadeiro.

Diante da complexa tarefa de propor uma leitura bíblico-teológica no contexto latino-americano a partir do texto de Ap 21,1-8, a estrutura da pesquisa constitui-se em cinco capítulos, situando a obra como uma expressão da vasta literatura apocalíptica bíblica e extrabíblica. Esse gênero literário constitui-se em um fenômeno multiforme e plural, no qual os escritores buscam entender e, ao mesmo tempo, dar respostas a uma realidade que percebem desafiante para a comunidade dos fiéis. Em alguns aspectos, ele pode iluminar a vida e o caminhar de nossas comunidades eclesiais missionárias da América Latina.

A presente investigação, no *capítulo primeiro*, se propõe a apresentar em caráter introdutório o movimento apocalíptico enquanto fenômeno histórico judaico. Esse movimento se fortalece no período do Segundo Templo entre os séculos III e II a.C. e desaparece no final do século I d.C. Dentro do judaísmo, ele se transformou em um movimento de resistência, especialmente quando sentiu-se que a identidade religioso-cultural de seu povo estava sendo ameaça pela influência do helenismo. É importante ressaltar que, antes dos gregos, todos os impérios que governaram Israel, de diferentes modos, exerceram uma dominação político-econômica e sociocultural. Possivelmente recebeu influências da Babilônia e da Pérsia. Posteriormente entra em diálogo com a cultura greco-romana e, desse modo, reelabora-se a partir de uma realidade intercultural. A teologia do livro do Apocalipse recebe uma forte influência dessa corrente de pensamento. No contexto cristão, fazem parte desse movimento lideranças das comunidades cristãs do século I que se sentem desafiadas em sua missão apostólica, em um contexto de hostilidade, sendo uma minoria colocada à margem da sociedade greco-romana.

O *capítulo segundo* compreende um estudo literário e teológico da narrativa visão-audição de Ap 21,1-8. A aproximação gramático-linguística de qualquer texto incide sobre o estudo da sintaxe, pois esta reflete o conjunto de regras gramaticais da língua, ambiente cultural e época que influenciaram o autor. Essa primeira análise nos permite evidenciar as características linguísticas do texto. As estruturas gramaticais de um escrito também deixam as marcas das intenções de seu autor. A abordagem narrativa, metodologia adotada neste estudo, considera fundamental, nesta primeira etapa, conhecer em profundidade os detalhes sintáticos do texto.

O *capítulo terceiro* apresenta os conceitos fundamentais da abordagem sincrônica, narrativa aplicada à exegese. Essa perspectiva de análise propõe um método de leitura e compreensão da mensagem bíblica que tem como foco o modo pelo qual as experiências de fé

são narradas. No Antigo Testamento, o gênero narrativo corresponde a um grande número de textos. Nos escritos neotestamentários, a proclamação do querigma cristão constitui-se de narrativas da vida, da morte e da ressurreição de Jesus. Nas primeiras comunidades cristãs, a forma de transmissão do acontecimento fundante de sua fé constitui-se predominantemente como narrativa.

O *capítulo quarto* comportará a análise teológica do texto a partir da aplicação dos recursos linguísticos da narrativa. Sob a perspectiva de uma leitura narrativa, propõe-se interpretar o simbolismo do texto como forma de aproximação da real mensagem que o autor desejava transmitir. Ainda tem por fim analisar as características essenciais dos escritos proféticos, bem como da apocalíptica, devido à combinação de gêneros identificados no Apocalipse.

O *capítulo quinto*, em seu caráter conclusivo, tem por objetivo atualizar para a realidade pastoral da Igreja, na América Latina, o caráter epistolar do Apocalipse. Apoiando-se em uma hermenêutica bíblica contextualizada, cujas preocupações refletem a missão e o testemunho cristão profético que busca dar respostas aos enormes desafios do mundo urbano, contempla a cidade como lugar da presença divina e da missão transformadora da Igreja.

O propósito de revisitar o tema do discipulado sob a perspectiva teológica latino-americana é um exercício de ler o texto bíblico como um ato de comunicação que exige a colaboração entre o autor sagrado e o leitor-discípulo, que sempre reflete sua fé a partir de sua realidade eclesial. Um dos elementos essenciais para o diálogo entre leitor e o texto sagrado é a inserção em uma comunidade de fé contextualizada historicamente.

Na América Latina, o caminhar das comunidades cristãs está enraizado em sua solidariedade com os pobres. Nas pequenas comunidades eclesiais missionárias, a Palavra de Deus é a fonte inspiradora de uma ação pastoral profético-transformadora em uma realidade marcada por profundas injustiças, em um continente majoritariamente cristão, cuja espiritualidade bíblica e contemplativa foi tecida em um cenário multicultural.

As abordagens de interpretação bíblica na América Latina buscam contribuir para uma interação entre ambientes acadêmicos e comunidade eclesial, pois na hermenêutica bíblica esses dois espaços não estão isolados, mas são duas experiências convergentes. O horizonte existencial de interpretação do texto tem em si a força de levar as comunidades contextualizadas na sua história e cultura a dialogar com o Deus revelado no texto como guia iluminador no seu caminho de fé.

CAPÍTULO PRIMEIRO

A GÊNESE DA LITERATURA APOCALÍPTICA JUDAICO-CRISTÃ

Introdução

Os temas teológicos mais frequentes na literatura apocalíptica² bíblica e extrabíblica são explicitados por meio de revelações divinas, expectativas escatológicas, mediação de seres angélicos, visões cósmicas, a vitória divina sobre o mal; as nações irão vislumbrar no futuro a manifestação da soberania de Deus que mudará o curso da história, recriando uma nova ordem no mundo. Esse gênero literário, no entanto, representa o pensamento de grupos minoritários ou comunidades que sentem a necessidade de afirmar sua identidade social, cultural e religiosa diante de tensões, hostilidade e ameaças impostas por grupos majoritários e dominantes.³

A reconstrução do contexto histórico do livro do Apocalipse tem desafiado exegetas e historiadores. Muitos situam a composição da obra no final do reinado de Domiciano ou alguns anos antes disso. Caso tenha sido escrito uma década antes, as circunstâncias não diferem radicalmente, pois o ambiente sociopolítico, cultural e religioso no qual a obra surge foi tecido ao longo de vários séculos em um contexto de fortes impactos sob a dominação persa, a macedônica e a romana.⁴ A cultura helênica na Ásia Menor se construiu dentro de uma concepção religiosa complexa, que ao longo dos séculos incorporou elementos culturais dos povos celtas que habitavam nessa região antes da dominação romana.⁵

² O adjetivo “apocalíptica” é um termo genérico para indicar um determinado gênero literário. Vários estudiosos têm se dedicado a precisar as diversas características deste gênero literário. É uma literatura muito ampla, mas neste estudo o substantivo grego ἀποκάλυψις refere-se a um conjunto de escritos caracterizados por linguagem simbólica para comunicar a revelação de Deus, mediada por seres sobrenaturais, que agem por meio de visões, sonhos, epifanias, discursos ou ações de anjos. A definição tem como objetivo identificar os elementos comuns dessa produção literária e sublinhar as variantes particulares desta literatura (BEDRIÑÁN, *La dimensión socio-política del mensaje teológico del Apocalipsis*, p. 58). Friedrich Lücke é considerado o primeiro estudioso moderno a tentar estabelecer as características específicas dos escritos apocalípticos. Contudo, o primeiro crítico a empregar o termo ἀποκάλυψις para classificar o gênero literário que hoje denomina-se apocalíptico foi o teólogo luterano Karl Immanuel Nitzsch (1787-1868). O vocábulo ἀποκάλυψις deriva do verbo ἀποκαλύπτω, composto da preposição ἀπό, que exprime a ideia de distanciamento ou remoção, e da raiz verbal καλύπτω (“cobrir” ou “esconder”); etimologicamente significa “remover o que cobre ou esconde” (LINTON, *Reading the Apocalypse as apocalypse*, p. 33).

³ DeSILVA, *The Revelation to John*, p. 376.

⁴ KOESTER, *Revelations's visionary challenge to ordinary empire*, p. 7; BEALE, *The Book of Revelation*, p. 8; LOHSE, *Nuovo Testamento*, p. 17; quando se tornou imperador romano, Domiciano não apenas desejou ser deificado, mas foi de fato reconhecido e chamado como *deus praesens*, ou seja, “deus presente” (OSBORNE, *Apocalipse*, p. 7).

⁵ PRICE; BERTHELOT, *The future of Rome*, p. 86.

Enquanto fenômeno literário, a apocalíptica floresceu no período do Segundo Templo e se estendeu até o final do século I d.C. Dentre esses escritos se destaca a literatura enóquica,⁶ a qual circulava em toda a Palestina e em comunidades judaicas da diáspora.⁷ Em termos de princípio teológico e escatológico, tais escritos fundamentam-se na crença de que Deus eventualmente no futuro irá julgar e reconciliar a humanidade.⁸

Há um consenso entre vários estudiosos contemporâneos de que o livro do Apocalipse reflete a realidade das pequenas comunidades cristãs espalhadas pela Ásia Menor, que se sentiam ameaçadas por autoridades políticas locais. Em algumas regiões, como Esmirna e Filadélfia (Ap 2,8-11; 3,7-13), há uma referência explícita à hostilidade e ameaças às comunidades cristãs por parte das sinagogas judaicas; neste ambiente os cristãos provavelmente ainda sofriam por resistirem a acomodar-se às práticas religiosas do mundo greco-romano, que representavam o pensamento dominante de seu tempo.⁹

A presente pesquisa, além de apresentar os resultados obtidos pela aplicação dos instrumentos metodológicos que são próprios da ciência bíblica nos quatro primeiros capítulos, tem como objetivo, no último capítulo, destacar a contribuição da hermenêutica latino-americana,¹⁰ pois em sua interpretação e análise da literatura apocalíptica considera que o

⁶ BARKER, *The lost prophet*, p. 20. A literatura enóquica é uma coletânea de textos antigos que coletivamente descrevem a vida e o ministério do patriarca bíblico Henoc, mencionado em Gn 5,18-24.

⁷ THOMPSON, *The Book of Revelation*, p. 21.

⁸ HELYER, *Apocalypticism*, p. 254; AUNE, *Apocalypticism, prophecy and magic in early christianity*, p. 4. A literatura apocalíptica do Antigo Testamento pertence ao gênero de escritos judaicos que inclui textos canônicos e não canônicos (TAYLOR; HOWARD JR., *Interpreting apocalyptic literature*, p. 26).

⁹ PRIGENT, *O Apocalipse de São João*, p. 49; KOESTER, *The Oxford handbook of the Book of Revelation*, p. 8; THOMPSON, *The Book of Revelation*, p. 28. A fé expressa na apocalíptica coloca toda a sua esperança na intervenção divina. A releitura cristológica do Apocalipse exprime sua crença no poder divino sobre o destino da humanidade, e que por meio da ressurreição de Jesus realiza sua promessa de salvação (DOGLIO, *Il primogenito dei morti*; LADD, *Teología del Nuevo Testamento*, p. 820).

¹⁰ A interpretação bíblica latino-americana faz uma conjunção entre uma exegese metodologicamente sólida e uma hermenêutica contextualmente fundamentada sobre três elementos fundamentais: povo, pobre e cultura. O povo é o sujeito ativo da história, uma coletividade articulada; os pobres são os primeiros destinatários que Deus mesmo escolhe; a cultura é o horizonte interpretativo a partir do qual se deve promover um desenvolvimento humano integral e construir uma civilização do amor. É uma hermenêutica que busca, a partir da Palavra de Deus, distinguir as luzes e sombras da cultura dominante que em vários aspectos não respeitam a dignidade humana nesse continente (PUIG, *Definición y desafíos de una hermenéutica bíblica latino-americana*, p. 569). O lócus da hermenêutica latino-americana é o contexto eclesial e a situação de sofrimento dos pobres. A interpretação bíblica latino-americana está intrinsecamente vinculada à práxis cristã comprometida com a ação transformadora da realidade socioeconômica de injustiça deste continente (PEREIRA; MESTERS, *A leitura popular da Bíblia*, p. 16). Outro elemento característico da interpretação bíblica latino-americana é sua dinâmica dialógica com a realidade; o estudo exegético parte do pressuposto de que o texto bíblico não é algo estático, mas vivo, que ilumina e interpela a realidade. A hermenêutica bíblica latino-americana tende a integrar todos os passos exegéticos ao processo de leitura da realidade, sob a perspectiva de uma prática cristã contextualmente situada e comprometida com o seguimento a Jesus Cristo na inserção em uma comunidade de fé (OREAMUNO, *Los tejidos del caos*, p. 285). A leitura popular da Bíblia é um método desenvolvido na América Latina. Para Carlos Mesters, um dos precursores desse método, a exegese bíblica compreende cinco passos: (1) acender a luz: exercício sistemático de penetrar nas camadas literárias do texto; (2) varrer a casa: rever as traduções do texto, buscando o sentido que o autor bíblico projetou no texto;

contexto histórico dessa produção literária pode iluminar o caminhar das comunidades cristãs deste continente.¹¹ As circunstâncias sociopolítica, econômica, cultural e religiosa que deram origem a essa literatura podem, em muitos aspectos, iluminar a realidade eclesial da América Latina.¹² O cenário de sofrimento, injustiça e dominação por parte de poderes hegemônicos que imperam neste continente servirá de pano de fundo para a interpretação do texto.¹³

O objetivo deste primeiro capítulo é situar o livro do Apocalipse em seu contexto histórico, estabelecendo uma aproximação desta obra aos movimentos e escritos apocalípticos da tradição judaico-cristã. As fontes e materiais que inspiraram seu autor compreendem os escritos do Antigo Testamento, bem como uma vasta literatura produzida no ambiente judaico, cristão e greco-romano.

1. Origens do gênero literário apocalíptico

Os escritos neotestamentários interpretaram o momento presente, as expectativas messiânicas e a fé em Jesus Cristo com as lentes do Antigo Testamento, de modo particular sob a influência das perspectivas apocalípticas desenvolvidas no Segundo Templo.¹⁴ Os escritos apocalípticos abraçam vários outros tipos de gêneros literários,¹⁵ que se originaram a partir de

(3) procurar diligentemente até encontrar, isto é, ser fiel ao texto, debruçando-se sobre ele, articulando o sentido do texto com a realidade pastoral; (4) reunir as amigas e vizinhas e expressar a dimensão comunitária contextualizada do texto, pois a Palavra de Deus promove o encontro entre as pessoas para ações comunitárias e exige o contanto com a realidade; (5) por fim, expressar a espiritualidade encarnada, que na hermenêutica latino-americana perpassa todo o processo de estudo e interpretação e o compromisso com a dignidade humana (LOZADA JR., *Toward a Latino/a biblical interpretation*, p. 7).

¹¹ RIBEIRO, Os quatro cavaleiros do Apocalipse, p. 329.

¹² FOULKES, *El Apocalipsis de San Juan*, p. 2; OCAÑA FLORES, “Haz de la Tierra un cielo”, p. 61; GARCEZ LEME, *Apocalipsis*, p. 13.

¹³ TERRA, *Memórias de caos e cosmos nos cristianismos das origens*, p. 380.

¹⁴ Há evidências de que Jesus, em certas ocasiões, teve visões que se assemelham às visões apocalípticas. O que sugere que Ele também foi afetado pelo pensamento apocalíptico de seu tempo (ROWLAND, *The open heaven*, p. 358; HÜBNER, *Teologia bíblica del Nuovo Testamento*, III, p. 278; LOHSE, *Nuovo Testamento*, p. 9; DiTOMMASO, *Apocalyptic Historiography*, p. 446).

¹⁵ SACCHI, *Storia del Secondo Tempio*, p. 177. Entre os vários gêneros que influenciaram a apocalíptica, a literatura enóquica teve um papel muito importante; não são escritos canônicos, mas representa o pensamento judaico em uma perspectiva essênica, a qual desenvolve temáticas próprias da apocalíptica, como o julgamento da história, a imortalidade da alma, a ressurreição (DELCOR, *Studi sull'apocalittica*, p. 41). Os escritos dos círculos dos essênios encontrados em Qumran assinalam a predileção por uma literatura de caráter visionário e revelador, sobretudo o livro de Enoque, dos Jubileus e dos Doze Patriarcas (SIGGELKOW, Ernst Käsemann and the specter of apocalyptic, p. 38); os escritos apocalípticos neotestamentários receberam forte influência da escatologia judaica (REYNOLD; STUCKENBRUCK, *The Jewish apocalyptic tradition and the shaping of New Testament thought*, p. 1). O anúncio do Reino de Deus é uma predição escatológica apocalíptica (MURPHY, *Apocalypticism in the Bible and its world*, p. 292). É muito frequente a intercambialidade dos termos “escatologia” e “apocalíptica” (COLLINS, *The Oxford handbook of apocalyptic literature*, p. 327). A reflexão apocalíptica é, em grande parte, uma resposta a um cenário insustentável, insuperável, muito além do conhecimento e da ação humana; na perspectiva dos grupos apocalípticos, a ordem do mundo não está como deveria ser (McALLISTER, *The Cambridge companion to apocalyptic literature*, p. 1); A noção de gênero apocalíptico ou de revelação foi culturalmente construída por uma concepção contemporânea, pois na literatura

diversas matrizes presentes em diversas fontes da tradição judaica. Esses escritos se originaram dentro de um contexto de interações com o vasto universo babilônico, persa e de outras culturas circunvizinhas, assumindo na sua simbologia elementos desse ambiente cultural.¹⁶

A noção de literatura apocalíptica,¹⁷ neste trabalho, tem um sentido amplo e inclusivo, referindo-se a todos aqueles escritos com características apocalípticas, que pela sua forma e conteúdo incluem revelações de segredos divinos, visões, viagens celestes, anjos, figuras messiânicas, e outros motes pertencentes a este gênero literário, e que, de um modo geral, abordem suas temáticas de forma vívida e simbólica.¹⁸

Enquanto gênero literário presente no cânon do Novo Testamento, o livro do Apocalipse se distingue por seus traços específicos. Embora tenha elementos comuns com outros escritos apocalípticos, como o livro de Daniel, por exemplo, com o qual partilha certos motes teológicos como visões proféticas, linguagem simbólica, julgamento divino, consumação da história,¹⁹ o Apocalipse de João possui suas próprias particularidades. Além de manter elementos da profecia, o autor coloca-o em uma moldura de carta pastoral. Portanto, uma das grandes tarefas no estudo do Apocalipse é determinar as suas características predominantes.²⁰ Para enfrentar essa questão, é importante situar a tradição apocalíptica bíblica no ambiente social e histórico específico do qual emerge, bem como suas diversas matizes.²¹

É no conjunto da tradição neotestamentária e no ambiente histórico-geográfico que esta literatura pode ser mais bem compreendida. Em sua grande parte, ela foi produzida pelo movimento apocalíptico-profético, que se consolidou particularmente durante o período do Segundo Templo.²² Sua reflexão teológica advém de uma experiência religiosa situada em contextos de dominações estrangeiras e de profundas crises. Contudo, vale salientar que nem

antiga não se faz menção específica a este gênero. O termo “gênero apocalíptico” surgiu por volta do século XIX (LINTON, *Reading the Apocalypse as apocalypse*, p. 78).

¹⁶ CUADROS, *The Apocalypse paradigm*, p. 3.

¹⁷ A literatura apocalíptica nas Escrituras é um gênero literário muito vasto, com uma estrutura conceitual distinta que constitui uma visão de mundo. Ao lado da literatura sapiencial e profética, o gênero apocalíptico se apresenta com uma linguagem simbólica, como uma expressão de resistência ao culto de autoridades políticas e ao absolutismo imperial (COLLINS, *The Oxford handbook of apocalyptic literature*, p. 7). A corrente apocalíptica bíblica floresce no contexto de sincretismo helenista do Segundo Templo, com uma forte influência de fontes literárias extrabíblicas como o livro de Enoque, Esdras IV, Baruc III (TAYLOR; HOWARD JR., *Interpreting apocalyptic literature*, p. 26).

¹⁸ COLLINS YARBRO, *Apocalipse*, p. 836.

¹⁹ JAIMES; IPARRAGUIRRE, *Daniel y Apocalipsis*, p. 43.

²⁰ HOWARD JR., *Interpreting apocalyptic literature*, p. 32.

²¹ O movimento apocalíptico judaico surge entre o século III e o segundo a.C. e se estende até o ano 100 d.C. Os escritos apocalípticos compostos em hebraico e aramaico, como I Enoque, II Baroque, 4 Esdras, o Apocalipse de Abraão, evidenciam que havia uma diversidade de interpretações apocalípticas da realidade, bem como vários grupos distintos de escritores desse gênero (KOCH, *The rediscovery of apocalyptic*, p. 33).

²² FRANKFURTER, *The legacy of Jewish Apocalypses in early christianity*, p. 129.

todos os apocalipses evocam uma realidade de crise.²³ A literatura apocalíptica reflete o pensamento de resistência interna dentro do judaísmo ante a atitude da casta sacerdotal, que, para manter seus privilégios, se une aos poderes estrangeiros, colocando em risco a identidade religiosa do povo judeu.²⁴ Tais acordos em troca de vantagens e regalias foram percebidos pelo movimento apocalíptico como uma ameaça à identidade religiosa e cultural do povo judeu.²⁵ Ela expressa a resistência de um movimento alternativo à hierocracia oficial de Jerusalém, a qual reflete a realidade de um novo internacionalismo, de uma forte ocupação militar, de conquistas imperialistas, de altas taxas de impostos e de manutenção do poder colonial.²⁶

Ao longo do período do Segundo Templo, houve uma grande interação das comunidades judaicas com a cultura persa, selêucida, ptolomaica e romana. Esse contexto sociocultural possivelmente influenciou e moldou a literatura apocalíptica judaica veterotestamentária.²⁷ Os escritos apocalípticos adotam uma linguagem simbólica, deixando entrever que seus autores tiveram contato com ampla variedade de fontes literárias. Além das influências culturais e religiosas das culturas estrangeiras, a literatura apocalíptica bíblica tem suas características próprias.²⁸ Historicamente, em Israel, ela é fruto de uma realidade histórica de resistência no âmbito interno e no externo. Internamente, não compactua com as correntes judaicas que cedem à imposição cultural-religiosa que está descaracterizando o judaísmo; externamente se opõe à submissão político-econômica imposta pelo poder estrangeiro.²⁹ A

²³ STONE, *Ancient judaism*, 2011, p. 82; FLUSSER, *Il Giudaismo e le origini del Cristianesimo*, p. 20. Uma das características da literatura apocalíptica judaica é procurar dar sentido à história de Israel em relação à fidelidade à Aliança. Nesse sentido, redenção e conversão estão interligadas (COLLINS, *Apocalypse, prophecy, and pseudepigraphy*, p. 13).

²⁴ O Edito de Antíoco Epífanes IV autorizava a classe sacerdotal a não pagar tributos à Síria (SACCHI, *Storia del Secondo Tempio*, p. 216).

²⁵ Em todas as etapas de seu desenvolvimento, a literatura judaica é produto de sua história. Os escritos apocalípticos são testemunhas de um movimento interno dentro do judaísmo, que busca dar uma resposta de fé em momentos de conflitos, provocados pelo desvio e corrupção da classe sacerdotal e política, que por conveniência adota um estilo de vida pagã, colocando em risco a identidade religiosa e cultural do povo escolhido (RUSSEL, *L'apocalittica giudaica*, p. 34).

²⁶ As comunidades de Qumran e os semelhantes segmentos judaicos do Segundo Templo viam a si mesmos como grupos fundamentados em uma religião revelada (MARTÍNEZ, *Mediating the divine*, p. 4).

²⁷ PERRIN, *Setting the context*, p. 35; DELCOR, *Studi sull'apocalittica*, p. 38.

²⁸ O movimento apocalíptico judaico que floresce no período helênico reflete a intensa interação com esta cultura, mas ao mesmo tempo reinterpreta diversas temáticas presentes nos seus escritos sagrados. Em sua tradição, Moisés e os profetas tinham visões (Ex 19,3; 33,20; Is 6,1; Ez 1,28) e serviam como mediadores entre Deus e o povo. Essas temáticas teológicas são transformadas em apocalíptica expressa em uma vasta literatura (COLLINS; DE VILLIERS; COLLINS YARBRO, *Apocalypticism and mysticism in ancient judaism and early christianity*, p. 3). O uso de imagens e símbolos tão próximos da mitologia canaanita, babilônica e persa não significa que estas sejam as fontes imediatas da literatura judaica apocalíptica; as alusões ou referências aos elementos míticos podem ter construído associações e analogias de um contexto para outro para enriquecer a força comunicativa da linguagem com sentidos diferentes do original. No entanto, é importante reconhecer as tradições das quais derivam as crenças e as imagens da apocalíptica (RUSSELL, *The method and message of Jewish apocalyptic*, p. 20).

²⁹ RUSSEL, *L'apocalittica giudaica*, p. 12.

interpretação dos textos sagrados sob novos paradigmas representou o esforço de uma releitura dos escritos de sua tradição, para dar sentido à realidade em que se encontram.³⁰ Para reescrevê-los, exigiu-se dos escribas um profundo conhecimento de sua história e tradições religiosas.³¹

Os estudos contemporâneos acerca dos movimentos e da literatura apocalíptica ressaltam a importância de compreender as influências das matrizes histórico-sociais do gênero apocalíptico, que floresceram nas comunidades proféticas do pós-exílio, representadas por Zacarias, Ageu, Ezequiel e o Dêutero-Isaías.³² Estes estudos sugerem, também, que a tradição apocalíptica bíblica do Antigo Testamento foi influenciada por muitos outros escritos apocalípticos que não fazem parte do cânon judaico ou cristão. O judaísmo se encontrava profundamente interligado às culturas dos impérios emergentes do Segundo Templo.³³ Embora existam paralelos entre a literatura apocalíptica do Antigo Testamento e persa, os motes teológicos desenvolvidos na literatura apocalíptica bíblica são predominantemente alicerçados na tradição judaica.³⁴

No contexto latino-americano, a literatura apocalíptica tem recebido especial atenção nas últimas décadas, destacando-se sobretudo estudos sobre as condições sócio-históricas que deram origem a esta literatura.³⁵ Um dos aspectos importantes, nessa leitura, reside na busca de correlacionar o texto com a realidade latino-americana.³⁶ Contudo, esta perspectiva de investigação dos contextos sociológicos dos apocalipses, baseada em fontes históricas comuns,

³⁰ A interpretação das Escrituras por meio de uma exegese mediada por escritos apocalípticos é apresentada como se elas tivessem sido compostas de figuras ilustres do passado, como por exemplo Moisés, Abraão, Esdras e outras figuras importantes da história de Israel (CRAWFORD, *Rewriting Scripture in Second Temple*, p. 2).

³¹ JASSEN, Scriptural interpretation in early Jewish apocalypses, p. 70.

³² Provavelmente o gênero apocalíptico que surge nos círculos proféticos reflita a luta social de resistência aos impérios no pós-exílio e devido à imposição das culturas dominantes; ele incorpora certos elementos do zoroastrismo persa, mas é reelaborado segundo a tradição religiosa judaica (HOWARD-BROOK; GWYTHYER, *Desmascarando o imperialismo*, p. 106). As civilizações do Egito e da Mesopotâmia, mesmo no auge de seu desenvolvimento, preservaram seus mitos, sua concepção de cortes celestes, crenças que reis eram seres divinos e que as leis haviam sido criadas pelas divindades. A literatura apocalíptica também foi influenciada por este imaginário, particularmente pelas guerras cósmicas, poderes espirituais em lutas com seres humanos e no final de lutas que provocam o caos; a ordem é estabelecida pelos seres divinos (COHN, *Cosmos, chaos and the world to come*, p. 33).

³³ As civilizações do Egito e da Mesopotâmia, mesmo no auge de seu desenvolvimento, preservaram seus mitos, sua concepção de cortes celestes, crenças de que reis eram seres divinos e de que as leis haviam sido criadas pelas divindades. A literatura apocalíptica também foi influenciada por este imaginário, particularmente as guerras cósmicas, poderes espirituais em lutas com seres humanos e, no final de lutas que provocam o caos, a ordem é estabelecida pelos seres divinos (CASALEGNO, *E o Cordeiro vencerá*, p. 26).

³⁴ PITTS; POLLINGER, The spirit in the Second Temple Jewish monotheism and the origins of early christology, p. 141.

³⁵ ADRIANO FILHO; NOGUEIRA, O culto imperial e o Apocalipse de João, p. 150.

³⁶ O gênero apocalíptico se caracteriza como uma literatura de resistência sociopolítica e religiosa. Desse modo, sua forma e conteúdo pode iluminar a realidade de marginalidade e opressão das diversas classes de empobrecidos do continente latino-americano (MESTERS; OUROFINO, *Apocalipse de São João*, p. 57; TERRA, O Apocalipse de João e a interpretação cosmológica do mundo romano, p. 764; VALDEZ, A literatura apocalíptica enquanto gênero literário (300 a.C. – 200 d.C.), p. 62).

resulta em uma tarefa árdua, pois isso requer informações sobre os grupos ou indivíduos que os produziram e escreveram.

As chaves de leituras são imprescindíveis para a compreensão do texto. Nesse sentido, a leitura da apocalíptica como eixo interpretativo da resistência histórico-social tem um grande destaque nos comentários bíblicos na América Latina.³⁷ Além disso, é uma hermenêutica com grandes preocupações pastorais, que procura iluminar a caminhada das comunidades cristãs e manter viva a esperança, mesmo diante de situações de crise, marginalidade e opressão.³⁸

A trajetória dos textos que pertencem a esse gênero incorpora elementos do pensamento profético e sapiencial veterotestamentário. Esses escritos continham, de forma incipiente, ideias muito semelhantes às aquelas encontradas posteriormente na apocalíptica mais desenvolvida.³⁹ O termo “proto-apocalíptica” descreve as categorias de textos que continham alguns elementos primários da literatura apocalíptica, particularmente em determinados livros proféticos, como Jeremias e o Trito-Isaías, Ezequiel, Zacarias, Joel e Malaquias. Embora eles não apresentem a apocalíptica plenamente desenvolvida, são escritos que dão ênfase a certas ideias apocalípticas.⁴⁰ Esta corrente de pensamento se encerra quando os temas da apocalíptica deixam de ser interessantes ou relevantes para as comunidades cristãs e judaicas.⁴¹

Após a destruição do Templo de Jerusalém em 586 a.C., ocorreram profundas mudanças na monarquia israelita. Após o domínio estrangeiro e os sofrimentos causados pelo exílio forçado da elite judaica na Babilônia, nasce o subsequente desejo por uma intervenção divina e a restauração da liberdade política; a soma desses fatos possivelmente contribuiu para o surgimento do movimento apocalíptico judaico.⁴² Embora, neste período, a literatura apocalíptica bíblica estivesse ainda em um estágio inicial, ela continuou a desenvolver-se ao longo do Segundo Templo, como uma abordagem específica dos eventos relacionados à grande convulsão, provocada pelo exílio da Babilônia e pelas sucessivas dominações estrangeiras: Pérsia, Síria, Macedônia e Império Romano.⁴³

³⁷ NOGUEIRA, Éxtasis visionario y culto en el Apocalipsis de Juan, p. 44.

³⁸ FERREIRA, Transformação social e a literatura bíblica, p. 5.

³⁹ TAYLOR; HOWARD JR., *Interpreting apocalyptic literature*, p. 39.

⁴⁰ No judaísmo do Segundo Templo, há um desenvolvimento da profecia para a apocalíptica. Esse fenômeno é uma resposta às grandes mudanças provocadas pelo cenário sociopolítico e cultural, advindas da justaposição do judaísmo ao helenismo (POLASKI, *Authorizing end*, p. 8).

⁴¹ No judaísmo, quando o movimento apocalíptico começa a diminuir, surgem os Targumim, os Midrashim, a Mishna e o Talmude (RUSSEL, *Prophecy and the apocalyptic dream*, p. 31).

⁴² COOK, *The apocalyptic literature*, p. 29; TAYLOR; HOWARD JR., *Interpreting apocalyptic literature*, p. 36.

⁴³ Ao longo do Segundo Templo, dentro do judaísmo aos poucos emerge uma nova classe de profetas; em seus escritos eles se aproximam de figuras como visionários apocalípticos, místicos, carismáticos e mensageiros de expectativas messiânica (COHEN, *From Maccabees to the Mishnah*, p. 11; COHN, *Cosmos, chaos and the world to come*, p. 147).

Ao longo dos séculos III e II a.C., as comunidades judaicas estavam mergulhadas em um ambiente sociopolítico, econômico, cultural e religioso de profundas e contínuas mudanças.⁴⁴ Esse cenário trouxe novos desenvolvimentos ao pensamento teológico judaico como resposta a esta difícil situação.⁴⁵ Neste contexto surge o fenômeno escriba contribuindo para o desenvolvimento da teologia com características apocalípticas.⁴⁶ Pode-se dizer que ela foi produto de uma atividade de sábios escritores populares.⁴⁷ Em oposição à hierocracia sadoquita de Judá, que nas questões políticas e administrativas frequentemente colaborava com as forças imperiais, esses grupos minoritários incorporaram um discurso de resistência aos poderes hegemônicos da época.⁴⁸

Durante o período de dominação persa, as comunidades judaicas, sobretudo da diáspora, tiveram contato e conheceram de perto a teologia régia aquemênida.⁴⁹ Esta concepção teológica teve um impacto na reformulação da memória judaica acerca da dinastia davídica, que adquire uma dimensão escatológica em vista de uma libertação futura, quando Israel será liberto do jugo estrangeiro.⁵⁰ É nesse contexto que a literatura apocalíptica fortalece as diversas concepções messiânicas que alimentavam as esperanças sobre a vinda de um futuro rei messiânico que viria libertar Israel da dominação estrangeira.⁵¹

⁴⁴ O fenômeno apocalíptico foi moldado dentro do contexto das dominações imperiais ao longo do Segundo Templo e representava o pensamento dos diversos grupos que resistiram às suas estruturas hegemônicas (ROWLAND, *The open heaven*, p. 141).

⁴⁵ TAYLOR; HOWARD JR., *Interpreting apocalyptic literature*, p. 37.

⁴⁶ O fenômeno escriba floresce com o fortalecimento das sinagogas judaicas do Segundo Templo, espalhando-se desde o norte da África até a Síria e posteriormente até Roma. As sinagogas se tornaram uma importante instituição com amplo conjunto de atividades, promovendo o estudo e a instrução das Escrituras, da tradição, do direito, dos ensinamentos morais, de orações, de rituais e de celebrações que recordavam a história do povo da Aliança (KUGEL, *Early Jewish biblical interpretation*, p. 154). Os escribas dos grupos apocalípticos eram cultos sábios do povo, que permaneceram fiéis à tradição da Aliança (COLLINS, *The apocalyptic imagination*, p. 39).

⁴⁷ A literatura apocalíptica não surge no vazio, mas dentro de um horizonte histórico existencial. A longa dominação persa e grega na Palestina é fator que certamente influenciou esses escritos. Além da dominação estrangeira, a primeira tradução da *Septuaginta* e a resistência ao helenismo contribuíram para o surgimento de grupos apocalípticos escatológicos. Organizados em pequenas comunidades judaicas, esses grupos ansiavam por mudanças radicais no cenário político, social e religioso; mantinham a esperança de que as nações adversárias fossem aniquiladas por meio de um grande julgamento divino, fazendo com que o povo escolhido, uma vez liberto, se tornasse um novo Israel (HERRMANN, *Historia de Israel en la época del Antiguo Testamento*, p. 439).

⁴⁸ ROWLAND, *The open heaven*, p. 30.

⁴⁹ A experiência da realeza persa contribuiu para que o judaísmo primitivo mudasse sua concepção messiânica acerca de um messias futuro, descendente da casa de Davi (SILVERMAN; WAERZEGGERS, *Political memory in and after the Persian Empire*, p. 419). A concepção religiosa do zoroastrismo na Pérsia antiga tinha seu próprio caminho monoteísta. Seu deus supremo, Ahura Mazda, era concebido como um senhor (Ahura) sábio (Mazda), criador e organizador do mundo. Seu nome incorpora a ideia de um deus beneficente, protetor contra os males, que trazia prosperidade e fecundidade (HINTZE, *Monotheism in Zoroastrian way*, p. 228).

⁵⁰ GUIMARÃES, *A influência narratológica enoqueana no desenvolvimento do cristianismo primitivo*, p. 29.

⁵¹ As expectativas messiânicas de um descendente de Davi são mais evidentes durante a ascensão da dinastia hasmoneia. O messias esperado seria um guerreiro-juiz que venceria o poder inimigo (SILVERMAN; WAERZEGGERS, *Political memory in and after the Persian Empire*, p. 436).

Desse modo, pode-se observar que o movimento apocalíptico do final do Segundo Templo incorporou novos elementos, além das influências de uma fonte variada de narrativas sagradas da tradição persa. Tais elementos são reelaborados em períodos de crises sociopolíticas para dar significado e esperança a Israel.⁵² Na concepção escatológica persa, a figura de Dario era apresentada como um rei piedoso, ungido e escolhido desde a criação do mundo para julgar os malfeitores e inaugurar um novo tempo.⁵³ Essa percepção teológica serve de inspiração para os grupos apocalípticos judaicos; eles integram essas concepções em uma linguagem simbólica para expressar sua fidelidade à tradição da Aliança com YHWH e construir um novo paradigma hermenêutico que dê sentido à sua história.

A literatura apocalíptica foi capaz de recolher as tradições de resistência, utilizando-se de recursos teológicos de sua longa tradição religiosa, para afirmar que YHWH, e não uma autoridade humana, é quem iria reconstruir a casa de Israel.⁵⁴ Como visionários, esses grupos representam todos aqueles que se esforçavam para permanecer fiéis às tradições da fé de seus antepassados e se arriscaram a sofrer hostilidades, porque acreditavam na bênção divina. Para eles a fidelidade à Aliança, nessa realidade de dominação, exploração econômica, imposição cultural e opressão política, conjecturava resistir ativamente, pois acreditavam que a vitória final viria da parte de Deus.⁵⁵

De certa maneira, o período do Segundo Templo foi um momento de muita riqueza literária, como comprovam os manuscritos de Qumran, com uma vasta diversidade teológica.⁵⁶ O processo de transformação da literatura profética em linguagem apocalíptica ocorre de forma lenta e gradual. Esse gênero literário constituiu-se em um fenômeno complexo e plural; os escritores apocalípticos procuraram entender, e ao mesmo tempo dar respostas adequadas a uma realidade que percebiam perigosa e negativa para todo o povo.⁵⁷

Diante do exposto, pode-se concluir que o gênero literário apocalíptico no Antigo Testamento possui uma estreita relação com a profecia, particularmente com os livros de Daniel, Malaquias, Ezequiel e Zacarias,⁵⁸ e com os da tradição sapiencial, como Eclesiástico,

⁵² HOWARD-BROOK; GWYTHYR, *Desmascarando o imperialismo*, p. 85.

⁵³ A concepção de realeza na monarquia aquemênida incorporou novos elementos, sobretudo no período de Dario I. Durante o seu reinado, ele recebeu o título de Grande Rei, e dentro do zoroastrismo lhe foi conferido o papel de mediador entre o povo e a divindade Ahura Mazda (GARCÍA SÁNCHEZ, *La realeza aquemênida*, p. 133).

⁵⁴ STUCKENBRUCK, *What is Second Temple judaism*, p. 6.

⁵⁵ BLANCO, *El pensamiento de la apocalíptica judía*, p. 42.

⁵⁶ LEITE, *Qual era o judaísmo de Paulo?*, p. 93.

⁵⁷ HANSON, *Apocalíptica no Antigo Testamento*, p. 36.

⁵⁸ Enquanto os profetas clássicos falam, os apocalípticos escrevem. O livro de Daniel, no Antigo Testamento, foi a primeira obra que marca o fim da profecia clássica e o início da apocalíptica (DELCOR, *Studi sull'apocalittica*, p. 54).

Provérbios, Cântico dos Cânticos e Jó.⁵⁹ A apocalíptica se apresenta como uma corrente sapiencial no sentido de que o agir humano em tudo se relaciona com a ética; vem de um poder sobrenatural, isto é, de inspiração divina: “Se for da vontade do supremo Senhor, ele será repleto do espírito de inteligência” (Eclo 39,6). Desse modo, busca-se interpretar e prever eventos futuros, com base no que já se conhece na tradição sagrada como caminho para compreender o presente com sabedoria.⁶⁰ Tais escritos tinham a intenção de alimentar a esperança do povo, postulando a crença de que a ruína de Israel não era definitiva, fundamentando sua fé em YHWH como aquele que conduz a história.⁶¹

2. Características da literatura apocalíptica judaico-cristã

O estudo sobre o gênero literário apocalíptico, necessariamente, encaminha-se para uma incursão no campo de suas características formais e conteúdo. Em seus vários estágios de desenvolvimento, tais escritos representam o pensamento dos grupos apocalípticos, que respondem aos desafios desse período a partir da fé em YHWH e na fidelidade à Aliança. É a partir desses pressupostos que os textos apocalípticos podem ser compreendidos e interpretados.⁶²

Este movimento representa a resistência das comunidades judaicas das camadas sociais mais pobres.⁶³ Elas se organizaram de forma mais estruturada no período da dominação grega, opondo-se ao processo de helenização, no período que se estende de 333 a.C. até aproximadamente o ano de 63 a.C.⁶⁴ Diante dessa realidade complexa, esses grupos sentiram a necessidade de estabelecer um lugar seguro para manter sua identidade social, religiosa e cultural. Em suas concepções messiânicas escatológicas, a tradição teológica apocalíptica

⁵⁹ A sabedoria pode habitar no ser humano, mas sua fonte é o Espírito de Deus: “Mas, pelo que vejo, ela é um espírito no ser humano, e a inspiração do Poderoso é que dá inteligência” (Jó 32,8-9) (RUSSELL, *L'apocalittica giudaica*, p. 222).

⁶⁰ NISSINEN, Neither prophecies nor apocalypses, p. 137; LEITE, Qual era o judaísmo de Paulo?, p. 90.

⁶¹ GERSTENBERGER, *Israel no tempo dos persas*, p. 210.

⁶² RUSSELL, *L'apocalittica giudaica*, p. 34; HENZE, *Apocalyptic literature*, p. 412.

⁶³ As sinagogas surgem por volta do século III a.C., em áreas onde os judeus não tinham acesso ao Templo de Jerusalém. Provavelmente surgem primeiro no Egito e depois na Ásia Menor (VANDERKAM, *Judaism in the land of Israel*, p. 76).

⁶⁴ O estabelecimento das pólis gregas nos territórios conquistados, embora inicialmente não tivesse um plano de helenização, acabou por servir como veículo de modelo cultural, pois, além de servirem como base militar, elas favoreciam as rotas comerciais, proporcionando aos governadores oficiais um modo de controlar as províncias. Esse modelo político teve um forte impacto sociocultural no mundo urbano grego. As instituições como conselhos, ginásios e instituições educativas do mundo grego serviram de instrumento de imposição cultural para as novas colônias (GRABBE, *A history of the Jews and judaism in the Second Temple judaism*, p. 141). Na apocalíptica, a linguagem e o simbolismo repleto de imagens expressivas funcionam como caricatura política, expressando, assim, sua profunda crítica aos sistemas políticos hegemônicos da época (HOWARD-BROOK; GWYOTHER, *Desmascarando o imperialismo*, p. 91).

reflete o pluralismo judaico do Segundo Templo, tanto pela realidade de dispersão quanto pela capacidade de absorver e sintetizar elementos provenientes da diversidade religioso-cultural dos grandes impérios que despontaram ao longo desse período.⁶⁵

O mundo descrito em linguagem apocalíptica transporta o leitor para um cenário de fantasias, sonhos, feras, dragões, fogo, estrelas cadentes, montanhas místicas, rios sagrados, monstros em que habitam anjos e demônios.⁶⁶ As características teológicas do pensamento apocalíptico são múltiplas; a teologia desenvolvida no final do Segundo Templo não se apresenta de forma uniforme e nem estática.⁶⁷ Além de pertencer a uma classe distinta de escritos, que se expressam por meio de uma linguagem simbólica, caracteriza-se também por uma visão de mundo das comunidades que seguem crenças apocalípticas. São textos antedatados e que frequentemente utilizam o recurso da pseudonímia.⁶⁸

Na literatura apocalíptica do Antigo Testamento, o livro de Daniel representa um importante desenvolvimento da profecia em linguagem apocalíptica.⁶⁹ O tema do “dia do julgamento” é apresentado por um simbolismo numérico, que permite calcular o fim da desolação (Dn 12,11-12); o texto apresenta a figura do sábio em lugar do profeta. Os elementos fundamentais dessa linguagem são a visão dualista do cosmo, que se divide entre a realidade terrestre e celeste, a proeminência dos seres sobrenaturais, a figura dos anjos e demônios e suas influências sobre a realidade dos seres humanos, as expectativas escatológicas do julgamento final sobre as nações e os indivíduos.⁷⁰

Embora haja uma continuidade entre a profecia bíblica e a apocalíptica, há uma clara distinção entre ambas. Enquanto profetas como Isaías e Jeremias têm acesso às revelações sobrenaturais por audição, os sábios visionários apocalípticos interagem com as cortes celestes; seus olhares penetram a escuridão e são capazes de visualizar cores no obscuro (Zc 1,8), e até

⁶⁵ GRABBE, *An introduction to Second Temple judaism*, p. 43.

⁶⁶ RUSSEL, *Apocalyptic*, p. 2.

⁶⁷ A literatura apocalíptica coloca os discursos de revelação em forma de narrativa para comunicar os mistérios ou segredos divinos a um vidente, mediada por seres de outro mundo, particularmente anjos. As revelações são descritas por meio de visões, em vista de levar o leitor a transcender a realidade e encorajá-lo a perseverar nas provações, pois Deus transformará a realidade de sofrimento, inaugurando novos tempos (HERMS, *An Apocalypse for the church and for the world*, p. 51; COLLINS, *The apocalyptic imagination*, p. 5).

⁶⁸ OSBORNE, *Revelation*, p. 14.

⁶⁹ A passagem da profecia clássica para a apocalíptica é importante porque apresenta o desenvolvimento de sua compreensão, reinterpretação e aplicação em um novo contexto histórico (COLLINS, *The encyclopedia of apocalypticism*, p. 144).

⁷⁰ O fenômeno apocalíptico abrange questões de ordem teológica e histórica. Emerge dentro de um grupo remanescente de judeus fiéis à sua tradição, que mantinham sua lealdade à Aliança perante a dominação estrangeira; busca explicar a origem do mal, mesmo sendo fiel às observâncias da Lei; o sofrimento de Israel vem do inimigo. Era necessário justificar o cessar da profecia em um momento em que o povo necessitava de líderes religiosos que lhes explicassem, sob a perspectiva da fé, a difícil situação histórica a que estavam submetidos (ELWOLD, *Language and translation of the Old Testament*, p. 160; MOUNCE, *The Book of Revelation*, p. 35).

mesmo o cosmo agitado em tempestades (Dn 7,13-14). A imaginação apocalíptica resiste em aceitar o mundo desencantado, estéril, caótico e conflituoso como se apresenta na realidade. Por isso, coloca toda a força em uma linguagem simbólica para descrever de forma vívida a inversão que Deus realizará na história.⁷¹

Estudos do gênero apocalíptico que priorizam a raiz etimológica do termo ἀποκάλυψις tendem a caracterizar os textos apocalípticos como revelação de conhecimentos ocultos.⁷² Esta caracterização prioriza não o aspecto escatológico como o ponto central da apocalíptica judaísta, mas o seu caráter revelador que envolve tempo e espaço; os eventos narrados estão relacionados a questões de mistérios escondidos, que são revelados aos seres humanos por meio de figuras celestiais.⁷³

O uso frequente de seres angélicos vindos do céu para a terra, servindo como mediadores de revelações divinas aos seres humanos, é um aspecto importante da tradição judaica apocalíptica. Expressa a proximidade da tradição sapiencial com a apocalíptica.⁷⁴ No livro de Daniel, o profeta é apresentado como um instrumento de sabedoria; ele é receptor de um tipo de sapiência que é revelado por Deus somente aos sábios (Dn 9,22; 11,10).⁷⁵

Em uma visão mais contemporânea, o pensamento apocalíptico é descrito como universal, atemporal; perpassa os séculos e continua presente em tempos atuais nas diversas expressões artísticas, na poesia, na literatura, na filosofia e no campo religioso.⁷⁶ Reflete uma cosmovisão que busca endereçar as preocupações humanas em âmbito global, estabelecer um senso de identidade e pertencimento, fazendo prognósticos acerca do futuro com planos de superação do mundo caótico que vislumbram.

Se a profecia fala do amanhã, a partir da história e dos fatos presentes, a apocalíptica descreve o futuro para além da realidade vivida. São textos que envolvem uma escatologia

⁷¹ A linguagem apocalíptica apresenta a realidade transcendente sob dois eixos: o espacial e o temporal. A realidade espacial diz respeito ao mundo governado por Deus, e o temporal está relacionado com o fim dos tempos, quando a justiça se realizará, tornando visível a lei divina (GRABBE, *A history of the Jews and judaism in the Second Temple*, p. 90-91). O livro de Daniel faz uso da linguagem apocalíptica para descrever a luta social durante o império selêucida no século II a.C. Por meio de imagens convincentes de um guerreiro divino, procura apontar caminhos para resistir à violência política e à imposição religioso-cultural (HOWARD-BROOK; GWYTHHER, *Desmascarando o imperialismo*, p. 106).

⁷² ROWLAND, *The open heaven*, p. 14.

⁷³ Frequentemente há uma paridade no uso dos termos “apocalíptica” e “escatologia”, sobretudo quando se focaliza a forma literária do texto ou o conteúdo que é revelado. A semântica do adjetivo ἀποκάλυψις depende da ênfase que se coloca em determinadas características deste gênero literário (REYNOLD; STUCKENBRUCK, *The Jewish apocalyptic tradition and the shaping of New Testament thought*, p. 4).

⁷⁴ JANSEN, *Mediating the divine*, p. 243.

⁷⁵ STEFANOVIC, *Daniel, wisdom to the wise*, p. 39; DiTOMMASO, *The Book of Daniel and the apocryphal Daniel literature*, p. 14.

⁷⁶ GRABBE, *An introduction to Second Temple judaism*, p. 87.

transcendente, que espera por uma retribuição que ultrapassa os limites da história.⁷⁷ Em Israel, o pensamento apocalíptico revela um grande esforço para compreender a totalidade da história da salvação, desde a criação do mundo até o fim dos tempos, de modo a manter a esperança. E o que fundamenta esta esperança é a crença na ressurreição, no triunfo do bem sobre o mal, a fé de que no fim da história haverá uma reunião do ser humano com o divino.⁷⁸

No judaísmo do Segundo Templo, os autores apocalípticos transformaram as narrativas simbólicas de sonhos e visões de outras culturas em um instrumento que lhes permitiu resistir, suscitar esperança e integrar elementos importantes da fé em YHWH.⁷⁹ Na apocalíptica bíblica, os sábios visionários que possuem o favor divino são personificados em pessoas que recebem conhecimentos extraordinários; com revelações escatológicas, proporcionam conforto emocional e consolo espiritual, e, assim, ajudam a comunidade a resistir em situações de turbulência, sem perder a esperança. Nesse sentido, os escribas têm um papel importante em construir uma literatura, com criatividade e vivacidade. Eles colheram elementos do imaginário mesmo de culturas dominantes, resistiram na sua identidade cultural e religiosa, construindo com arte teologias de resistências.⁸⁰

3. O gênero apocalíptico no Novo Testamento

O cristianismo nasce sob a influência do movimento apocalíptico profético.⁸¹ Ele tem suas raízes muito profundas no discipulado instituído por Jesus Cristo. Fiel à sua tradição apostólica, procurou estabelecer uma ponte entre os diversos movimentos judaicos do século I d.C. e, com toda a sua riqueza simbólica e teológica, contribuiu de maneira muito significativa para uma síntese da tradição profética e apocalíptica do Antigo Testamento.⁸² A tradição apocalíptica judaica teve grande influência no cristianismo primitivo. Os Evangelhos relatam passagens com características apocalípticas. Nos sinóticos, a concepção de Reino de Deus se fundamenta nas esperanças escatológicas apocalípticas da tradição judaica do Antigo Testamento; este tema teológico ocupa um lugar central na pregação e no ministério de Jesus:

⁷⁷ A experiência dos visionários apocalípticos, como nos profetas clássicos, é fundamentada na crença que Deus se comunica com certos seres humanos através de determinados meios de revelação como sonhos, visões, acontecimentos extraordinários da natureza, interpretados como intervenções divinas (JANSEN, *Mediating the divine*, p. 201).

⁷⁸ McALLISTER, *The Cambridge companion to apocalyptic literature*, p. 7.

⁷⁹ COHEN, *From Maccabees to the Mishnah*, p. 31.

⁸⁰ STONE, *Ancient judaism*, p. 81.

⁸¹ SLATER, *Christ and community*, p. 74.

⁸² WATSON, *The intertexture of apocalyptic discourse in the New Testament*, p. 245.

Em suma, longe de ser exemplo isolado de apocalíptica dentro do mundo supostamente mais normal dos Evangelhos e de Paulo, o Apocalipse é apenas a expressão mais exuberante de uma tradição a que todo o Novo Testamento recorreu. As raízes apocalípticas foram cultivadas no solo do povo de Deus durante centenas de anos e produziram frutos de estação, sempre que o império aparecia como ameaça à capacidade do povo para se manter fiel.⁸³

Embora, o pensamento apocalíptico da tradição judaica tenha tido uma grande influência nos escritos do Novo Testamento, no que se refere à realização das promessas messiânicas há distinções; os cristãos acreditavam que todas as promessas haviam sido realizadas em Jesus Cristo. As comunidades cristãs professavam que Ele era o Messias esperado e que a ressurreição dele havia sido o grande sinal de que a nova era já tinha começado.⁸⁴

Nas cartas denominadas “paulinas”, também se encontram relatos de experiência de fé em linguagem apocalíptica. O apóstolo Paulo fundamenta sua missão de evangelizar como revelação recebida do Senhor (1Cor 15,7-8). No entanto, ele não foi o único a exortar as comunidades cristãs primitivas a resistirem ao império em termos apocalípticos (1Pd 5,8-11; 2Pd 3,7-10).

Nos escritos neotestamentários, o Apocalipse de João se distingue dos demais escritos por incluir um mosaico de subgêneros literários, nos quais predomina um estilo profético-sapiencial.⁸⁵ Ao seu modo, descreve Jesus Cristo como o Cordeiro de Deus glorioso; Ele venceu o mal por meio de seu sacrifício.⁸⁶ O autor dirige sua mensagem às igrejas da Ásia Menor, em vista de fortalecer o discipulado de Jesus Cristo. As comunidades cristãs são convidadas a resistir à situação de hostilidade em que estão mergulhadas, permanecendo fiéis à fé cristã.⁸⁷ Por meio de uma linguagem simbólica e cultural, com palavras de encorajamento, João exorta os discípulos de seu tempo a prestar culto e adorar somente o Deus verdadeiro.⁸⁸ O estilo literário do livro do Apocalipse abraça um gênero híbrido, combinando elementos da

⁸³ RIBEIRO, Os quatro cavaleiros do Apocalipse, p. 328.

⁸⁴ REYNOLD; STUCKENBRUCK, *The Jewish apocalyptic tradition and the shaping of New Testament thought*, p. 30.

⁸⁵ O Apocalipse de São João se apresenta com características do gênero apocalítico, profético e sapiencial. Essa mensagem profética é projetada para ser lida nas assembleias litúrgicas dos cristãos (STEFANOVIC, *Revelation of Jesus Christ*, p. 5; BAUCKHAM, *The climax prophecy*, p. 39; MOUNCE, *The Book of Revelation*, p. 36; MILLOS, *Comentario exegético al texto griego del Nuevo Testamento*, p. 18; COLLINS, *The Oxford handbook of apocalyptic literature*, p. 22). O livro do Apocalipse pertence à literatura apocalíptica, emoldurado como uma carta pastoral; para as comunidades cristãs, o conteúdo do livro teve uma função profética (HERMS, *An Apocalypse for the Church and for the world*, p. 147).

⁸⁶ BAUCKHAM, *The climax prophecy*, p. 179.

⁸⁷ JOHNSON, *Discipleship on the edge*, p. 19.

⁸⁸ *Ibidem*, p. 21.

apocalíptica, da profecia e da carta pastoral em uma moldura narrativa.⁸⁹ A saudação introdutória segue o estilo das cartas típicas da época:

O uso da forma epistolar pode ser explicado de vários modos. Ele talvez seja resultado da necessidade. Acostumado a comunicar-se pessoalmente em forma oral com as congregações da Ásia Menor ocidental, João talvez tenha recorrido à escrita e à forma de carta por causa de seu banimento para a ilha de Patmos.⁹⁰

As profecias de João acerca do novo céu e da nova terra estão enraizadas na tradição profética do Antigo Testamento de que Deus é soberano e faz a justiça acontecer.⁹¹ Dessa forma, a justiça e a soberania divina revelam que Ele é o criador de todas as coisas (Ap 4,11) e concede a salvação àqueles que seguem o Cordeiro (Ap 5,8-14; 7,10; 12,10-11).⁹² A figura do Cordeiro tem um papel muito significativo, particularmente a partir de Ap 5,5-9, quando o autor frequentemente faz uso desse termo para caracterizar Jesus Cristo.⁹³

A linguagem altamente simbólica do Apocalipse expressa sua compreensão da realidade e, ao mesmo tempo, coloca-se como um instrumento que auxilia as comunidades cristãs a manterem sua identidade e reconhecerem quais são as grandes ameaças e os poderes dominantes que colocam em risco sua fé em Jesus Cristo. Se em tempos passados a segurança dos impérios representava uma esperança para Israel, agora o poder imperialista é visto como uma atemorização.⁹⁴ Por isso, utiliza uma linguagem figurativa para travar um enfrentamento ideológico-cultural, animando a mística das comunidades que perseveram na sua fé. De certa forma, a literatura apocalíptica é uma das maneiras de resgatar a profecia, a partir da elaboração de uma leitura conjuntural e de uma linguagem de resistência.⁹⁵

A ênfase da narrativa do livro do Apocalipse pressupõe uma capacidade imaginativa; não se trata de decodificar os símbolos, mas sim de entrar em um mundo privado e subjetivo, para além do racional e científico.⁹⁶ João adota um estilo narrativo dramático, com símbolos do universo que se move como uma espiral, partindo do presente para um futuro escatológico.⁹⁷

⁸⁹ Há diversas opiniões entre estudiosos contemporâneos acerca do gênero literário do Apocalipse de João; embora se observe um mosaico de subgêneros, o caráter epistolar se destaca nos capítulos 2 e 3 (THOMAS, *Revelation 1–7*, p. 23).

⁹⁰ É possível que o autor tenha optado por um caráter epistolar para que a carta fosse, de alguma forma, uma exortação que se revestia de certa autoridade e, desse modo, fosse bem acolhida pelos líderes cristãos (COLLINS YARBRO, *Apocalipse*, p. 837).

⁹¹ REYNOLDS, *Ten keys for interpreting the Book of Revelation*, p. 269.

⁹² OLADOSU; ALU, *The use of the Old Testament in the Book of Revelation*, p. 3.

⁹³ BAUCKHAM, *The climax prophecy*, p. 179.

⁹⁴ BLACKWELL; GOODRICH; MASTON, *Reading Revelation in context*, p. 20.

⁹⁵ HOWARD-BROOK; GWYTHYR, *Desmascarando o imperialismo*, p. 152.

⁹⁶ GIRBÉS, *El Apocalipsis de San Juan*, p. 22.

⁹⁷ FIORENZA, *The Book of Revelation*, p. 5.

Pode-se dizer que o Apocalipse pertence a uma espécie de literatura reveladora em moldura narrativa. Tais revelações são mediadas por anjos enviados por Deus aos seres humanos para dar a conhecer seus mistérios.⁹⁸ Estes seres sobrenaturais revelam uma realidade transcendente e temporal, que possibilita ao vidente vislumbrar a salvação escatológica; e também espacial, porque envolve outro mundo, além deste. O autor faz uso desse recurso para ajudar seus leitores a compreenderem a situação que estão vivendo e a tomarem as decisões coerentes diante desta revelação divina.

A imagem de Jesus Cristo descrita no Apocalipse apresenta uma complexa e coerente visão de seu poder e radiante glória cósmica.⁹⁹ Os títulos atribuídos a Jesus Cristo não são conceitos abstratos como os aplicados pelos filósofos aos deuses gregos. Ele é o Filho do Deus vivo (Ap 2,18), o Filho do Homem (Ap 1,13; 14,14), a Palavra de Deus (Ap 19,13), o Senhor (Ap 11,8), a Raiz de Davi (Ap 5,5; 22,16). Tais títulos são associados ao seu ministério terreno, como: mestre, profeta, servo, Nazareno, aquele que realiza milagres e muitos outros títulos. Desse modo, o Jesus do Apocalipse é uma fusão complexa deste Espírito inspirador que sintetiza todas as imagens, desde as expectativas messiânicas pré-cristãs até a realização de todas as promessas no pós-ressurreição.¹⁰⁰

3.1 O autor do livro do Apocalipse

Algumas autoridades da Igreja primitiva identificaram o autor do livro do Apocalipse como o apóstolo João, o discípulo de Cristo.¹⁰¹ Os Padres Apostólicos dos primeiros séculos expressaram grande interesse pelo estudo do Apocalipse.¹⁰² A autoria do livro foi amplamente discutida, no sentido de qual João seria o verdadeiro autor, pois, por quatro vezes, ele apenas se apresenta com o nome de João (Jo 1,1.4.9; 22,8); identifica-se como alguém que dá

⁹⁸ COLLINS YARBRO, *Cosmology and eschatology in Jewish and Christian Apocalypticism*, p. 7.

⁹⁹ NUSCA, *The Christ of the Apocalypse*, p. 20.

¹⁰⁰ *Ibidem*, p. 21.

¹⁰¹ Tertuliano (160-220 d.C.), em seu comentário *Adversus Marcionem* 3,24, fala da cidade de Jerusalém que seria construída por Deus, fazendo uma alusão ao Apocalipse (LISSÓN, *Patrologia*, p. 189); Atanásio de Alexandria (295-373 d.C.), em sua obra *Trigésima Nona Epístola Pascal*, publicada em 367, inclui o Apocalipse de João na lista dos livros do Novo Testamento e identifica como autor o apóstolo João (GONZAGA, *Compêndio do cânon bíblico*, p. 72); Orígenes (185-253 d.C.), no cânon bíblico publicado por Eusébio, *História eclesiástica*, VI 25, acredita que foi o apóstolo João que escreveu o livro do Apocalipse (ORÍGENES, *Tratado sobre os princípios*, p. 313; WILLIAMSON, *Revelation*, p. 18).

¹⁰² Vários escritores cristãos dos primeiros séculos citaram e comentaram passagens do Apocalipse. Entre eles, destacaram-se São Jerônimo (350-420 d.C.), que escreveu em latim, e o arcebispo de Cesareia e da Capadócia André (século IV), que compôs o primeiro comentário exegético em grego. A grande oposição ao reconhecimento do Apocalipse como escrito apostólico veio por parte de Marcião (110-160 d.C.) (CONSTANTINOU, *Guiding to a blessed end*, p. 47; MOUNCE, *Comentario al Libro del Apocalipsis*, p. 62).

testemunho da Palavra de Deus e de Jesus Cristo; por isso, relata com fidelidade tudo o que viu (Ap 1,1-3).

Em seu tratado sobre as heresias do século II d.C., Irineu cita frequentemente o livro do Apocalipse de João, referindo-se claramente a ele como o apóstolo do Senhor. Sua obra marca a passagem da idade apostólica para a pós-apostólica.¹⁰³ Como os pensadores teólogos de seu tempo, sua obra expressa uma grande preocupação pastoral. Como bispo de Lyon, orienta as comunidades eclesiais, fundamentando seus ensinamentos na Sagrada Escritura e na Sagrada Tradição.¹⁰⁴

Na recepção do livro do Apocalipse nos primeiros séculos, destacam-se os estudos de Dionísio de Alexandria (247-264 d.C.). Ele dedicou-se ao estudo e à interpretação do Apocalipse, propondo uma leitura não literal do livro; já em seu tempo sugeriu uma interpretação a partir de uma abordagem alegórica, por julgar a mais apropriada à compreensão da mensagem da obra.¹⁰⁵ Além disso, questionou também a autoria do livro, justificando que o autor não era o apóstolo João, mas outro santo que fora inspirado por Deus.¹⁰⁶

Segundo as informações do próprio autor do livro do Apocalipse, seu nome é João (Ap 1,9), e ele se encontrava na ilha de Patmos por causa da Palavra de Deus e do testemunho de Jesus Cristo. O motivo pelo qual se encontra em Patmos seria seu ministério pastoral ou porque foi exilado por alguma autoridade; o texto não fornece mais informações.¹⁰⁷ O exílio era uma punição reservada às altas classes sociais e era imposto, sobretudo, àqueles que gozavam de privilégios políticos imperiais ou civis; portanto, esse era um castigo reservado aos que poderiam provocar instabilidade social de ordem interna e provocar conflitos para as autoridades romanas.¹⁰⁸ Isso sugere que, se João fora enviado a Patmos como exilado, ele deveria ter certa posição social, e que sua crítica ao poder romano poderia levá-lo a uma privação relativa. Contudo, manteve-se fiel à sua fé em Jesus Cristo.¹⁰⁹

¹⁰³ Santo Irineu (130-202 d.C.) cresceu em um ambiente de grande influência apostólica, pois pessoalmente encontrou-se com o bispo Policarpo de Esmirna, que segundo a tradição foi discípulo de João. Ele atribuiu o livro do Apocalipse ao mesmo João do Quarto Evangelho (IRINEU DE LIÃO, *I, II, III, IV*, p. 436; KÜMEL, *Introdução ao Novo Testamento*, p. 117; HUBERT, *Manual de historia de la iglesia*, I, p. 269).

¹⁰⁴ MIRANDA, Revisitando o contexto de produção do Apocalipse de João, p. 393.

¹⁰⁵ THOMAS, *Revelation 1-7*, p. 2.

¹⁰⁶ *Ibidem*, p. 3.

¹⁰⁷ Há que considerar que o exílio era um castigo reservado às classes socialmente privilegiadas, e a pena de morte por crucifixão era basicamente aplicada às classes mais pobres da sociedade (HENGEL, *Crucifixion*, p. 34).

¹⁰⁸ FRIGHETTO, *Exílio e exclusão política no mundo antigo*, p. 8.

¹⁰⁹ HOWARD-BROOK; GWYOTHER, *Desmascarando o imperialismo*, p. 153.

A permanência do autor na ilha de Patmos parece não ser voluntária e indica estar ele fisicamente distante de sua comunidade.¹¹⁰ Ele se apresenta como irmão e companheiro na tribulação (Ap 1,9), o que aponta uma situação de sofrimento. O detalhe de situar-se geograficamente em uma ilha pode denotar um sentimento de confinamento e isolamento, pois estava em uma região quase desabitada.¹¹¹ Mesmo que não houvesse uma perseguição sistêmica contra os cristãos por parte das autoridades romanas, havia momentos de tensões e hostilidades, e a permanência em Patmos pode ter sido imposta por circunstâncias adversas, relacionadas às das autoridades políticas locais que representavam o poder romano, sobretudo porque os cristãos se recusavam a tomar parte nos cultos imperiais:¹¹²

Isso teria ocorrido mais nas províncias que em Roma e, portanto, interessando mais aos governadores que ao imperador, de sorte que as ações contra os cristãos, em vez de seguirem o trâmite do processo judicial, ficavam sob o poder discricionário dos governadores, a fim de, pela coerção (coercitivo), manter a ordem pública. A opção religiosa podia facilmente transformar-se em política, e quem não cultuasse os deuses e o imperador se tornava apóstata da religião oficial e sujeito a ser enquadrado como traidor ou como réu de crime de lesa-majestade. Sem dúvida, nos primeiros tempos, não houve perseguição voltada diretamente contra os fiéis, mas, aos poucos, principalmente nas províncias, começou-se a considerar crime o simples fato de ser cristão.¹¹³

É interessante notar que o autor não descreve a si mesmo como apóstolo. No entanto, ele se apresenta como parte de uma corrente de transmissão, na qual, como discípulo, sente-se chamado por Deus; tudo aquilo que ele comunica é uma revelação de Jesus Cristo (Ap 1,4-11).¹¹⁴ Como parte de uma abertura epistolar alargada, em seu relato ele se situa temporariamente no dia do Senhor; espacialmente na ilha de Patmos, afetivo e racionalmente como irmão e companheiro na tribulação e espiritualmente unido em Cristo.

Portanto, a tarefa preliminar de qualquer estudo bíblico é precisar quem é o autor da obra. Tratando-se do Apocalipse, abarca uma série de questões que permanecem em aberto.

¹¹⁰ Com base na literatura paulina, havia conflitos internos com membros judaizantes da igreja da Galácia que hostilizaram Paulo (FITZMYER, Carta aos Gálatas, p. 423). Ele também sofreu perseguição por parte das sinagogas judaicas, sendo acusado de ensinar uma doutrina contrária à Lei e à tradição judaica (At 21,27-36) e a não respeitar o Templo (BOCK, *Acts*, p. 284; VANNI, *Apocalisse di Giovanni II*, p. 75).

¹¹¹ BLANCHARD, *El Libro del Apocalipsis*, p. 20.

¹¹² PIXLEY, *As perseguições*, p. 76.

¹¹³ As comunidades joaninas encontram-se em um contexto no qual as ameaças advinham de autoridades políticas locais; as ações persecutórias ocorridas neste período podem ser caracterizadas como assistemáticas, localizadas, mobilizadas pela população local ante problemas circunscritos (DE BONI, O estatuto jurídico das perseguições dos cristãos no Império Romano, p. 141). No sistema penal do Império Romano, havia uma distinção entre as penas imputadas às diversas classes sociais. O exílio era uma punição reservada à alta classe política e à aristocracia (DONET, *La ejecución de los mártires cristianos en el imperio romano*, p. 39).

¹¹⁴ IAN, *Introduction to the Book of Revelation*, p. 37.

Embora o uso da pseudonímia seja recorrente nos escritos apocalípticos, o livro do Apocalipse não se enquadra nessa característica. Ainda que a tradição pós-apostólica tenha identificado este João que se encontrava na ilha de Patmos com o apóstolo João, estudos contemporâneos assumem se tratar de um profeta, alguém em missão ou uma autoridade cristã que conhecia as comunidades da Ásia Menor do século I d.C.¹¹⁵ Ele se apresenta aos seus leitores como “irmão e companheiro na tribulação, na realeza e na perseverança em Jesus” (Ap 1,9). Isto sugere que ele conhecia a realidade das comunidades às quais se dirige e seu nome era suficiente para dar autoridade ao que escreve.¹¹⁶

Partindo da informação de Ap 1,3, pode-se dizer que João fundamenta sua autoridade na revelação que recebe do Senhor Ressuscitado, mais que no chamado apostólico.¹¹⁷ Ele era um cristão que conhecia os desafios das comunidades cristãs de seu tempo. É possível que o autor do Apocalipse tenha experimentado tudo aquilo que compilou em sua obra. Ele foi um discípulo que fez uma experiência mística e, por isso, descreve com vivacidade suas visões acerca do Messias Jesus Cristo.¹¹⁸

Pelo fato de não ser clara a autoria do livro do Apocalipse, desde sua recepção na Igreja primitiva até hoje, sempre houve divergências entre os diversos estudiosos que se debruçaram sobre esta questão. Por isso, o leitor deve levar em consideração o fenômeno literário da pseudonímia apocalíptica. O autor pode ser um discípulo do apóstolo João, que reelaborou todo o material da tradição joanina que tinha disponível. Do ponto de vista literário, provavelmente é uma pessoa proveniente da cultura hebraica imersa na cultura grega de seu tempo, dotada de uma capacidade literária extraordinária e que deixa transparecer uma grande sensibilidade emotiva, sobretudo uma profunda relação com os escritos veterotestamentários.¹¹⁹

Ele se apresenta como um vidente de Patmos que escreve para as sete comunidades cristãs, e cada uma delas enfrenta desafios distintos. A genialidade do Apocalipse é sua habilidade de falar a cada uma dessas situações na sua singularidade e ao mesmo tempo articular o que de fato cada comunidade espera, isto é, fazer com que, em realidades diferentes, a ética cristã seja adotada na sua radicalidade por todos os discípulos e discípulas, sobremaneira resistindo às práticas idolátricas, e não ceder ao absolutismo da ideologia imperial.¹²⁰ Como

¹¹⁵ BARR, *Reading the Book of Revelation*, p. 4.

¹¹⁶ MALINA; PILCH, *Social-science commentary on the Book of Revelation*, p. 2.

¹¹⁷ FIORENZA, *The Book of Revelation*, p. 19.

¹¹⁸ Acredita-se que o livro do Apocalipse seja parte da tradição joanina e que seu autor não sentiu a necessidade de se apoiar na autoridade de um grande personagem do passado. O fato é que para ele a autoridade de Cristo, por si só, já fundamenta o relato do mundo que contempla e descreve para a comunidade (MALINA; PILCH, *Social-science commentary on the Book of Revelation*, p. 3; CUVILLIER, *El Apocalipsis de Juan*, p. 395).

¹¹⁹ VANNI, *Apocalisse di Giovanni II*, p. 12.

¹²⁰ WATSON, *The intertexture of apocalyptic discourse in the New Testament*, p. 218.

afirma Vanni, a profecia e a apocalíptica são colocadas simultaneamente, imprimindo um caráter único ao Apocalipse.¹²¹

3.2 Contexto geográfico e histórico do Apocalipse

Vários estudos situam a composição do livro do Apocalipse no final do século I d.C.¹²² A obra foi endereçada às comunidades cristãs que se encontravam na Ásia Menor.¹²³ Tais comunidades se deparam com um contexto sociocultural de dominação romana, que coloca em perigo a identidade cristã.¹²⁴ João deseja que os discípulos de Jesus resistam às propostas de uma cultura pagã que colabora e apoia as expansões e dominação imperiais que subjuguem suas colônias. Diferentemente da Palestina, na província da Ásia Menor a cultura pagã era hegemônica e compartilhava amplamente a política dominante. As forças imperialistas atuavam mais pelos mecanismos de persuasão do que por armas militares. Isso representava uma grande ameaça para a fé e identidade cristã.¹²⁵

Entre as sete igrejas às quais o autor do Apocalipse se dirige, encontra-se a comunidade de Éfeso. Em 1Cor 16,19, faz-se menção a uma comunidade evangelizada por Paulo; também 1Pd 1–2 faz referência a uma comunidade cristã nesta localidade.¹²⁶ Isso indica que o cristianismo teve uma forte presença na província da Ásia Menor.¹²⁷ A literatura joanina, tradicionalmente atribuída a João, era conhecida pelos Padres Apostólicos já no século II d.C.¹²⁸

¹²¹ VANNI, *Apocalisse di Giovanni I*, p. 5.

¹²² Para Schnelle, o livro do Apocalipse retrata o contexto de perseguições aos cristãos da Ásia Menor sob Domiciano, por volta do ano 95 d.C. (SCHNELLE, *Teologia do Novo Testamento*, p. 987). Segundo DeSilva, é provável que o livro do Apocalipse tenha sido escrito no final do reinado de Domiciano, entre o ano 81 e 96 d.C. Exilar lideranças e pessoas contrárias à ideologia imperial foi uma prática comum durante o seu governo (DeSILVA, *Seeing things John's way*, p. 20). Outra questão é que a seita dos nicolaítas era, no final do século I, um dos grandes inimigos das comunidades cristãs da Ásia Menor. Esse é um dos indicativos do contexto histórico em que o Apocalipse foi escrito (FIORENZA, *The Book of Revelation*, p. 116).

¹²³ METZGER, *Breaking the code*, p. 20.

¹²⁴ Para Gírbés, o imaginário descrito no Apocalipse e sua linguagem simbólica só podem ser compreendidos a partir de uma análise de como as comunidades cristãs da Ásia Menor interagiam com o poder romano e com o culto ao imperador (GIRBÉS, *El Apocalipsis de San Juan*, p. 19).

¹²⁵ A mensagem de João situa-se dentro de um ambiente sociopolítico, cultural e econômico de grande impacto para os discípulos de Jesus (WOOD, *The alter-imperial paradigm*, p. 25). João identifica precisamente onde ele e seus destinatários residem. Ambos estão situados em uma das mais significantes áreas geográficas de desenvolvimento da Igreja primitiva (THOMPSON, *The Book of Revelation*, p. 11).

¹²⁶ Possivelmente na cidade de Éfeso, com mais de 200 mil habitantes, havia pequenas comunidades cristãs de origem paulina e joanina, que coexistiam independentemente (TELLBE, *Christ believers in Ephesus*, p. 15).

¹²⁷ A questão política central da época em que o Apocalipse foi escrito refere-se ao culto do imperador romano, considerado invencível por ser uma autoridade deificada. O grande desafio para os discípulos de Jesus era encontrar resposta para serem fiéis aos ensinamentos de Jesus em uma realidade econômica, política e religiosa em que era normal, para a maioria dos cidadãos, cultuar o imperador (KRAYBILL, *Apocalypse and allegiance*, p. 15).

¹²⁸ Eusébio e Pápias incluem nos seus escritos o Quarto Evangelho e as Epístolas de João (TELLBE, *Christ believers in Ephesus*, p. 30).

A origem desses escritos foi atribuída às comunidades eclesiais que partilhavam de uma perspectiva teológica distinta, denominadas comunidades joaninas.¹²⁹ Contudo, ainda permanece em aberto a questão de como explicar a existência de uma obra apocalíptica joanina na Ásia Menor, em uma região evangelizada por Paulo e por suas comunidades.

O universo simbólico do mundo mediterrâneo, no final do século I d.C., estava repleto de rituais simbólicos e festividades que mantinham a idolatria e a injustiça.¹³⁰ E nesta atmosfera as vozes das comunidades cristãs eram de minorias dissidentes. Somente as pequenas comunidades judaicas e cristãs eram monoteístas e se opunham ao culto de outras divindades. Nesse sentido, a mensagem dirigida às sete igrejas da Ásia Menor serve de orientação e consolo para superar as profundas tensões e desânimo em que estavam mergulhadas. Dessa forma, o autor procura ajudar os cristãos a vencerem o medo e o sentimento de fracasso diante do desejo de fazer florescer o anúncio de Jesus Cristo.

Nos estudos contemporâneos acerca do livro do Apocalipse, há um consenso de que sua mensagem reflete a realidade das comunidades da Ásia Menor, inseridas no contexto histórico-cultural e religioso no final do século I d.C.¹³¹ Em Ap 17,9-16, o autor supostamente aponta para o seu próprio ponto de vista histórico, que se aproxima do período entre Nero e Calígula.¹³² No entanto, é difícil datar a obra, pois a violência sofrida durante o reinado de Nero pode ser parte da experiência do autor, que vê outros perigos para as comunidades cristãs no tempo do imperador Domiciano.¹³³

De um modo geral, a maioria dos estudos contemporâneos ainda aceitam a posição de Santo Irineu, que datou o livro do Apocalipse do final do reinado de Domiciano. Contudo, alguns estudos se contrapõem a esta grande maioria, situando a obra no período do imperador Nero e próximo à destruição do Templo de Jerusalém.¹³⁴ Tais argumentos são fundamentados em evidência interna, que retrata este período de violência e perseguição, sobretudo os capítulos 11, 17 e 18. A perseguição de Nero foi mais sistêmica que a de Domiciano.¹³⁵

Os hinos a Jesus Cristo como o Cordeiro (Ap 4,8-11; 5,9-6,7) caracterizam-no como soberano escatológico, o que de certa forma reflete o contexto político de uma prática

¹²⁹ MENDÉZ, Did the Johannine community exist?, p. 31.

¹³⁰ DOGLIO, *Apocalisse*, p. 25.

¹³¹ FIORENZA, *The Book of Revelation*, p. 15.

¹³² TRIPALDI, *Apocalisse di Giovanni*, p. 30; CHAPA, *Introducción a los escritos de San Juan*, p. 285; VANNI, *Apocalisse di Giovanni II*, p. 14.

¹³³ BLANCHARD, *El Libro del Apocalipsis*, p. 16.

¹³⁴ ROBINSON, *Redating the New Testament*, p. 313.

¹³⁵ FIORENZA, *The Book of Revelation*, p. 19.

generalizada do culto imperial romano mais próximo de Domiciano.¹³⁶ Em síntese, há um consenso de que o Apocalipse reflete a situação real do final do século I e busca responder aos desafios das comunidades da Ásia Menor, no contexto de dominação do Império Romano. E parece lógico afirmar que não consiste apenas em uma corrente literária, mas trata-se de um pensamento que nasce de um movimento espiritual minoritário, imerso na cultura hegemônica greco-romana, apresentando uma visão particular de Deus, do mundo e da história.¹³⁷

Grande parte da literatura apocalíptica judaica, desenvolvida entre os anos 200 a.C. e 100 d.C., reflete o espírito de nacionalismo que renasceu durante o movimento dos macabeus.¹³⁸ Os escritos de tradição enóquica circulavam nas comunidades judaicas, o que certamente possibilitou que os cristãos da Ásia Menor conhecessem essa vasta literatura.¹³⁹ O Apocalipse de João, escrito sob a perspectiva da fé cristã, incorporou elementos do Antigo Testamento com símbolos e mitos das culturas persa, egípcia e babilônica. Os escribas que produziram essa literatura conheciam também a prática do culto ao imperador romano, bem como os cultos mágicos do mundo grego.¹⁴⁰ Dessa forma, sua linguagem simbólica retrata os combates entre Deus, o Cordeiro e o poder soberano imperialista. Em Ap 6,15-16, o autor descreve em detalhes como estava estratificada a sociedade: reis da terra, magnatas, generais, ricos, poderosos, escravos e livres. Mas no Apocalipse de João quem está no trono é Deus e o Cordeiro, e somente eles são dignos dos méritos de louvor.¹⁴¹ Ele afirma ser apenas o portador de uma mensagem que lhe foi revelada por Jesus Cristo (Ap 1,1).

3.3 A tradição de interpretação do Apocalipse

Um dos estudos mais antigos sobre o Apocalipse foi realizado pelo bispo Páprias de Hierápolis, cidade situada próxima de Laodiceia, onde havia uma comunidade cristã destinatária de uma das cartas do livro do Apocalipse.¹⁴² Por volta do ano 135 d.C., Justino Mártir, em sua obra *Diálogo com Trifão*, faz referência ao Apocalipse de João, ao comentar o

¹³⁶ Um dos traços da teologia do Apocalipse apresenta a soberania de Deus revelado no Cordeiro imolado e de pé. Ele governa o mundo não pelo poder militar, mas pela força de seu testemunho fiel até a morte de cruz. Assim, João convida os discípulos seguidores do Cordeiro a seguirem seu exemplo de testemunho (HORSLEY, *In the shadow of empire*, p. 156).

¹³⁷ ROJAS GÁLVEZ, *Los símbolos del Apocalipsis*, p. 64.

¹³⁸ RUSSELL, *L'apocalittica giudaica*, p. 33.

¹³⁹ COLLINS, *The Oxford handbook of apocalyptic literature*, p. 85.

¹⁴⁰ McALLISTER, *The Cambridge companion to apocalyptic literature*, p. 49.

¹⁴¹ *Ibidem*, p. 57.

¹⁴² Segundo a tradição pós-apostólica, Páprias foi ouvinte do presbítero João e compilou trechos de apocalipses judaicos tardios, originários dos ambientes de presbíteros da Ásia Menor (ALTANER; STUIBER, *Patrologia*, p. 62).

cumprimento das profecias nas Sagradas Escrituras.¹⁴³ Ele atribui o livro ao apóstolo João como aquele que profetizou que em Jesus se cumpriram as profecias.¹⁴⁴ No período pós-apostólico, antes de ser incluído no cânon do Novo Testamento, houve dúvidas acerca de sua autoria e canonicidade. O Concílio de Roma (382 d.C.) definitivamente incluiu o Apocalipse na lista dos escritos do Novo Testamento.¹⁴⁵

Em seu comentário sobre o Apocalipse, Orígenes entendeu que a mensagem do livro era o triunfo de Deus sobre o mal.¹⁴⁶ Ele apontou que o texto identificava o Cristo como Palavra de Deus (Ap 19,13), que abre a porta do céu (Ap 19,11). Segundo Orígenes, o Cordeiro, Palavra divina, é aquele que traz a luz da verdade ao mundo, e só se conquista a vitória sobre o mal quando se adquire este conhecimento da verdade que destrói as trevas da ignorância.¹⁴⁷

Séculos mais tarde, destacam-se as obras do monge cisterciense Joaquim de Fiore (1135-1202), que se dedicou ao estudo do Apocalipse de João. Em sua primeira obra, *Praephatio Super Apocalypsim*, o abade reuniu vários sermões, nos quais estabeleceu uma relação entre o livro do Apocalipse e a história da Igreja.¹⁴⁸ Segundo de Fiore, o Apocalipse de João consiste nos últimos escritos da Sagrada Escritura e se caracteriza como um livro profético.¹⁴⁹

Nas últimas décadas entre os autores que se dedicam ao estudo do Apocalipse destacam-se três aproximações dominantes. Um dos grandes enfoques interpreta sua mensagem a partir da intertextualidade do livro com o Antigo Testamento, sobretudo com os textos de Dn 7; Jó

¹⁴³ Justino Mártir (100-165 d.C.) comenta: “Além disso, houve entre nós um homem chamado João, um dos apóstolos de Cristo, que, em uma revelação que lhe foi feita, profetizou que os que tiverem acreditado em nosso Cristo habitarão mil anos em Jerusalém, e que, depois disso, viria a ressurreição universal após o julgamento de todas as pessoas” (JUSTINO DE ROMA, *I e II Apologias, Diálogos com Trifão*, p. 237).

¹⁴⁴ Segundo referências de Andreas de Cesareia, que escreveu um comentário sobre o Apocalipse no século VI, Pápías conhecia o livro do Apocalipse e considerou-o inspirado por Deus. Contudo, não fez nenhuma afirmação explícita acerca de sua autoria (COLLINS YARBRO, *Crisis and Catharsis*, p. 25). Um comentário do bispo Pápías sobre o livro do Apocalipse intitulado “Interpretações de ditos do Senhor” foi citado em obras posteriores, como no comentário do Apocalipse do século VI do bispo Andreas, em Cesareia da Capadócia, mas provavelmente a obra se perdeu (MIRANDA, *Revisitando o contexto de produção do Apocalipse de João*, p. 391).

¹⁴⁵ O Cânon de Atanásio de Alexandria (295-373 d.C.) corresponde ao cânon de Laodiceia, com exceção do livro do Apocalipse. Atanásio explica que as reservas de o incluir no Concílio se devem ao fato de fortes reservas por parte de algumas Igrejas orientais. Mas recorda que o Apocalipse já havia sido incluído no cânon de Cirilo de Jerusalém (348 d.C.) (GONZAGA, *Compêndio do cânon bíblico*, p. 92).

¹⁴⁶ KOESTER, *On the verge of the Millennium*, p. 129.

¹⁴⁷ ALTANER; PSCHAFF, *The complete works of Origen*, p. 1353. Os comentários de Orígenes sobre o livro do Apocalipse foram escritos sob a forma de escólios, com uma série de notas acerca de termos e passagens de difícil compreensão (ALTANER; STUIBER, *Patrologia*, p. 207).

¹⁴⁸ POTESTÀ, *Il tempo dell'Apocalisse*, p. 286.

¹⁴⁹ MIRANDA, *A recepção do Apocalipse de João na Itália medieval a partir do Expositio in Apocalypsim*, p. 26.

40–42; Is 51,9-11; Jr 34–37; Ez 29,35.¹⁵⁰ A abordagem sócio-histórica procura analisar como o Apocalipse interage com o Império Romano. Essa análise tem-se ocupado de forma significativa acerca das influências das narrativas míticas, como base para explicar o imaginário combate entre as forças de poder, simbolizadas pelos animais ferozes que atuam no cenário.¹⁵¹ As leituras histórico-sociais tiveram grande relevância na exegese latino-americana em décadas passadas:

Por muito tempo, especialmente na exegese latino-americana, o livro do Apocalipse foi lido como um texto que refletia, ou nele subjaziam, realidades de opressão e até mesmo martírios causados pela violência estrutural impetrada pelo Império Romano sob a coroa de Domiciano. Nessa perspectiva, o Apocalipse foi escrito para ajudar os seguidores de Jesus a manterem a fé durante a desgraça, com a promessa de que a iminência do fim encerraria uma grande tribulação.¹⁵²

Uma terceira aproximação, a análise histórico-literária, busca superar os limites das abordagens anteriores, fundamentando-se em descobertas e estudos arqueológicos. Essa procura estabelecer as devidas conexões históricas acerca de elementos imperiais, que permitem fazer um paralelo com os textos do Apocalipse. Alguns estudos recentes têm destacado os aspectos literários do livro, com um olhar mais voltado às estratégias narrativas e retóricas do autor.¹⁵³

Esta nova chave hermenêutica tem um olhar para o Apocalipse mais como uma linguagem de resistência. Vários autores têm analisado sua mensagem sobretudo a partir de sua estratégia narrativa, como forma de persuasão retórica para construir uma imagem do Império Romano em vista de desconstruir o tão propagado discurso da *pax romana*.¹⁵⁴ Esta aproximação sugere que a linguagem de violência do Apocalipse reflete a realidade de uma dominação sistêmica do Império Romano, sentida como uma grande ameaça pelos cristãos.¹⁵⁵

¹⁵⁰ Embora o imaginário simbólico do Apocalipse esteja seguramente enraizado no Antigo Testamento, a variedade de imagens dos textos convida a ir além e explorar outras áreas de intertextualidade (WOOD, *The alter-imperial paradigm*, p. 3).

¹⁵¹ As estruturas narrativas dos combates míticos encontradas no mundo judaico, Antigo Oriente e tradições greco-romanas relatam batalhas entre os seres divinos, com suas cortes celestes, para estabelecer reinados universais. O Dragão é um dos monstros combatentes frequentemente presentes nessas lutas cósmicas (*ibidem*, p. 6).

¹⁵² TERRA, O Apocalipse de João e a interpretação cosmológica do mundo romano, p. 764.

¹⁵³ MARGUERAT; BOURQUIN, *Para ler as narrativas bíblicas*, p. 130.

¹⁵⁴ BARR, *The reality of apocalyptic*, p. 114.

¹⁵⁵ Certas dificuldades acerca de uma pesquisa acadêmica do período histórico das origens do cristianismo primitivo referem-se à cronologia, às fontes e às relações deste com a história do mundo mediterrâneo e do universo religioso do Império Romano (NOGUEIRA, *Experiência religiosa e crítica social no cristianismo primitivo*, p. 223).

O livro do Apocalipse tem inúmeras conexões com vários tipos de literatura. É uma obra altamente intertextual, possibilitando múltiplas chaves de leitura. Segundo Paul Ricoeur, a função do gênero literário é mediar a compreensão entre locutor e interlocutor por estabelecer uma dinâmica comum capaz de coordenar, em ambos os aspectos, a produção do discurso e sua interpretação.¹⁵⁶ Pela sua natureza, o livro oferece várias chaves de leitura, porém é desafiante para qualquer estudo abarcar simultaneamente as diversas perspectivas. Desse modo, a riqueza da obra permanece aberta, permitindo ao leitor participar e produzir seu próprio significado ao priorizar determinadas alternativas.

Nas últimas décadas, a hermenêutica latino-americana tem se dedicado muito ao estudo do Apocalipse, a partir das contribuições das ciências literárias. Inicialmente a aproximação histórico-social foi adotada como a principal chave hermenêutica; esta foi considerada a mais adequada como método que iluminava uma realidade de dominação e opressão das maiorias empobrecidas. Dessa forma, constituiu uma abordagem fundamental para a reconstrução do contexto histórico do livro e a compreensão de sua mensagem dentro de uma realidade atual, em que era possível estabelecer correlações.¹⁵⁷ Mas esta aproximação tem se enriquecido, sobretudo, com as contribuições da filosofia da linguagem e da crítica literária dos textos, que apresentam novas ferramentas no campo da exegese.¹⁵⁸

A exegese bíblica latino-americana tem feito muitos esforços para dialogar com as ciências sociais e a realidade pastoral, com todos os desafios que a Igreja enfrenta nesse continente. Esse diálogo interdisciplinar se caracteriza pela busca de novos paradigmas hermenêuticos, que levem em consideração outros saberes que ajudam a desenvolver uma metodologia teológico-pastoral, sem deixar de recolher toda a riqueza de todos os métodos que a precederam.¹⁵⁹ As abordagens exegéticas sob a perspectiva narrativa e pragmática têm

¹⁵⁶ RICOEUR, The hermeneutical function of distancing, p. 136.

¹⁵⁷ INSTITUTO ECUMÊNICO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO, *Bibliografia bíblica latino-americana*, p. 424-429. O estudo do Apocalipse no contexto latino-americano ressalta o aspecto da resistência das comunidades oprimidas, que permanecem fiéis ao ideal cristão. Segundo Mesters, certamente havia perseguição às comunidades cristãs. Talvez João estivesse exilado ou em cárcere quando compôs a obra; por isso faz uso de uma linguagem simbólica por conta de sua situação de prisioneiro por causa da Palavra (MESTERS, *Esperança de um povo que luta*, p. 9). O Apocalipse de João mostra o segredo da resistência das comunidades cristãs no fim do século I d.C. e aponta caminhos de esperança ao longo da história, quer para o seu tempo, quer para a atualidade, quer para o futuro (SILVA, *Resistência e esperança*, p. 38). A Nova Jerusalém descrita nos capítulos finais não é uma cidade histórica específica. Ela representa a comunidade universal, que tem acesso à presença de Deus. O texto seria um retrato da vitória final sobre o caos. Nesta visão, as tradições que envolviam uma cidade terrestre e um templo histórico faziam parte do imaginário mítico de Israel, que, assim expresso na literatura apocalíptica, representava a esperança de nova ordem da realidade que os cristãos são chamados a construir (ADRIANO FILHO, *A Nova Jerusalém*, p. 82).

¹⁵⁸ TERRA, *Memórias de caos e cosmos nos cristianismos das origens: uma análise narrativa do Apocalipse de João*, p. 380.

¹⁵⁹ A abordagem sincrônica pragmático-linguística se apresenta como uma metodologia muito apropriada para a exegese latino-americana devido à sua proximidade com a teologia pastoral deste continente, pois considera

contribuído muito para uma análise dos textos bíblicos em suas dimensões literária, cultural e comunicativa.

3.4 O estilo narrativo-retórico

A linguagem apocalíptica, por ser produção de grupos minoritários, funciona como dispositivo formador de identidade diante da necessidade de resistir aos grandes poderes hegemônicos, quando sua sobrevivência está ameaçada. Por esta razão, parece ter sido o gênero perfeito do qual João se utilizou para encorajar as comunidades cristãs da Ásia Menor a se afirmarem em sua identidade eclesial. Ele postula uma atitude de resistência diante da proposta de aceitar as seguranças e benefícios do poder central, ao recusar tomar parte nos cultos imperiais.¹⁶⁰ Com criatividade, produziu um texto capaz de articular e interpretar a realidade das pequenas comunidades cristãs mergulhadas no vasto Império Romano. É linguagem de uma minoria que se sente ameaçada por uma visão de mundo que ameaça a sua identidade de seguidores de Jesus Cristo.¹⁶¹ As estratégias narrativas empregadas por João utilizam um grande poder retórico para fazer uma crítica pública à falsa ordem do mundo, à falsa segurança propagada pelo império:¹⁶²

O Império Romano oferecia aos seus cidadãos a expressão retórica, materializada no Imperador e na *Pax Romana*, de ordem e coerência que unia os âmbitos sociais mais fundamentais da vida comum. Para o profeta João, essa ordem era falsa e deveria ser vista por outro ângulo, visionariamente, para perceber o lado caótico que o sistema representava. Para dar autoridade ao seu discurso e leitura de mundo, ele começa seu texto demonstrando que tipo de força tem a sua narrativa: revelação de Jesus.¹⁶³

O autor do Apocalipse interpreta narrativamente o mundo. Para apresentar uma nova ordem cósmica, ele reinterpreta escritos procedentes da tradição profética e apocalíptica, na qual está implicada uma cuidadosa e profunda transformação da linguagem.¹⁶⁴ Tendo em vista a desconstrução dos ideais propagados pela *pax romana*, a obra assume uma linguagem de resistência com toda a sua força performativa, no sentido de levar seus leitores a tomarem uma posição de simpatia ou antipatia diante do discurso imperialista.

relevante o contexto do leitor como ponto de partida para a compreensão da realidade, que possivelmente deu origem aos textos bíblicos. E, dessa forma, ilumina e transforma as realidades concretas como fidelidade ao testemunho cristão (JIMÉNEZ ROMERO, Pertinencia del análisis pragmalingüística en la teología bíblica latino-americana, p. 415).

¹⁶⁰ DeSILVA, *The Revelation to John*, p. 377.

¹⁶¹ TERRA, O Apocalipse de João e a interpretação cosmológica do mundo romano, p. 773.

¹⁶² GODOY FERNÁNDEZ, Apocalipse 2 e 3, p. 112.

¹⁶³ TERRA, O Apocalipse de João e a interpretação cosmológica do mundo romano, p. 770.

¹⁶⁴ ADRIANO FILHO, Caos y recreación del cosmos, p. 93.

Ao se colocar como irmão e companheiro na tribulação, João de certa forma identifica-se como sujeito coletivo dentro de um amplo mundo hostil. Assim, a narrativa estabelece dois grupos distintos: os que partilham da realidade do autor e os que pertencem ao mundo adverso. As sete cartas deixam entrever um diálogo polêmico entre o autor e as lideranças das comunidades, sobretudo no que se refere à aceitação e aproximação aos interesses do império. Nesse sentido, o vidente vai aos céus, para acessar uma sabedoria maior e legitimar sua contranarrativa:¹⁶⁵

O Apocalipse contradiz o mito da *Pax Romana* com uma imagem das bestas e da prostituta como homicidas. O propósito dessas imagens é claro. O império não é benigno, mas homicida. Não é ordenado, mas caótico. Impõe sua vontade, não pela graça, mas pela força. Os partidários de Roma alegavam ser a *Pax Romana* apoiada pelos deuses. O Apocalipse argumenta que o Deus verdadeiro e único revelou ser falsa essa alegação.¹⁶⁶

Na linguagem apocalíptica, o céu é o lugar onde tudo se conjuga para desvelar o que está oculto. As visões são retoricamente construídas de modo que somente aquele que vê tem acesso ao conhecimento revelado. Por isso, o vidente tem autoridade para revelar o que vê.¹⁶⁷ O saber que lhe é manifestado tem por finalidade ajudar a comunidade a fazer discernimento. Os recursos de argumentação e persuasão são um convite às comunidades cristãs a se identificarem com sua tribulação e perseverar na fidelidade ao Cordeiro (Ap 5,1-8).

Se no contexto social e político em que o livro do Apocalipse foi escrito não havia uma perseguição sistêmica aos cristãos por parte do Império Romano, a linguagem do autor é de resistência ao poder imperial. As cartas endereçadas à comunidade de Esmirna (Ap 2,1-8) e Pérgamo (Ap 2,9-10) falam de uma situação de tribulação, sofrimento, pobreza, prisão, incluindo o martírio de alguém chamado Antipas.¹⁶⁸ Em vários textos, a descrição do poder político é totalmente negativa. No que se refere ao âmbito religioso, os cristãos sofrem ameaças, discriminações e opressões; o termo μάρτυς aparece duas vezes com o sentido de “mártir” (Ap 2,13; 22,20). As comunidades judaicas olhavam as igrejas cristãs como uma seita que estava distorcendo a Lei judaica, e motivados por essa concepção denunciavam os cristãos às autoridades locais.¹⁶⁹

¹⁶⁵ TERRA, O Apocalipse de João e a interpretação cosmológica do mundo romano, p. 774.

¹⁶⁶ HOWARD-BROOK; GWYTHYR, *Desmascarando o imperialismo*, p. 271.

¹⁶⁷ COLLINS, *The Oxford handbook of apocalyptic literature*, p. 210.

¹⁶⁸ WITHERINGTON III, *Revelation*, p. 8.

¹⁶⁹ DUVALL, *Revelation*, p. 99.

3.5 As comunidades da Ásia Menor no contexto do Império Romano

O autor inicia sua obra afirmando que as visões por ele descritas são autênticas revelações de Deus; é o Senhor quem lhe ordena escrever tudo aquilo que vê e ouve às sete igrejas da Ásia Menor: “Escreve o que vês em um livro e envia-o às sete igrejas: a Éfeso, Esmirna, Pérgamo, Tiatira, Sardes, Filadélfia e Laodiceia” (Ap 1,11). Essas comunidades formavam um círculo de proximidade, fato que pode indicar a natureza do ministério de João.¹⁷⁰ As imediações uniam estas cidades em uma mesma província imperial e, portanto, sob o mesmo governo, embora suas situações locais não necessariamente fossem as mesmas.

No que se refere ao ambiente social em que se desenvolve o cristianismo do século I d.C., sobretudo a relação com a sinagoga judaica, vários textos do Novo Testamento relatam experiências conflituosas (At 5,17-31; 8,1-3; Gl 1,13-14; 1Ts 2,14-16). Os cristãos passaram por situações de hostilidades simplesmente por professarem a fé em Jesus Cristo, mesmo em ambientes judaicos (Mt 24,9; Lc 21,21; At 5,41; 1Pd 4,14). Isso sugere que as comunidades cristãs deste período sentiram que estavam vivendo em uma atmosfera de pressão e não acolhimento, seja por parte dos judeus seja por parte dos estrangeiros pagãos.

A visão descrita às igrejas de Esmirna (Ap 2,9-10) e Filadélfia (Ap 3,9) expressa uma realidade de sofrimento e tribulação por parte das sinagogas judaicas. A carta à comunidade de Esmirna explicitamente menciona uma realidade de perseguição, pois as blasfêmias dirigidas à comunidade parecem ter tomado forma penal, o que justifica a previsão de aprisionamento, sofrimento, tribulação e até morte. Em certas circunstâncias, as sinagogas judaicas eram beneficiadas pelo poder romano, bem como tinham mais liberdade para praticar sua religião sob o governo imperial. Ao passo que os cristãos eram ameaçados por praticar uma religião ilícita.¹⁷¹ Há evidências externas de que, esporadicamente, ocorriam perseguições e sanções contra os cristãos:

As sanções contra os cristãos assumiam duas formas. Uma era a perseguição de cristãos por ordem do imperador ou do governador provincial. Nero perseguiu os seguidores de Jesus em Roma como bodes expiatórios nos quais pôs a culpa pelo incêndio de Roma em 64 d.C. O julgamento e a execução de cristãos são relatados na correspondência entre o imperador Trajano e o governador Plínio (110 d.C.). Também ocorreram perseguições de alcance limitado no governo de Adriano (117-138 d.C.) e Marco Aurélio (161-180

¹⁷⁰ DeSILVA, *The social setting of the Revelation to John*, p. 273.

¹⁷¹ DeSILVA, *The social setting of the Revelation to John*, p. 289.

d.C.). Foi só no reinado do imperador Décio, em 250 d.C., que se deu a primeira perseguição sistemática de cristãos.¹⁷²

O imperador era reverenciado nos templos em todas as cidades e províncias; a ele eram oferecidos sacrifícios continuamente, como forma de torná-lo presente em todo o império.¹⁷³ O culto imperial ao soberano era uma tradição herdada, em parte, pelos gregos. Alguns autores consideram que nem sempre o imperador em pessoa o favorecia, embora se mostrasse favorável a tal prática.¹⁷⁴ Tudo indica que, ao longo da dominação romana, o culto imperial se desenvolveu de forma espontânea na Ásia Menor, isto é, sem uma imposição formal de Roma. Tal culto consistia em oferecer incenso e sacrifícios diante de suas estátuas e dirigir-se a eles como divindades. Também exigia a presença de sacerdotes e um calendário de festas litúrgicas, nas quais se expressavam gratidão, lealdade, honra e louvor ao imperador:

A imagem do imperador, colocada no centro da cidade ou no seu templo como símbolo de unidade e de pertença era uma forma pública de culto imperial. Isso significava que a cidade estava sob a proteção do imperador e sua imagem era um ponto de referência para a homogeneidade do culto imperial. Sacrifícios, festivais ou banquetes eram celebrados diante de suas imagens, que eram coroadas e carregadas em procissões festivas. A imagem do imperador, que inicialmente representava a sua pessoa, aos poucos converteu-se em uma expressão da onipresença divina, símbolo da unidade visível do Estado composto de muitos povos e efígie vinculante de vários grupos étnicos, comunidades, organizações políticas e sociais.¹⁷⁵

No final do século I d.C., o culto ao imperador já havia se tornado um ato político e religioso. Por expressar o reconhecimento de que o soberano era uma divindade a ser adorada, tal prática era incompatível com a fé cristã; tal ato de idolatria usurpava a soberania que pertencia somente a Deus e ao Cordeiro. Isto representava uma grande ameaça externa, pois alguns eram levados a abandonar a fé cristã por apostasia e outros a optarem por um sincretismo, acomodando o culto ao imperador à profissão de fé em Jesus Cristo.¹⁷⁶

Para João, a fé em Jesus Cristo implicava assumir a postura radical ante a realidade e a história. De modo reiterativo, a mensagem do Apocalipse convida seus leitores a serem testemunhas fiéis, em meio a um mundo cuja proposta política e teológica procurava afastá-los da fé cristã e colocá-los a serviço de suas próprias pretensões. As exigências eram de um

¹⁷² HOWARD-BROOK; GWYTHYR, *Desmascarando o imperialismo*, p. 154.

¹⁷³ MIRANDA, Apocalipse de João e Clemente Romano como fontes para um discurso do contexto histórico-social das comunidades cristãs do final do primeiro século, p. 152.

¹⁷⁴ GAITÁN BRICEÑO; CASTRILLÓN, *Apocalipsis*, p. 107.

¹⁷⁵ ADRIANO FILHO; NOGUEIRA, O culto imperial e o Apocalipse de João, p. 157.

¹⁷⁶ OCAÑA FLORES, “Haz de la Tierra un cielo”, p. 67.

testemunho capaz de dar a vida e alvejar as vestes no sangue Cordeiro (Ap 7,14).¹⁷⁷ A primeira visão do Apocalipse é descrita como uma cristofania (Ap 1,12-16). O Alfa e o Ômega, o início e o fim, são usados pelo autor para designar Deus como eterno em relação ao mundo. Ele precede, cria todas as coisas e conduzirá tudo ao cumprimento escatológico.¹⁷⁸

Outro fator externo que representava um grande perigo, sobretudo advindo da cultura helenista, particularmente na região de Éfeso, eram as práticas de doutrinas esotéricas e a magia, levando os cristãos a cederem à cultura dominante.¹⁷⁹ Além disso, pesavam também as dificuldades de relacionamento com o mundo judaico, que estava se reorganizando. Para os pagãos já havia uma distinção mais clara de quem eram os cristãos e os judeus.¹⁸⁰ Alguns autores sugerem que a carta de Plínio a Trajano é uma clara evidência da perseguição aos cristãos. No início de seu governo, ele interroga o imperador sobre se os cristãos devem ser punidos pelos crimes relacionados a esse nome. Essa consulta indica que, ao menos em Bitínia, os cristãos eram hostilizados e perseguidos.¹⁸¹

Além dos perigos externos, internamente havia conflitos nas comunidades joaninas, causados por divisões entre certos grupos de cristãos. A grande preocupação pastoral relacionada com os problemas internos era com a incoerência de alguns membros, que estavam adotando comportamentos típicos da visão pagã. Diante de tal situação, João propõe um modelo de evangelização que seja capaz de afrontar a tentação da idolatria e do sincretismo.

A presença de falsos profetas gerava uma grande instabilidade interna. Por isso João endereça os problemas específicos de cada comunidade. Em Éfeso (Ap 2,1-7), faz referência às atividades dos nicolaítas,¹⁸² que causavam sérias adversidades nas comunidades. Em Pérgamo (Ap 2,12-17), menciona a doutrina de Balaão e as carnes sacrificadas aos ídolos (Ap 2,13-14)

¹⁷⁷ O Império Romano, como muitos poderes políticos no mundo antigo, representava e propagava seu poder em termos religiosos. Desse modo, absolutizava seu poder reivindicando para si a soberania final sobre o mundo. A visão do trono celeste descrita por João em Ap 4 contesta qualquer poder terreno como soberano. E a vitória do Cordeiro substitui a pretendida soberania divina de Roma pelo poder verdadeiro e universal de Deus (BAUCKHAM, *The theology of the Book of Revelation*, p. 34).

¹⁷⁸ *Ibidem*, p. 55.

¹⁷⁹ Além do templo dedicado à deusa Ártemis, a cidade de Éfeso abrigava vários outros templos sagrados, incluindo alguns dedicados aos imperadores (OSBORNE, *Apocalipse*, p. 120).

¹⁸⁰ DOGLIO, *Apocalisse: introduzione, traduzione e commento*, p. 25.

¹⁸¹ GAITÁN BRICEÑO; CASTRILLÓN, *Apocalipsis*, p. 106.

¹⁸² Alguns autores identificam os nicolaítas com o grupo que seguia a doutrina de Balaão. Uma possível explicação seria que o Apocalipse, enraizado na tradição veterotestamentária, lembra o culto a Baal de Fegor (Nm 25,2-3), quando Israel se desvia de YHWH, prestando culto a este ídolo moabita. Nesse sentido, Balaão é visto como a prefiguração dos gnósticos libertinos, isto é, os nicolaítas, que ameaçam a unidade das Igrejas, convidando os cristãos à idolatria (BEDRIÑÁN, *Ser diferente em meio a uma cultura dominante*, p. 245). O nome “nicolaítas” pode ser cifrado ou simbólico, de raiz grega, para se referir à seita sincrética que se associava à doutrina de Balaão: Νικος (“vencedor”) e λαός (“povo”), que etimologicamente significa “vencedor do povo”. Embora Santo Irineu tenha identificado esta seita como possíveis seguidores do diácono Nicolau de Antioquia (At 6,5), São Clemente de Alexandria, no século II, já associava os nicolaítas com os seguidores da doutrina de Balaão (KOVACS; ROWLAND, *Revelation*, p. 54).

como motivos de grande divisão. Na comunidade de Tiatira, surge o problema de Jezabel (Ap 2,20), uma falsa profetisa que induzia os membros da comunidade a acomodar as práticas idolátricas do mundo pagão, sobretudo por participar dos banquetes dos cultos imperiais, nos quais se ofereciam sacrifícios aos ídolos. O imperativo dirigido a estas comunidades é o chamado à conversão (Ap 2,5.16; 3,3.19).¹⁸³

Enquanto forma literária, o Apocalipse se apresenta como uma carta pastoral dirigida às sete igrejas da Ásia Menor, fazendo um forte apelo para que se mantenham firmes na fé. João expressa sua plena consciência de que esta coerência iria trazer-lhes sérias dificuldades com o império e com os judeus. O centro de sua mensagem é a fidelidade a Deus e ao Cordeiro. Sua grande preocupação pastoral é fortalecer a fé dos discípulos de Jesus, pois somente assim poderiam construir um mundo alternativo ao que o império estava propondo.

Concluindo, pode-se observar que as cartas às sete igrejas, sobretudo em Ap 2 e 3, retratam uma realidade conflituosa, e que as comunidades cristãs enfrentavam sérias dificuldades para preservarem sua identidade. Portanto, diante dessa situação desafiadora a obra do Apocalipse propõe resistir à tentação idolátrica, não ceder à mentalidade imperialista e ao sincretismo religioso, permanecendo fiel ao Senhor ressuscitado.

Como servo da Palavra, João faz um forte convite à Igreja da Ásia Menor para resistir ao estilo de vida proposto pelo império e manter a identidade cristã diante da cultura dominante. É parte de sua missão profética o apelo radical a não aceitar os privilégios de ascensão econômica e social, que colocavam em risco a fé cristã ao assimilar a ideologia do Império Romano.¹⁸⁴ Para comunicar sua mensagem à Igreja da Ásia Menor, o autor escolhe o gênero apocalíptico, que representava naquela época esta corrente de pensamento muito difusa, sobretudo para consolar os discípulos de Jesus Cristo em momentos de escolhas desafiantes, para explicar o significado dos eventos que impactavam as comunidades causando fortes tensões, medos e angústias, e ao mesmo tempo fortalecer a esperança que tempos melhores aguardavam aqueles que resistissem às tribulações.

Os primeiros versículos do prólogo do Apocalipse apresentam o propósito do livro: narrar as revelações de Jesus Cristo (Ap 1,1-3) e pronunciar a bem-aventurança aos leitores e ouvintes dessa profecia. No primeiro capítulo, o autor delineia os traços característicos de sua teologia. Primeiramente atribui vários títulos a Jesus Cristo. Ele é a testemunha fiel, o

¹⁸³ GAITÁN BRICEÑO; CASTRILLÓN, Apocalipsis, p. 128.

¹⁸⁴ No contexto do mundo greco-romano do século I d.C., as atividades religiosas eram associadas às interações comerciais, culturais, judiciais e administrativas, sobretudo nas cidades mencionadas em Ap 2 e 3. Por isso, os templos eram extremamente importantes para fortalecer não apenas os vínculos religiosos, mas também as relações socioeconômicas (KOESTER, *The Oxford handbook of the Book of Revelation*, p. 249).

Primogênito dos mortos que fez de nós uma realeza sacerdotal para Deus Pai; é o Príncipe dos reis da terra (Ap 1,5); Ele é aquele que vem com as nuvens para o julgamento futuro; é o Alfa e o Ômega (Ap 1,8); é ao mesmo tempo divino e semelhante a um Filho do Homem (Ap 1,13). O que move João a escrever tudo que ouve e contempla em sua visão sobre Cristo é o Espírito.¹⁸⁵ No Apocalipse há uma menção explícita ao Espírito Santo ou o Espírito de Deus; o autor usa três expressões paralelas ao se referir ao Espírito Santo: ele é movido pelo Espírito (Ap 1,10; 4,2; 17,3; 21,10); sua audiência deve ouvir o que o Espírito diz (Ap 1,10; 2,7.11.17.29; 3,6.13.22); e os sete Espíritos são enviados à Igreja (Ap 1,4; 3,1; 4,5; 5,6).

Por meio de uma linguagem repleta de imagens e símbolos, João aplica a Jesus Cristo muitos termos comuns do mundo político e militar, para falar da soberania do Cordeiro imolado. Ele está no trono (Ap 4,7; 5,1), é o soberano (Ap 6,10), atua na corte (Ap 7,15). É neste contexto imperial que João exorta as comunidades cristãs a escutarem o que o Espírito diz à Igreja (Ap 4,2). Assim, o Apocalipse se coloca como uma carta profética aos discípulos de Jesus Cristo de seu tempo, para ajudá-los a interpretar, à luz da fé no Cordeiro imolado e ressuscitado, as realidades adversas em que viviam. A mensagem de João tem como finalidade fortalecer as comunidades a preservarem sua identidade, permanecendo fiéis ao testemunho da fé recebida. Diante dos poderes desse mundo que se impõe pela força política, ideológica, econômica e social, encoraja os discípulos de Jesus Cristo a guardarem suas palavras de profecia até o final (Ap 22,7).

A aproximação do contexto social e histórico acerca das origens do fenômeno apocalítico e da literatura produzida nesses círculos permite observar que suas raízes, desde a Antiguidade, representam um esforço em responder aos desafios de seu tempo com uma linguagem e uma visão teológica alternativa ou até marginal à cultura dominante. A literatura apocalíptica bíblica se coloca sempre como um convite, um chamado ao povo para se afastar das propostas de poderes que caracterizavam os impérios do Egito, Babilônia, Pérsia, Macedônia e Roma. Assim, João deixa entrever que é nesse contexto que os membros das comunidades cristãs da Ásia Menor devem provocar mudanças com um agir segundo a proposta do Cordeiro.

A fidelidade a Deus, a Jesus Cristo, levou o autor do Apocalipse a tomar uma posição crítica diante do cenário social, político, econômico e religioso diante do mundo governado pelo Império Romano, afirmando a soberania de Deus e do Cordeiro. Profundamente enraizado nas tradições do Antigo Testamento, mas com características específicas, o autor do Apocalipse

¹⁸⁵ WITHERINGTON III, *Revelation*, p. 30; MOUNCE, *The Book of Revelation*, p. 539.

se apresenta não como uma mensagem atribuída a uma figura anônima ou venerada no passado, mas como irmão na tribulação por causa da Palavra.

As práticas cultuais do mundo greco-romano, contemporâneas à composição do Apocalipse, serviam de apoio para fortalecer a ordem social e ao mesmo tempo oferecer um consolo espiritual e emocional. Eram verdadeiros convites a entrarem no mundo dos deuses por meio de viagens cósmicas e participarem do convívio das divindades, tomar parte em um círculo social que proporcionava um senso de pertença e sensação de proteção contra todas as inseguranças causadas pelo império. É nesse ambiente helenista na Ásia Menor, onde os cultos de origem persa se entrelaçam com a cultura greco-romana, que emerge o livro do Apocalipse com um forte convite ao compromisso cristão e a preparar os membros da Igreja para todas as possíveis consequências de sua fidelidade a Jesus Cristo.

Considerações finais

As fontes literárias nas quais se fundamenta o conjunto da tradição neotestamentária emergem em um ambiente cultural e geográfico com forte influência da literatura apocalíptica do judaísmo do Segundo Templo. Os autores sagrados do Novo Testamento conheciam as Escrituras Sagradas sob essa ótica. A reconstrução de Israel no pós-exílio pode ser considerada como advento de uma nova etapa na história do povo judeu, tanto no sentido religioso como no cultural. As práticas religiosas, ideias e instruções que foram elaboradas durante esse período formaram a base do judaísmo enquanto religião, mesmo depois da era cristã.

Os judeus que se encontram na diáspora sentem a perda da terra e o distanciamento de seu lugar sagrado, onde por sua tradição prestam culto ao Senhor Deus. Contudo, os Escritos Sagrados foram objeto de constante estudo e meditação. Os mandamentos da Torá foram elaborados e expandidos, possibilitando que cada judeu tivesse a oportunidade de demonstrar sua fidelidade a Deus. Devido às circunstâncias de dispersão, a piedade religiosa passa a ser expressa na comunidade e individualmente.

Os grandes temas teológicos da tradição apocalíptica judaica tratam do julgamento dos gentios e da restauração da nação judaica, que aconteceriam no futuro por meio de um reino teocrático e da vinda de um Messias que traria a liberdade religiosa e política. Portanto, para melhor compreensão da literatura apocalíptica desse período é importante considerar o seu contexto histórico.

Este gênero literário constitui-se em um fenômeno complexo e plural, no qual os escritores buscam entender e ao mesmo tempo dar respostas a uma realidade que percebem perigosa e negativa para todo o povo. As profundas mudanças tiveram um grande impacto na

fé de Israel nesse longo período. Isso exigiu uma análise minuciosa que desse sentido à configuração sociopolítica, cultural e religiosa. A literatura apocalíptica tem um viés sapiencial, no seu sentido mais amplo, e serviu de instrumento para ressignificar sua história. A sabedoria de todos os seus heróis, como sacerdotes, reis, profetas, guerreiros e escribas, foi coletada, a fim de contribuir para o bem-estar de seu povo.

Após situar a literatura apocalíptica bíblica e extrabíblica no Segundo Templo e suas influências no livro do Apocalipse, o segundo capítulo apresentará o contexto literário e léxico-semântico da perícopes de Ap 21,1-8, sua delimitação, procurando se aproximar de sua redação original, a segmentação e proposta de tradução, a crítica textual, a análise literário-estilística, a organização do texto, os fenômenos literários, como também a análise morfológica, sintática e semântica do texto.

CAPÍTULO SEGUNDO

ANÁLISE LITERÁRIO-ESTRUTURAL E SEMÂNTICA DE AP 21,1-8

Introdução

Após situar o contexto vital no qual o livro do Apocalipse foi escrito, e tendo identificado seu gênero único e específico nos escritos neotestamentários, este capítulo tem por objetivo estabelecer as bases literárias que presidirão a análise exegética de Ap 21,1-8. A análise literária do texto leva em consideração a história de transmissão dos escritos que formam o Novo Testamento. Embora não haja muitas informações de como os escritos eram preservados e transmitidos entre as diversas comunidades cristãs (Cl 4,16; 1Ts 5,27), certamente foram produzidas muitas cópias para assegurar que as igrejas tivessem acesso à coleção de escritos cristãos.¹ O Cânon de Muratori é um dos documentos mais antigos que inclui o Apocalipse na lista dos escritos do Novo Testamento.² Enquanto grande parte dos escritos neotestamentários tem um grande número de manuscritos antigos, os do livro do Apocalipse são pouco numerosos.³

Do ponto de vista linguístico-literário, o texto grego do Apocalipse apresenta características originais e distintas dos demais escritos do Novo Testamento.⁴ Vários estudos destacam sua gramática peculiar, com possíveis interferências do hebraico e aramaico.⁵ Quanto ao estilo literário, uma das mais significativas peculiaridades do livro é a presença de aproximadamente doze unidades textuais independentes de seu contexto imediato.⁶ Contudo, todas unidades se apresentam em uma moldura narrativa e todos os episódios são descritos em forma de visões que comunicam revelações transcendentais, que legitimam a mensagem que o vidente transmite aos seus interlocutores.

¹ PORTER, *Handbook to exegesis of the New Testament*, p. 56.

² O Cânon de Muratori, também conhecido por fragmento muratoriano, escrito por volta do século II d.C., apresenta a lista mais antiga que se conhece do Novo Testamento, incluindo o livro do Apocalipse (GALLAGHER; MEAD, *The biblical canon lists from early christianity*, p. 177).

³ As testemunhas mais importantes do texto do livro do Apocalipse, segundo Metzger, são: os textos denominados alexandrino Códice A, C, 1006, 1611, 1854, 2053, 2344, parte do $\mathfrak{P}^{47}$ e $\mathfrak{N}$; entre os principais textos siríacos, encontram-se: 046, 051 e 052 (METZGER, *A textual commentary on the Greek New Testament*, p. 15).

⁴ VANNI, *Apocalisse di Giovanni II*, p. 28. Segundo Vanni, o grego do Apocalipse apresenta traços do pensamento semita.

⁵ OSBORNE, *Apocalipse*, p. 27.

⁶ AUNE, *Revelation 1–5*, p. 176.

1. Estrutura literária do Apocalipse

A estrutura literária do livro do Apocalipse se apresenta de forma heterogênea, no sentido de combinar vários subgêneros literários ao longo dos capítulos.⁷ Qualquer análise literária que se queira fazer de uma perícopa desta obra pressupõe uma escolha em relação à estrutura mínima em que esta foi composta. Entre os estudos contemporâneos, não há um consenso acerca da estrutura literária,⁸ mas há convergências de que o Apocalipse apresenta uma série de narrativas de visões e interlúdios que se intercalam.⁹ Em sua macroestrutura, o livro se apresenta como uma obra unitária multiforme, precedida de um prólogo, formada por doze grandes visões e concluída com o epílogo. A maioria dessas unidades textuais inicia-se com narrativas descritivas aos interlocutores de João; sua audiência é convidada a contemplar um conjunto de doze visões cósmicas situadas além do mundo terrestre, descritas ao longo dos capítulos:¹⁰

1,1-8:	Prólogo
1,9-3,22:	Primeira visão: visão inaugural e a carta às sete igrejas
4,1-5,14:	Segunda visão: o trono celeste
6,1-17; 8,1-5:	Terceira visão: os sete selos
7,9-17:	Quarta visão: quatro anjos (primeiro interlúdio)

⁷ WENDLAND, The hermeneutical significance of literary Structure in Revelation, p. 448.

⁸ A divisão da estrutura literária do Apocalipse varia muito, segundo a história de interpretação do livro. Alguns estudos optam por uma organização temática do livro, agrupando as visões em um número menor de acordo com símbolos, particularmente a numerologia relacionada ao número “sete” (OSBORNE, *Apocalypse*, p. 32; LADD, *A commentary on the Revelation of John*, p. 14; VANNI, *Apocalisse di Giovanni II*, p. 35; SMALLEY, *The Revelation of John*, p. 20). Enquanto outros decidem pela ordem cronológica dos eventos descritos (BORING, *Apocalisse di Giovanni*, p. 43; STEFANOVIC, Finding meaning in the literary patterns of Revelation, p. 28; STEINMANN, The tripartite structure of the sixth seal, the sixth trumpet, and the sixth bowl of John’s Apocalypse (Rev 6:12-7:17; 9:13-11:14; 16:12-16), p. 76; BANDY, The layers of the Apocalypse, p. 475).

⁹ A maioria dos estudos contemporâneos sugere que há uma unidade na composição do Apocalipse; sua estrutura é tecida de forma que entrelaça e divide numerosas visões individuais (ALLEN; IAN; WOODMAN, *The Book of Revelation*, p. 41-43).

¹⁰ A estrutura literária das doze visões segue os critérios de uma análise que identifica os indicadores internos como os termos que se repetem (ἐν πνεύματι 1,10; 4,2; 17,3; 21,10), morfemas (καὶ δεῖξω σοι 4,1; 17,1; 21,9.), fórmulas introdutórias (καὶ εἶδον. 5,1; 6,1; 7,2; 8,2; 9,1; 10,1; 13,1.11; 14,1.6.14; 15,1.2.5; 19,11; 20,1; 21,1) e conclusivas (σεισμὸς 6,12; 8,5; 11,13; 11,19; 16,18); os interlúdios são acontecimentos que decorrem depois de algumas visões (KUYKENDALL, The twelve visions of John, p. 551). Mas há vários outros estudos que sugerem outras divisões de estruturas: o livro do Apocalipse apresenta duas partes e sete visões. I parte: Visão inaugural e carta às sete igrejas (Ap 1-3). II parte: visões de advertências (Ap 4-5), primeira visão: sete selos e interlúdio (Ap 5,1-8,1); segunda visão: as setes trombetas e o julgamento dos anjos (Ap 8,2-11,19); terceira visão: os sete sinais (Ap 12,1-15,8); quarta visão: as setes taças e a ira de Deus que é derramada pelos anjos (Ap 16,1-21); quinta visão: os sete ditos sobre a queda da Babilônia (Ap 17,1-19,10); sexta visão: sete sinais da derrota de Satã (Ap 19,11-20,15); sétima visão: as sete revelações da Nova Jerusalém (Ap 21,1-22,5) (WENDLAND, The hermeneutical significance of literary Structure in Revelation, p. 469-470).

8,6–9,21; 11,14-19:	Quinta visão: as sete trombetas
10,1–11,13:	Sexta visão: sete trovões (segundo interlúdio)
12,1–15,4:	Sétima visão: a mulher e o Dragão (terceiro interlúdio)
15,5–16,21:	Oitava visão: as sete taças
17,1-19:	Nona visão: a queda da Babilônia
19,11-21:	Décima visão: o cavaleiro montado no cavalo branco
20,1-15:	Décima primeira visão: o milênio
21,9–22,9:	Décima segunda visão: a Nova Jerusalém
22,10-21:	Epílogo

Ao final de cada visão, João reserva certas palavras, expressões, conceitos que servem de chaves indicadoras da estrutura e da ordem cronológica dos eventos.¹¹ Elas servem de base para estruturar e interpretar as cenas visionárias, apresentando uma conclusão da cena. A alusão ao novo céu e à nova terra, à convivência íntima com Deus e com o Cordeiro, não aparecem somente nos capítulos 21 e 22. As imagens do cumprimento das promessas estão interligadas com as cenas que descrevem o trono (Ap 3–4; 7,9-17; 8,1-5; 11,15-19; 14,1-5; 15,2-4; 19,1-10; 21,1-8).¹²

O texto de Ap 21,1-8 conclui a décima primeira visão com a imagem inaugural da Nova Jerusalém. A perícopes marca a transição da Babilônia para a Jerusalém celeste, que se torna o novo lugar onde os vitoriosos irão habitar.¹³ A unidade literária está inserida no contexto¹⁴ de Ap 19,11–22,9, o qual narra o cumprimento das promessas.¹⁵ “Ao sancionar os limites de um contexto, uma pluralidade de indícios deverá, portanto, convergir para tornar plausível textualmente qualquer proposta de seleção”.¹⁶ Dessa forma, sob o aspecto narrativo, o contexto imprime ao texto importantes aspectos semânticos que serão analisados ao longo deste capítulo, embora a referência última continue sendo a obra completa.

¹¹ A expressão “eu sou o Alfa e o Ômega” equivalente a “Eu sou o primeiro e último” (Ap 1,8; 2,6; 22,13). Trata-se de palavras-chave da autodeclaração de Jesus Cristo, que aparecem ao longo do texto, de que ele eternamente é o Senhor da história, o início e o fim de todas as coisas (BAUCKHAM, *The theology of the Book of Revelation*, p. 26; THOMAS, *The structure of the Apocalypse*, p. 58).

¹² DUVALL, *Revelation*, p. 9.

¹³ KUYKENDALL, *The twelve visions of John*, p. 554.

¹⁴ O contexto em que um texto está inserido marca os confins da unidade literária a ser analisada. Trata-se uma seção dentro de uma obra literária; formando uma unidade textual delimitada, fornece a proporção adequada para que a perícopes, a parte ou o trecho sejam textualmente compreendidos (GRILLI; GUIDI; OBARA, *Comunicação e pragmática na exegese bíblica*, p. 75).

¹⁵ LEE, *The New Jerusalem in the Book of Revelation*, p. 241.

¹⁶ GRILLI; GUIDI; OBARA, *Comunicação e pragmática na exegese bíblica*, p. 75.

2. Delimitação da perícope

Determinar os limites de um texto é um dos pressupostos mais basilares da exegese, pois define a unidade literária a ser analisada. Tal observação realiza-se mediante o confronto entre a micronarrativa e os seus contextos remoto e imediato, considerando seu horizonte léxico, temático, argumentativo e narrativo.¹⁷ É reconhecê-lo como unidade autônoma por meio de seu conteúdo e mensagem distinta dos textos anteriores e posteriores. A delimitação indica o início, o desenvolvimento e o fim de uma unidade literária, demarcando as fronteiras de onde ele começa e termina.

O principal elemento que estabelece os limites da perícope Ap 21,1-8 é a narrativa descritiva da nova criação. A unidade literária é construída com a fórmula literária καὶ εἶδον (“e vi”) e καὶ ἤκουσα (“e ouvi”), típica do autor para introduzir o novo tema (a nova criação), o qual determina os dois últimos capítulos do livro.¹⁸ A cena precedente apresenta o drama do julgamento divino (Ap 19–20). O v. 1 indica a transição para uma nova ordem na trama da narrativa.

No primeiro plano, o texto constrói o cenário, descrevendo o novo céu e a nova terra; no segundo, uma voz vinda do trono faz um anúncio profético; e, no terceiro, entra em cena aquele que está no trono, anunciando a realização da profecia. A micronarrativa está inserida na seção final do livro do Apocalipse, que compreende os capítulos 19–22.¹⁹

No aspecto literário, a visão do novo céu e da nova terra descrita em Ap 21,1-8 é uma passagem de transição que liga a realidade terrena à celestial. É a última parte que faz uso da expressão καὶ εἶδον, a qual é uma marca comum no discurso de abertura das visões precedentes.²⁰ O texto se apresenta como um prólogo do novo e último tema, que é a descrição da Nova Jerusalém.²¹ Depois que o ὁ γὰρ πρῶτος οὐρανὸς (“primeiro céu”) e a καὶ ἡ πρώτη γῆ (“a primeira terra”) passaram, João introduz a visão da Ἱεροσόλυμα καινὴν (“Nova Jerusalém”).

Depois de introduzir o tema da Nova Jerusalém, em Ap 21,9 o autor coloca em cena novos personagens: os sete anjos, que indicam o início de uma nova perícope com a descrição da beleza da Cidade Santa, a Nova Jerusalém. O vidente também é transportado para um novo

¹⁷ SILVA, *Metodologia de exegese bíblica*, p. 47.

¹⁸ Segundo Vanni, a perícope pertence ao amplo contexto de triunfo da Nova Jerusalém descrita como uma noiva enfeitada para seu marido. A narrativa se inicia em Ap 21,1 e termina em Ap 22,5 (VANNI, *Apocalisse di Giovanni II*, p. 643; SMALLEY, *The Revelation of John*, p. 431).

¹⁹ Toda a seção está organizada em cenas sucessivas de uma escatologia descendente, pois a Nova Jerusalém desce do céu para a terra como uma realidade que se cumpre na história (OSBORNE, *Apocalipse*, p. 813).

²⁰ HERA, An audience-oriented approach to Revelation 21:5-8, p. 101.

²¹ DU RAND, The New Jerusalem as pinnacle of salvation, p. 291.

lugar: um monte grande e alto.²² A estrutura literária de Ap 21,1-8 ressalta o contraste entre a nova criação e a primeira, que já não existe, o qual se evidencia na repetição dos adjetivos καινὸν, καινὴν e καινὰ (“novo”) com πρῶτος, πρῶτα e πρώτη (“primeiro”). A estrutura dessas formas literárias e temáticas revela as características que o cumprimento das promessas e do julgamento é o prelúdio da vitória do Cordeiro.²³ O autor faz alusão à promessa do Trito-Isaías (Is 65,17-18), que enfatiza a descontinuidade entre a nova e a velha criação para enfatizar o novo começo.²⁴

O v. 8 demarca o término do discurso divino, apresentando à audiência a herança dos fiéis vencedores (δώσω ἐκ τῆς πηγῆς τοῦ ὕδατος τῆς ζωῆς δωρεάν) e o julgamento final dos covardes incrédulos (ἐν τῇ λίμνῃ τῇ καιομένῃ πυρὶ καὶ θείῳ, ὃ ἐστὶν ὁ θάνατος ὁ δεύτερος). A bênção é reservada aos que permanecerem fiéis. A incredulidade está na raiz de uma lista de pecados (ἐβδελυγμένοις καὶ, φονεῦσιν καὶ πόρνοις, καὶ φαρμάκοις καὶ εἰδωλολάτραις, καὶ πᾶσιν τοῖς ψευδέσιν), pois rejeitaram a oferta de conversão.²⁵ A perícope subsequente se inicia com a técnica de recapitulação, que é uma característica literária do autor.²⁶

3. Segmentação e tradução

A segmentação textual tem como objetivo observar os elementos que ordenam e dão coesão ao texto. A organização tópica, o vocabulário, os tempos e modos verbais, o fluxo narrativo e os indicadores da estrutura do relato têm como função a orientação da leitura e sua compreensão. A subdivisão em pequenos segmentos ou unidades de leitura permite estabelecer a estrutura composicional do texto, evidenciar a subordinação entre as frases e as partes das mesmas, e identificar com melhor exatidão as mudanças de tempo, lugar e tema.²⁷ Esses primeiros passos de aproximação ao texto buscam compreender o encadeamento das palavras e frases em vista de apreender a articulação textual. A tradução da perícope Ap 21,1-8 adotou

²² OSBORNE, *Apocalypse*, p. 836.

²³ MATHEWSON, *A new heaven and new Earth*, p. 37. Segundo o autor, o texto de Ap 21,1-8 chega ao clímax da visão escatológica da salvação no livro do Apocalipse.

²⁴ O adjetivo καινός enfatiza a diferença com relação ao que veio antes (vέος). A novidade vem de Deus em sua ação criadora, transformando a tristeza do mundo presente em um futuro de bem-aventurança (KOESTER, *Revelation*, p. 794).

²⁵ OSBORNE, *Apocalypse*, p. 828.

²⁶ KOESTER, *The Book of Revelation*, p. 119; PRIGENT, *O Apocalipse de São João*, p. 591; MOUNCE, *The Book of Revelation*, p. 536.

²⁷ EGGER, *Metodologia do Novo Testamento*, p. 56.

a versão grega da edição crítica de Nestle-Aland *Novum Testamentum Graece* (28. Auflage. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012):²⁸

Texto			Tradução	
v. 1	a	Καὶ εἶδον οὐρανὸν καινὸν καὶ γῆν καινὴν.	a	E vi um céu novo e uma terra nova
	b	ὁ γὰρ πρῶτος οὐρανὸς καὶ ἡ πρώτη γῆ ἀπῆλθαν	b	pois o primeiro céu e a primeira terra passaram
	c	καὶ ἡ θάλασσα οὐκ ἔστιν ἔτι.	c	e o mar já não existe.
v. 2	a	καὶ τὴν πόλιν τὴν ἁγίαν Ἰερουσαλὴμ καινὴν	a	E a Cidade Santa, (a) Jerusalém nova,
	b	εἶδον καταβαίνουσιν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ	b	vi descendo do céu
	c	ἀπὸ τοῦ θεοῦ	c	da parte de Deus
	d	ἡτοιμασμένην ὡς νύμφην	d	preparada como uma noiva
	e	κεκοσμημένην τῷ ἀνδρὶ αὐτῆς.	e	enfeitada para o seu marido.
v. 3	a	καὶ ἤκουσα φωνῆς μεγάλης	a	E ouvi uma grande voz
	b	ἐκ τοῦ θρόνου λεγούσης·	b	do trono dizendo:
	c	ἰδοὺ ἡ σκηνὴ τοῦ θεοῦ μετὰ τῶν ἀνθρώπων,	c	“Eis a tenda de Deus com os homens
	d	καὶ σκηνώσει μετ’ αὐτῶν,	d	e habitará com eles,
	e	καὶ αὐτοὶ λαοὶ αὐτοῦ ἔσονται,	e	e eles serão os povos dele,
	f	καὶ αὐτὸς ὁ θεὸς μετ’ αὐτῶν ἔσται [αὐτῶν θεός].	f	e ele, Deus, estará com eles [deles (o) Deus].
v. 4	a	καὶ ἐξαλείψει πᾶν δάκρυον ἐκ τῶν ὀφθαλμῶν αὐτῶν,	a	E enxugará toda lágrima dos olhos deles,
	b	καὶ ὁ θάνατος οὐκ ἔσται ἔτι	b	e a morte não mais existe
	c	οὔτε πένθος οὔτε κραυγὴ οὔτε πόνος οὐκ ἔσται ἔτι,	c	nem pranto, nem choro, nem dor não existirá mais,
	d	[ὅτι] τὰ πρῶτα ἀπῆλθαν.	d	[porque] as primeiras coisas passaram.

²⁸ Os critérios adotados para a tradução deste texto são a literalidade formal, a conservação da ordem das palavras e a construção gramatical, respeitando a configuração apresentada na 28ª edição de Nestle-Aland. Contudo, na escolha das palavras em português, houve o cuidado de buscar a equivalência semântica dos termos. A Pontifícia Comissão Bíblica recorda que na exegese bíblica é imprescindível definir o sentido preciso dos textos tais como foram produzidos pelos seus autores, e não se deve confundir literalidade com literalismo, que pode conduzir a uma leitura fundamentalista (PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA, *A interpretação da Bíblia na Igreja*, p. 94).

v. 5	a	Καὶ εἶπεν ὁ καθήμενος ἐπὶ τῷ θρόνῳ·	a	E disse aquele que está assentado sobre o trono:
	b	ἰδοὺ	b	eis
	c	καινὰ ποιῶ πάντα	c	novas faço todas as coisas
	d	καὶ λέγει·	d	e diz:
	e	γράψον,	e	escreve,
	f	ὅτι οὗτοι οἱ λόγοι πιστοὶ καὶ ἀληθινοὶ εἰσιν.	f	porque essas palavras são fiéis e verdadeiras.
v. 6	a	καὶ εἶπέν μοι·	a	E me disse:
	b	γέγοναν	b	está realizado!
	c	ἐγὼ [εἰμι] τὸ ἄλφα καὶ τὸ ὦ, ἡ ἀρχὴ καὶ τὸ τέλος.	c	Eu [sou] o Alfa e o Ômega, o começo e o fim.
	d	ἐγὼ τῷ διψῶντι	d	Eu, a quem tem sede,
	e	δώσω ἐκ τῆς πηγῆς τοῦ ὕδατος τῆς ζωῆς δωρεάν.	e	darei da fonte da água da vida gratuitamente.
v. 7	a	ὁ νικῶν κληρονομήσει ταῦτα	a	O vencedor herdará estas coisas,
	b	καὶ ἔσομαι αὐτῷ θεὸς	b	e serei para ele Deus,
	c	καὶ αὐτὸς ἔσται μοι υἱός.	c	e ele será para mim filho.
v. 8	a	τοῖς δὲ δειλοῖς καὶ ἀπίστοις καὶ ἐβδελυγμένοις καὶ φονεῦσιν καὶ πόρνοις καὶ φαρμάκοις καὶ εἰδωλολάτραις	a	Mas, aos covardes e incrédulos e abomináveis e assassinos e impuros, e feiticeiros e idólatras,
	b	καὶ πᾶσιν τοῖς ψευδέσιν	b	e a todos mentirosos
	c	τὸ μέρος αὐτῶν ἐν τῇ λίμνῃ τῇ	c	a parte deles (está) no lago,
	d	καιομένη πυρὶ καὶ θείῳ, ὃ ἐστὶν ὁ θάνατος ὁ δεύτερος.	d	o que arde com fogo e enxofre, o que é a segunda morte.

4. Crítica textual

Em primeiro lugar, há que destacar que, devido à sua história de inclusão no cânon do Novo Testamento, são pouco numerosos os manuscritos do livro do Apocalipse que mantêm o texto em sua íntegra, se comparados aos demais escritos neotestamentários.²⁹ Neste trabalho, serão apresentadas as evidências ou críticas externas que se encontram no aparato crítico da 28ª edição do *Novum Testamentum Graece* de Nestle-Aland. Observam-se, ainda, a crítica ou as

²⁹ O livro do Apocalipse é muito pouco representado nos manuscritos antigos que restaram (ELLIOTT, *New Testament textual criticism*, p. 145; OMANSON, *Variantes textuais do Novo Testamento*, p. 547).

evidências internas, identificando os prováveis problemas encontrados na reconstrução do texto que possam influir na exegese do texto.³⁰

O aparato crítico do texto de Ap 21,1-8 apresenta alguns problemas textuais, sobretudo os v. 3 e 4, com um número significativo de variantes. A análise a seguir procura identificar as principais variantes que possam influir na compreensão do texto. Os princípios que norteiam a escolha da leitura mais provável foram cuidadosamente constituídos a partir de muitos estudos, para estabelecer um caminho que ajude a esclarecer a origem de pluralidades divergentes, que historicamente foram produzidas na transmissão dos textos sagrados.

Variantes do v. 1

Lição 1: πρῶτος οὐρανὸς καὶ ἡ πρώτη γῆ ἀπῆλθαν

Lição 2: πρῶτος οὐρανὸς καὶ ἡ πρώτη γῆ ἀπηλθεν

Lição 3: πρῶτος οὐρανὸς καὶ ἡ πρώτη γῆ παρηλθεν

O aparato crítico aponta duas variantes a serem investigadas nesse versículo. A primeira variante consiste na substituição do verbo ἀπέρχομαι (“desaparecer, passar”) no aoristo ativo, terceira pessoa do plural. O verbo no aoristo indicativo ativo, na terceira pessoa do singular (ἀπηλθεν), também é raro nos textos antigos.³¹ A substituição do verbo ἀπέρχομαι por παρέρχομαι (“passar por”) apresentada na lição 3 é pouco atestada.³² Segundo os critérios da *lectio originalis*, de múltipla atestação e dos testemunhos mais antigos, a crítica externa dá preferência para a lição 1, como sugere o texto de Nestle-Aland, pois a opção πρῶτος οὐρανὸς καὶ ἡ πρώτη γῆ ἀπῆλθαν é testemunhada pelos manuscritos mais antigos e confiáveis.³³ A crítica interna reforça a lição 1, pois o contexto da visão descrita na cena sugere que o primeiro céu e a primeira terra desapareceram para dar lugar à nova criação.³⁴

Lição 1: καὶ ἡ θάλασσα οὐκ ἔστιν ἔτι

Lição 2: καὶ τὴν θάλασσαν οὐκ εἶδον ἔτι

A segunda variante consiste na substituição da expressão καὶ ἡ θάλασσα οὐκ ἔστιν ἔτι (“e o mar já não existe”), com o artigo feminino nominativo, para καὶ τὴν θάλασσαν οὐκ εἶδον ἔτι (“e o mar não é mais visto”), com o artigo feminino no acusativo e a mudança para o verbo

³⁰ SILVA, *Metodologia de exegese bíblica*, p. 70.

³¹ A substituição consta apenas nos minúsculos 1854 (século XI) e 2030 (século XII).

³² A substituição de ἀπῆλθεν por παρηλθεν é testemunhada apenas pelo Uncial 051 (século X) e ℣

³³ A leitura ἀπῆλθαν é atestada pelo Códice A (século V), Ⲭ (século IV) e pelo minúsculo 1611 (século XII) (SMALLEY, *The Revelation of John*, p. 282).

³⁴ A teologia do autor descreve a total transformação de uma nova realidade ao apresentar uma Jerusalém totalmente nova (MORRIS, *Book of Revelation*, p. 248; ROLOFF, *Revelation*, p. 235).

“ver” substituindo o “existir”.³⁵ Na crítica externa, observa-se que apenas um manuscrito apoia a segunda leitura. A crítica interna καὶ τὴν θάλασσαν οὐκ εἶδον ἔτι dá preferência ao texto de NA no plural, ao referir que o primeiro céu e a primeira terra passaram (πρῶτος οὐρανὸς καὶ ἡ πρώτη γῆ ἀπῆλθαν), harmonizando-se com o estilo e a teologia do autor em Ap 21,4: καὶ ὁ θάνατος οὐκ ἔσται ἔτι.³⁶

Variantes do v. 2

Lição 1: ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἀπὸ τοῦ θεοῦ

Lição 2: ἀπὸ τοῦ θεοῦ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ

No v. 2, parte da tradição faz a transposição da expressão ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἀπὸ τοῦ θεοῦ³⁷ na seguinte ordem: ἀπὸ τοῦ θεοῦ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ.³⁸ A crítica interna dá preferência à ordem escolhida por NA, pois a mesma forma textual aparece em Ap 3,12; 20,9; 21,10.³⁹ A crítica externa aponta para a mesma conclusão segundo os critérios de múltipla atestação e dos manuscritos mais antigos e confiáveis.⁴⁰ Tanto a crítica interna como a externa concordam com o texto escolhido por NA.⁴¹

Variantes do v. 3

Lição 1: θρόνου

Lição 2: οὐρανοῦ

Neste versículo, provavelmente se encontra o problema textual mais difícil da perícopela pela variedade de lições existentes. A primeira variante apresenta a substituição do substantivo θρόνου (“trono”) por οὐρανοῦ (“céu”).⁴² A crítica interna, apoiando-se no critério do estilo e

³⁵ Essa substituição é atestada pelo Códice A (século V).

³⁶ BEALE, *The Book of Revelation*, p. 1042.

³⁷ A ordem da lição 1 segundo o texto de Nestle-Aland encontra-se no Códice A (século V), Códice $\mathfrak{N}$ (século IV), no Uncial 046 (século X) e nos minúsculos 1006 (século XI), 1611 (século XII), 1841 (século IX/X) (SMALLEY; WAN, *A commentary on the Greek text of the Apocalypse*, p. 284).

³⁸ A transposição dessas palavras se encontra apenas no Uncial 051 (século X) e no Texto Majoritário $\mathfrak{M}$.

³⁹ A ordem seguida por Nestle-Aland é exatamente a mesma que se encontra em Ap 3,12, o que sugere que esta seja provavelmente a leitura original (SMALLEY; WAN, *A commentary on the Greek text of the Apocalypse*, p. 283; THOMAS, *Revelation 1–7*, p. 441; AUNE, *Revelation 17–22*, p. 280).

⁴⁰ SILVA, *Metodologia de exegese bíblica*, p. 94.

⁴¹ O texto de Nestle-Aland é atestado pelo Códice $\mathfrak{N}$ (século IV), Códice A (século V), Irineu, vg. e lat.

⁴² A substituição do substantivo θρόνου por οὐρανοῦ é atestada pelos Unciais 046 (século X), 051 (século X), pelos minúsculos 1006 (século XI), 1611 (século XII), 1841 (século IX/X), 1854 (século XI), 2030 (século XII), 2053 (século XIII), 2062 (século XIII), 2329 (século X), 2377 (século XIV) e por $\mathfrak{M}$.

teologia do autor, dá preferência para a leitura do substantivo *θρόνον*,⁴³ como sugere o texto da lição 1, pois o mesmo vocábulo aparece no v. 5. A crítica externa, seguindo o critério dos testemunhos mais antigos, confirma a lição 1 como o texto original mais provável, pois a expressão *ἐκ τοῦ οὐρανοῦ* parece ser uma assimilação muito posterior aos manuscritos.⁴⁴

Lição 1: λαοὶ

Lição 2: λαός

A segunda variante consiste na substituição do substantivo *λαός* (“povo”) por *λαοὶ* (“povos”). É difícil optar pela forma plural ou singular, visto que ambas são fortemente apoiadas por importantes manuscritos.⁴⁵ Segundo o princípio da múltipla atestação, a crítica externa indica que a leitura da lição 1 é a mais provável, pois se apoia na tradição mais antiga. Guiada pelo critério da *lectio difficilior*, a crítica interna aponta para a mesma leitura como a mais provável no original,⁴⁶ mesmo que a teologia do Antigo Testamento indique para *λαός* no sentido de um único povo. Parece que o autor modifica este conceito tradicional: ao empregar o termo *λαοὶ*, ressalta a noção de que Jesus Cristo redimiu toda a humanidade. Além disso, a mudança do autor para o plural recupera a promessa abraâmica, na qual Deus promete abençoar todos os povos da terra (Gn 12,3):⁴⁷

Lição 1: μετ’ αὐτῶν ἔσται [αὐτῶν θεός]

Lição 2: μετ’ αὐτῶν ἔσται αὐτῶν (ὁ) θεός

A leitura mais provável dessa variante tem sido muito debatida pela crítica textual.⁴⁸ Vários manuscritos importantes omitem a expressão *αὐτῶν θεός* ou *θεός αὐτῶν*; outros, no entanto, a incluem, mas variando a ordem das palavras.⁴⁹ Esse problema textual torna o trabalho

⁴³ Todo o contexto apoia a leitura de que a voz de Deus vem do trono (SMALLEY; WAN, *A commentary on the Greek text of the Apocalypse*, p. 285).

⁴⁴ METZGER, *A textual commentary on the Greek New Testament*, p. 689.

⁴⁵ A lição 1 é atestada pelo Códice A (século IV), Uncial 046 (século X), minúsculos 2030 (século XII), 2050 (1107), 2053 (século XIII), 2062 (século XIII), 2329 (século X), *℣* e Irineu.

⁴⁶ Essa variante reflete a teologia do Antigo Testamento, que consistentemente fala do povo escolhido na forma singular (SMALLEY; WAN, *A commentary on the Greek text of the Apocalypse*, p. 284; METZGER, *A textual commentary on the Greek New Testament*, p. 668; AUNE, *Revelation 17–22*, p. 281; VANNI, *Apocalisse di Giovanni II*, p. 200).

⁴⁷ A mudança do autor para *λαοὶ* marca uma expansão além-fronteiras em sintonia com a promessa abraâmica de que Deus abençoaria todas as nações (THOMAS, *Revelation 1–7*, p. 444).

⁴⁸ A tarefa de reconstruir o texto original mais provável nesse caso tem sido uma tarefa muito difícil para os estudiosos (OMANSON, *Variantes textuais do Novo Testamento*, p. 571; THOMAS, *Revelation 8–22*, p. 454; SMALLEY; WAN, *A commentary on the Greek text of the Apocalypse*, p. 285).

⁴⁹ Conforme o aparato crítico de Nestle-Aland, a expressão é omitida pelo Códice *ℵ* (século IV) e pelo Uncial 046 (século X); dentre os que mudam a sequência das palavras, inclui-se o Uncial 051 (século X), *℣*, vg e Ir^{lat}.

de reconstrução do original muito complexo.⁵⁰ Segundo o critério da *lectio difficilior*, a crítica interna sugere a lição 1 como a mais próxima do original. O texto de NA optou por manter o termo entre parênteses, pois é provável que a forma mais longa seja a que mais preserva o original.⁵¹ A crítica externa também corrobora a inserção de αὐτῶν θεός, atestada por um número significativo de manuscritos,⁵² embora seja uma expressão que não corresponda às características literárias do autor.⁵³ A teologia desse versículo parece remeter à promessa da Nova Aliança anunciada pelo profeta Jeremias: ἔσομαι ὑμῖν εἰς θεόν καὶ ὑμεῖς ἔσεσθέ μοι εἰς λαόν (“Eu serei o seu Deus, e eles serão meu povo”) (Jr 7,23), que é confirmada por Jesus, mas chegará à plenitude na Nova Jerusalém. A expressão ὁ θεὸς μετ’ αὐτῶν (“Deus com eles”) recorda o nome de Jesus como o Emanuel, que aqui alcança seu significado ideal.⁵⁴

Variantes do v. 4

Lição 1: καὶ ἐξαλείψει πᾶν δάκρυον

Lição 2: καὶ ἐξαλείψει ὁ θεὸς πᾶν δάκρυον

Lição 3: καὶ ἐξαλείψει ἀπ’ αὐτῶν δάκρυον

Lição 4: καὶ ἐξαλείψει ἀπὸ αὐτῶν δάκρυον

Esse versículo apresenta vários problemas em relação ao possível texto original. A primeira variante do versículo consiste na inserção do nominativo ὁ θεὸς antes da expressão “toda lágrima”: ἐξαλείψει ὁ θεὸς πᾶν δάκρυον (“Deus enxugará toda lágrima”).⁵⁵ As lições 3 e 4 substituem para a leitura ἀπ’ αὐτῶν ou ἀπὸ αὐτῶν (“Deus enxugará as lágrimas deles”). Essa variante é rara nos testemunhos antigos.⁵⁶ A origem dessas variantes provavelmente é uma assimilação de Ap 7,17 e Is 28,8.⁵⁷ A crítica externa, seguindo os critérios dos textos mais

⁵⁰ Os manuscritos Códice **Σ** (século IV) e o Uncial 046 (século X) omitem a expressão αὐτῶν θεός ou θεός αὐτῶν (METZGER, *A textual commentary on the Greek New Testament*, p. 669). Os manuscritos 2053 (século XIII), 2062 (século XIII) apresentam a leitura αὐτῶν ὁ θεός.

⁵¹ BEALE, *The Book of Revelation*, p. 849.

⁵² A inserção da expressão αὐτῶν θεός é atestada pelo Códice A (século V), 2030 (século XII), 2050 (1107), 2053 (século XIII), 2062 (século XIII), 2329 (século X) (AUNE, *Revelation 17–22*, p. 281; BEALE, *The Book of Revelation*, p. 849).

⁵³ Devido às mudanças dos termos e da ordem das palavras nesse versículo, permanecem certas dúvidas para estabelecer o texto original, e talvez o melhor caminho seja seguir a leitura do Códice A (século V) (SMALLEY; WAN, *A commentary on the Greek text of the Apocalypse*, p. 285).

⁵⁴ OSBORNE, *Apocalypse*, p. 821; THOMAS, *Revelation 8–12*, p. 444.

⁵⁵ A inserção é atestada pelo Códice A (século V), pelo minúsculo 1006 (século XI), 1841 (século IX/X).

⁵⁶ A leitura ἀπ’ αὐτῶν aparece no Uncial 046 (século X) e **℣**; optam pela leitura ἀπὸ αὐτῶν o Uncial 051 (século X), os minúsculos 1006 (século XI), 1611 (século XII), 1854 (século XI), 2030 (século XII), 2050 (1107), 2053 (século XIII), 2062 (século XIII), 2329 (século X), 2377 (século XIV), **℣** e **Ir**^{lat}.

⁵⁷ AUNE, *Revelation 17–22*, p. 282.

antigos, opta pela leitura que omite o sujeito específico (ὁ θεός) conforme a leitura da lição 1.⁵⁸ Segundo os critérios da *lectio difficilior*, a crítica interna também aponta para a lição 1 como a mais provável de ser a original; pode ser que o motivo da inserção do termo ὁ θεός seja posterior, reproduzindo a mesma expressão de Ap 7,17.⁵⁹

Lição 1: ἐκ τῶν ὀφθαλμῶν αὐτῶν

Lição 2: τῶν ὀφθαλμῶν αὐτῶν

A segunda variante apresentada pelo aparato crítico de NA é a omissão da preposição ἐκ antes do substantivo genitivo τῶν ὀφθαλμῶν.⁶⁰ A omissão da preposição em si não modifica o sentido da frase. A crítica externa, apoiando-se no critério da múltipla atestação, dá preferência para a lição 1, pois são poucos os manuscritos que omitem a preposição. A crítica interna, orientando-se pelo princípio da lição divergente, também opta pela lição 1, pois a inserção do termo completa, gramaticalmente, o sentido da frase (“lágrimas dos olhos”) e se harmoniza com o contexto da perícope, de que Deus removerá toda tristeza.⁶¹

Lição 1: [ὅτι] τὰ πρῶτα ἀπῆλθαν

Lição 2: τὰ πρῶτα ἀπῆλθαν

A omissão da conjunção ὅτι, conforme a lição 2, tem sólido apoio de vários manuscritos, o que pode levar à conclusão de que seja a leitura mais antiga e de que a lição 1 foi uma tentativa de os copistas evitarem um assíndeto ou a tendência de inserir uma preposição para estabelecer uma conexão com a frase anterior.⁶² A crítica externa, seguindo o critério da antiguidade, dá preferência à lição 2 em relação à lição 1, e gramaticalmente não se justifica sua omissão, pois a preposição se faz necessária para a conclusão da oração (“porque as primeiras coisas passaram”), mas sua omissão pode ter sido involuntária.⁶³ A crítica interna, apoiando-se nos critérios da *lectio difficilior*, conduz para a lição 1; a forma mais breve talvez tenha se originado por erro na transmissão, e nesse sentido a crítica externa também atesta em favor da lição 1.⁶⁴

Lição 1: τὰ πρῶτα ἀπῆλθαν

⁵⁸ A crítica textual de Nestle-Aland optou pela omissão do termo, que é atestado por manuscritos importantes: Códice **Σ** (século IV), Códice A (século V) e o minúsculo 1841 (século IX/X).

⁵⁹ BEALE, *The Book of Revelation*, p. 1048.

⁶⁰ Essa omissão ocorre no Códice **Σ** (século IV), no minúsculo 2050 (1107) e 2329 (século X).

⁶¹ OSBORNE, *Apocalypse*, p. 822.

⁶² A leitura ἔτι τὰ πρῶτα ἀπῆλθαν encontra-se no Códice A (século V), P 025 (século IX), Uncial 051 (século X), os minúsculos 1006 (século XI), 1841 (século IX/X), 1611 (século XII) e 2329 (século X). O assíndeto (omissão da preposição) pode ter sido um erro posterior dos escribas, que se preocuparam com a preposição precedente ἔτι (SMALLEY; WAN, *A commentary on the Greek text of the Apocalypse*, p. 285).

⁶³ A preposição ὅτι é incluída pelo Códice **Σ** (século IV), 1854 (século XI), 2050 (1107).

⁶⁴ BEALE, *The Book of Revelation*, p. 1052; SMALLEY; WAN, *A commentary on the Greek text of the Apocalypse*, p. 285.

Lição 2: τὰ πρῶτα ἀπῆλθεν

A quarta variante do versículo consiste na substituição do verbo ἀπέρχομαι (“passar”) no aoristo indicativo, voz ativa, na terceira pessoa do plural (ἀπῆλθαν),⁶⁵ para o aoristo indicativo, voz ativa, na terceira pessoa do singular (ἀπῆλθεν).⁶⁶ A origem da variante provavelmente foi ocasionada por um erro de vocalização dos copistas. A crítica interna, seguindo o critério da lição divergente, sugere que a lição 1 é preferível, pois se insere na construção plural do versículo e se repete em Ap 21,1. A crítica externa está em desvantagem diante da crítica interna, pois um número maior de manuscritos testemunha a favor da lição 2; mas o contexto de Ap 21,1-4 orienta para a lição 1.⁶⁷

Variantes do v. 5

Lição 1: Καὶ εἶπεν ὁ καθήμενος

Lição 2: εἶπεν ὁ καθήμενος

Lição 3: Καὶ λέγει ὁ καθήμενος

A primeira variante do versículo apresenta três opções de leitura; na lição 2 verifica-se a omissão da conjunção καὶ⁶⁸ para introduzir a cena de audição-visão com a voz que vem do trono. A leitura da lição 3 é pouco atestada e só aparece nos manuscritos tardios; nela se verifica a substituição do verbo λέγω (“dizer”), flexionado no aoristo indicativo, voz ativa (εἶπεν) na primeira pessoa do singular,⁶⁹ para a forma no presente do indicativo, voz ativa, terceira pessoa do singular (λέγει). A crítica interna sugere que a lição 1 é a mais próxima do original, por ser o estilo característico do autor em toda a obra. A crítica externa converge também para a lição 1 no sentido de que a omissão aparece nos manuscritos mais recentes. O texto de NA também optou pelo estilo do autor de iniciar suas visões com o verbo no aoristo indicativo, voz ativa, primeira pessoa do singular, precedido pela preposição καὶ.

Lição 1: καινὰ ποιῶ πάντα

Lição 2: καινοποιῶ πάντα

⁶⁵ A leitura ἀπῆλθαν é atestada pelo Códice A (século V).

⁶⁶ A substituição por ἀπῆλθεν ocorre no Códice **Σ** (século IV), no Uncial 046 (século X), nos minúsculos (século XI) 1854 (século XI), 2050 (1107) e 2329 (século X).

⁶⁷ A ideia central de Ap 21,1-4 é afirmar que toda a realidade de fome, morte, tristeza, lamento e dor já passou, preparando a introdução da descrição da nova criação (AUNE, *Revelation 17–22*, p. 285).

⁶⁸ **ⲙ** e Irineu omitem a preposição.

⁶⁹ A substituição consta nos minúsculos 1854 (século XI), 2050 (1107) e 2377 (século XIV).

Alguns manuscritos, em vez da expressão *καινὰ ποιῶ πάντα* (“[Deus] cria todas as coisas novas”), apresentam a leitura *καινοποιῶ πάντα* (“[Deus] faz coisas novas”).⁷⁰ Seguindo o critério da teologia do autor, bem como o contexto literário de Ap 21,1–22,5, a lição 1 parece ser a mais original, visto que se coloca na perspectiva de que Deus recria uma nova criação.⁷¹ A crítica externa, seguindo o princípio de que os documentos mais antigos são os mais confiáveis, também aponta para a lição 1, pois as mudanças ocorrem nos testemunhos mais recentes.

Lição 1: καὶ λέγει·

Lição 2: καὶ λέγει μοι

A inserção do pronome pessoal possessivo *μοι* depois do verbo *λέγω* ocorre em vários manuscritos.⁷² Provavelmente é um comentário acrescentado para especificar a ordem que foi dada ao autor. Segundo o critério da *lectio brevior*, é provável que a lição 1 seja a original, pois também se apoia em importantes testemunhos antigos.⁷³ A crítica externa, fundamentando-se na tradição mais antiga, reforça a crítica interna. O texto de NA também optou pela leitura mais breve.

Lição 1: καὶ ἀληθινοὶ εἰσιν

Lição 2: καὶ ἀληθινοὶ τοῦ θεοῦ εἰσιν

A última variante apresentada pelo aparato crítico de NA é a inserção do termo *τοῦ θεοῦ* entre o adjetivo nominativo masculino plural *ἀληθινοὶ* (“verdadeiras”) e o verbo *εἰμι* (“ser/existir”), no modo indicativo do presente, voz ativa, terceira pessoa do singular (*εἰσιν*).⁷⁴ Apoiando-se nos princípios da *lectio brevior*, a crítica interna conduz para a lição 1, pois o termo possivelmente foi acrescentado posteriormente para harmonizar-se com a mesma expressão de Ap 19,9.⁷⁵ A crítica externa, fundamentando-se nos critérios da múltipla atestação e dos manuscritos mais antigos, também sugere a lição 1 como mais provável, pois a inserção se verifica em poucos manuscritos tardios.

⁷⁰ A mudança para *καινὰ ποιῶ πάντα* consta no Uncial 051 (século X), 2030 (século XII) e 2377 (século XIV).

⁷¹ O texto de Ap 21,1-5 se inspira nas profecias de Is 43,19; 65,17-18; 66,22, que anunciam que Deus irá criar um novo céu e uma nova terra (BEALE, *The Book of Revelation*, p. 854).

⁷² A leitura incluindo *μοι* aparece no Códice $\mathfrak{N}$ (século IV), no Uncial 051 (século X), nos minúsculos 1006 (século XI), 1841 (século IX/X), 2050 (1107), $\mathfrak{M}$, vg, sy e co.

⁷³ A forma mais breve se encontra no Códice A (século V), no Uncial 094 (século V), 046 (século X), nos minúsculos 1611 (século XII) e 1854 (século XI).

⁷⁴ A inserção do termo *τοῦ θεοῦ* consta no Uncial 046 (século X), 1854 (século XI), 2329 (século X), $\mathfrak{M}$ e sy.

⁷⁵ A mesma frase que se encontra em Ap 19,9 também aparece em poucos manuscritos tardios (BEALE, *The Book of Revelation*, p. 1054).

Variantes do v. 6

Lição 1: καὶ εἶπέν μοι·

Lição 2: καὶ λέγει μοι·

A primeira variante do v. 6 apresentada pelo aparato crítico é a substituição do verbo λέγω (“dizer”) no aoristo indicativo, voz ativa, terceira pessoa do singular, para o modo presente do indicativo, voz ativa, terceira pessoa do singular: λέγει.⁷⁶ A crítica interna, baseando-se no critério de estilo e teologia do autor, dá preferência para a lição 1, já que esta é uma forma frequente no livro do Apocalipse. A crítica externa, fundamentando-se nos princípios de múltipla atestação e da tradição mais antiga, também converge para a lição 1 como a preferível, pois são poucos os manuscritos que apresentam a substituição e são os mais recentes.

Lição 1: γέγοναν

Lição 2: γέγονα

Lição 3: γέγονασιν

A próxima substituição ocorre com as diversas formas do verbo γίνομαι (“realizar, tornar-se”). A leitura pela lição 1 adotada por NA⁷⁷ não é uma forma comum de terminação do aoristo no verbo perfeito que corresponde com o modo como aparece na lição 2. A forma γέγονασιν,⁷⁸ perfeito indicativo, voz ativa e na terceira pessoa do plural, conforme a lição 3, ocorre em poucos manuscritos tardios.⁷⁹ Portanto, é possível que a origem da variante tenha sido uma alteração posterior dos escribas, que optaram pela mudança do verbo para concordar com o sujeito da oração (ἐγὼ). A crítica interna, apoiando-se nos critérios da *lectio difficilior*, indica a lição 1 como a mais original. Seguindo o critério dos manuscritos mais antigos como mais confiáveis, a crítica externa também sugere a lição 1.⁸⁰

Variantes do v. 7

Lição 1: κληρονομήσει

⁷⁶ A substituição é apresentada pelos minúsculos 1854 (século XI), 2030 (século XII) e 2377 (século XIV).

⁷⁷ A leitura escolhida por Nestle-Aland é atestada pelo Códice **Œ** (século IV), pelo Uncial 051 (século X), 046 (século X), 025 (século IX), versão copta e siríaca.

⁷⁸ Os minúsculos 1006 (século XI), 1841 (século IX/X), 2053 (século XIII), 2062 (século XIII) atestam em favor dessa substituição.

⁷⁹ Conforme o aparato crítico de Nestle-Aland, apenas o Uncial 051 (século X), o minúsculo 2030 (século XII), 2377 (século XIV) e **ℵ** apresentam essa leitura.

⁸⁰ Essa forma incomum encontra-se em dois manuscritos antigos confiáveis, que são o Códice **Œ** (século IV) e Códice A (século V); no Novo Testamento, é usada em Rm 16,7 e Ap 21,6 (OSBORNE, *Apocalypse*, p. 832; AUNE, *Revelation 17–22*, p. 283).

Lição 2: δώσω αὐτῷ

Lição 3: δώσω αὐτῶν

Na introdução do versículo, alguns manuscritos substituem o verbo κληρονομέω flexionado no futuro (“herdar”)⁸¹ pela expressão δώσω αὐτῷ ou δώσω αὐτῶν (“darei”), conforme a lição 2, a qual harmoniza o texto com os capítulos 2 e 3, onde aparece a expressão δώσω αὐτῷ ὁ νικῶν.⁸² Embora a leitura δώσω αὐτῷ, seguindo o nominativo ὁ νικῶν, apareça em outras passagens anteriores (Ap 2,7; 3,21; 17,26), é atestada em poucos testemunhos.⁸³ A substituição apresentada pela lição 3 indica uma mudança posterior dos escribas, que optam pelo genitivo δώσω αὐτῶν, como é clara no contexto a noção “Eu serei o Deus deles, e eles serão meu povo” (Ex 6,7; Jr 32,38). Segundo o critério da *lectio difficilior*, a crítica interna conduz para a lição 1 como a original mais provável, pois a lição mais fácil parece ter sido uma alteração posterior dos copistas, originando a terceira variação.⁸⁴ Fundamentando-se no princípio da múltipla atestação, a crítica externa também aponta para a lição 1, visto que são poucos os testemunhos da tradição em favor da lição 2 e 3.

Lição 1: αὐτὸς ἔσται μοι υἱός

Lição 2: αὐτοὶ ἔσονται μοι υἱός

A segunda variante do versículo identificada pelo aparato crítico atesta a substituição da expressão αὐτὸς ἔσται μοι υἱός por αὐτοὶ ἔσονται μοι υἱός em parte da tradição.⁸⁵ A crítica interna, fundamentando-se no critério do estilo e característica do autor em manter a forma singular, dá preferência para a lição 1. Provavelmente a origem da mudança teve como objetivo harmonizar-se gramaticalmente com a primeira parte do versículo.⁸⁶ A crítica externa, apoiando-se no critério dos manuscritos mais antigos e confiáveis da múltipla atestação, também dá preferência à lição 1, já que a substituição dos termos ocorre em cópias mais recentes.

Variantes do v. 8

Lição 1: καὶ ἀπίστοις καὶ ἐβδελυγμένοις

⁸¹ A leitura κληρονομήσῃ εἰ εἰς ὁρισμὸν ἐστὶν ἡ ἀρχὴ τοῦ κεφαλαίου (BEALE, *The Book of Revelation*, p. 857).

⁸² BEALE, *The Book of Revelation*, p. 1057.

⁸³ A leitura δώσω αὐτῷ encontra-se no Uncial 046 (século X), ℳ e versão siríaca.

⁸⁴ AUNE, *Revelation 17–22*, p. 192.

⁸⁵ A substituição para o plural é atestada pelo Uncial 051 (século X), pelos minúsculos 1854 (século XI), 2030 (século XII), 2377 (século XIV) e ℞.

⁸⁶ Como o contexto evidencia que a herança divina é para todos os filhos, certamente foi natural para os copistas mudar para o plural (OSBORNE, *Apocalypse*, p. 827; AUNE, *Revelation 17–22*, p. 284).

Lição 2: καὶ ἀπίστοις καὶ αμαρτωλοῖς καὶ ἐβδελυγμένοις

O primeiro problema textual encontrado nesse versículo é a inserção da expressão καὶ αμαρτωλοῖς (“e pecadores”) na lista dos que serão condenados ao fogo e enxofre, como apresentado na lição 2.⁸⁷ A mudança ocorre em poucos manuscritos recentes. Seguindo os critérios da *lectio brevior*, a crítica interna indica a lição 1 como a provável original. Talvez o acréscimo da categoria αμαρτωλός na lista dos vícios seja posterior, com o sentido de incluir aqueles que faltavam com o testemunho.⁸⁸ A crítica externa, orientando-se nos princípios da múltipla atestação e da tradição mais antiga, sugere a lição 1 como possível texto original, pois os manuscritos mais antigos não incluem tal grupo na lista dos que serão julgados.

5. Estrutura do texto

A estrutura literária da micronarrativa Ap 21,1-8 consiste em três subunidades. A primeira subunidade Ap 21,1-2 se apresenta emoldurada pela voz do narrador, que faz uma breve descrição do desaparecimento da primeira criação e do advento da nova criação. Os vv. 3-4 fazem a transição da visão para a audição. Contudo, não identificam de quem é a voz que vem do trono.⁸⁹ A terceira subunidade, formada pelos vv. 5-8, é emoldurada pela voz de Deus, agora identificado como aquele que está sentado no trono.⁹⁰ São pronunciados sete ditos, número provavelmente intencional em todo o decorrer do livro. O último dito é dirigido, em forma de julgamento, aos infiéis.

Esta cena é um retrato do novo começo, descrita de forma dramática.⁹¹ O autor conduz a audiência a contemplar a visão final, depois de ouvirem a descrição de muitas cenas de violência, das forças horríveis do mal; agora, todos podem vislumbrar a vitória cósmica de Deus, que reestabelece uma nova ordem na criação.⁹² A moldura poética do texto é construída

⁸⁷ A inclusão dos pecadores na lista consta no Uncial 046 (século X), nos minúsculos 1854 (século XI), 2329 (século X), ℳ e versão siríaca. Poucos manuscritos ainda substituem o termo αμαρτωλοῖς por ψεύταις (“falsos”).

⁸⁸ A razão da inserção do termo “pecadores” não é clara (BEALE, *The Book of Revelation*, p. 1060).

⁸⁹ AUNE, *Revelation 17–22*, p. 285.

⁹⁰ O livro do Apocalipse se apresenta ao leitor-ouvinte como um texto escrito cuja mensagem é transmitida por diversas vozes. Os destinatários da mensagem são convidados a identificar quem é que fala. O autor, João, intercala sua voz de narrador com as vozes dos anjos, da assembleia em adoração, do Cordeiro, bem como das bestas e feras (BORING, *The voice of Jesus in the Apocalypse of John*, p. 335).

⁹¹ THOMAS, *Revelation 8–12*, p. 438.

⁹² HEIDE, *What is new about the new heaven and the new earth?*, p. 45.

de forma que cada linha corresponda a uma unidade de enunciação, ou seja, uma extensão de fala completa, como se o texto fosse articulado para ser proclamado em alta voz.⁹³

A voz do narrador	v. 1 Καὶ εἶδον οὐρανὸν καινὸν καὶ γῆν καινὴν. ὁ γὰρ πρῶτος οὐρανὸς καὶ ἡ πρώτη γῆ ἀπῆλθαν καὶ ἡ θάλασσα οὐκ ἔστιν ἔτι. v. 2 καὶ τὴν πόλιν τὴν ἁγίαν Ἰερουσαλὴμ καινὴν εἶδον καταβαίνουσαν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἀπὸ τοῦ θεοῦ ἡτοιμασμένην ὡς νύμφην κεκοσμημένην τῷ ἀνδρὶ αὐτῆς.
A voz do trono	v. 3 καὶ ἤκουσα φωνῆς μεγάλης ἐκ τοῦ θρόνου λεγούσης· ἰδοὺ ἡ σκηνὴ τοῦ θεοῦ μετὰ τῶν ἀνθρώπων, καὶ σκηνώσει μετ' αὐτῶν, καὶ αὐτοὶ λαοὶ αὐτοῦ ἔσονται, καὶ αὐτὸς ὁ θεὸς μετ' αὐτῶν ἔσται [αὐτῶν θεός], v. 4 καὶ ἐξαλείψει πᾶν δάκρυον ἐκ τῶν ὀφθαλμῶν αὐτῶν, καὶ ὁ θάνατος οὐκ ἔσται ἔτι οὔτε πένθος οὔτε κραυγὴ οὔτε πόνος οὐκ ἔσται ἔτι, [ὅτι] τὰ πρῶτα ἀπῆλθαν.
A voz de Deus	v. 5 Καὶ εἶπεν ὁ καθήμενος ἐπὶ τῷ θρόνῳ· ἰδοὺ καινὰ ποιῶ πάντα καὶ λέγει· γράψον, ὅτι οὗτοι οἱ λόγοι πιστοὶ καὶ ἀληθινοὶ εἰσιν. v. 6 καὶ εἶπέν μοι· γέγοναν. ἐγὼ [εἰμι] τὸ ἄλφα καὶ τὸ ὦ, ἡ ἀρχὴ καὶ τὸ τέλος. ἐγὼ τῷ διψῶντι δώσω ἐκ τῆς πηγῆς τοῦ ὕδατος τῆς ζωῆς δωρεάν. v. 7 ὁ νικῶν κληρονομήσει ταῦτα καὶ ἔσομαι αὐτῷ θεὸς καὶ αὐτὸς ἔσται μοι υἱός. v. 8 τοῖς δὲ δειλοῖς καὶ ἀπίστοις καὶ ἐβδελυγμένοις καὶ φονεῦσιν καὶ πόρνοις καὶ φαρμάκοις καὶ εἰδωλολάτραις καὶ πᾶσιν τοῖς ψευδέσιν τὸ μέρος αὐτῶν ἐν τῇ λίμνῃ τῇ καιομένῃ πυρὶ καὶ θείῳ, ὃ ἔστιν ὁ θάνατος ὁ δεύτερος.

Na base das estruturas narrativas de Ap 21,1-8, os tempos verbais articulam o primeiro plano da narrativa com o discurso narrativo.⁹⁴ A transição de um tempo verbal a outro serve de sinalizador sintático que auxilia a interpretação literária, pois realça as ações em destaque no

⁹³ Do ponto de vista literário, além do estilo narrativo, a poesia constitui o elemento básico do livro do Apocalipse (RYKEN, Revelation, p. 220; WENDLAND, The hermeneutical significance of literary Structure in Revelation, p. 473).

⁹⁴ As narrativas das visões convidam a audiência a ouvir os relatos como uma experiência de mistérios divinos, uma viagem para o céu, uma experiência do mistério para ver e ouvir o que transpira na corte celeste (DeSILVA, *Seeing things John's way*, p. 12).

texto.⁹⁵ No primeiro plano, surge a voz do narrador, cuja ações vêm expressas mediante o indicativo do aoristo, alternando-se com o presente participio em uma relação de dependência sintática. Nos vv. 3-4, observa-se que o aoristo se alterna com o futuro, e o enredo se desenvolve para a apresentação da Nova Jerusalém. A voz de Deus é narrada em forma de discurso direto, iniciando com o aoristo, e em seguida transita para o futuro do indicativo.

6. *Análise morfossintática*

A aproximação do texto em seu horizonte gramático-linguístico tem por objeto identificar as partes e as formas da narrativa, distinguindo os vários elementos do texto, segundo sua classificação gramatical. A análise morfossintática caracteriza a função que as palavras assumem nas diversas proposições e o modo como estas se relacionam e se desencadeiam o relato, urdindo, assim, o tecido sintático-semântico que forma o texto. Para tal, se compreenderão os versículos segundo a sua ordem. O encadeamento das frases demonstra a articulação textual e os recursos estilísticos que o autor utiliza para transmitir sua mensagem.⁹⁶

O início da perícopa é marcado por uma fórmula literária típica do livro ao introduzir uma nova visão: καὶ εἶδον.⁹⁷ A expressão indica que οὐρανὸν καινὸν καὶ γῆν καινὴν (“primeiro céu e primeira terra”) serão substituídos por uma nova ordem do mundo. O adjetivo καινός indica que Deus irá transformar toda a realidade, mais do que renová-la.⁹⁸ Os verbos ἀπέρχομαι (“passar”) e εἰμι (“existir”) fazem a transição do aoristo para o presente do indicativo, sugerindo que os eventos e a narrativa ocorrem simultaneamente, reforçando a dramaticidade da ação. A Nova Jerusalém é descrita dentro de um imaginário de bodas. A metáfora da Cidade Santa como νύμφη (“noiva”) κεκοσμημένην (“adornada”) para τῷ ἀνδρὶ αὐτῆς (“para seu marido”) indica a nova relação entre a comunidade dos fiéis e Deus.⁹⁹

O v. 1 demarca o anúncio da décima segunda visão;¹⁰⁰ a voz do narrador descreve para a audiência o cenário que contempla. Composto de três orações coordenadas, literalmente se

⁹⁵ No grego neotestamentário, o primeiro plano de uma narrativa geralmente é construído a partir do indicativo aoristo para expressar o motivo por que se narra a história. A passagem de um tempo verbal para outro tem como função manter o foco da narrativa em uma ordem sucessiva dos fatos (GRILLI; GUIDI; OBARA, *Comunicação e pragmática na exegese bíblica*, p. 80).

⁹⁶ Os gráficos de cada subunidade ilustram como se conectam as orações coordenadas, a principal e as subordinadas, bem como a interligação dos versículos que formam a unidade literária dentro da micronarrativa.

⁹⁷ A expressão καὶ εἶδον é uma marca comum do autor sagrado para discursos de abertura, e nesse contexto literário assinala uma nova macroseção, o pano de fundo para a última visão (WENDLAND, *The hermeneutical significance of literary structure in Revelation*, p. 457).

⁹⁸ SMALLEY, *The Revelation of John*, p. 289.

⁹⁹ BEALE, *The Book of Revelation*, p. 1043.

¹⁰⁰ LAMBRECHT, *Final judgments and ultimate blessings*, p. 370.

dispõe conectado com o versículo seguinte, cuja função é construir o cenário. A conjunção γάρ tem a função de explicar que o primeiro céu e a primeira terra já passaram, preparando o ambiente para a chegada da nova criação.¹⁰¹ A primeira parte do v. 2 é constituída por uma oração coordenada, apresentando o novo sujeito (τὴν ἁγίαν Ἱερουσαλὴμ), o qual será o foco de toda a visão, e uma oração subordinada adverbial reduzida de gerúndio, exercendo a função de adjunto, com uma informação complementar importante: a Nova Jerusalém desce do céu. A segunda parte consta de uma oração principal seguida de uma oração subordinada adverbial comparativa, na qual a Jerusalém celeste é comparada a uma noiva.¹⁰² O discurso indireto e a predominância do tempo verbal aoristo e perfeito participio imprimem um caráter progressivo aos acontecimentos, que culminará com a realização escatológica e a vitória dos que herdarão a nova criação.¹⁰³

- | | | |
|--|---|---|
| <div style="font-size: 3em; line-height: 1;">[</div> | a | Καὶ εἶδον οὐρανὸν καινὸν καὶ γῆν καινὴν. |
| | b | ὁ γὰρ πρῶτος οὐρανὸς καὶ ἡ πρώτη γῆ ἀπῆλθαν |
| | c | καὶ ἡ θάλασσα οὐκ ἔστιν ἔτι. |
| | | |
| | a | Καὶ τὴν πόλιν τὴν ἁγίαν Ἱερουσαλὴμ καινὴν |
| | b | εἶδον καταβαίνουσιν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἀπὸ τοῦ θεοῦ |
| | c | ἡτοιμασμένην ὡς νύμφην |
| | d | κεκοσμημένην τῷ ἀνδρὶ αὐτῆς. |

Após uma breve introdução, a estrutura literária do texto apresenta uma subunidade composta dos vv. 3 e 4, os quais exercem a função de fazer a transição da visão para a audição. Contudo, o autor não identifica de quem é a voz que vem do trono, mas apenas descreve que é uma voz forte (καὶ ἤκουσα φωνῆς μεγάλης).¹⁰⁴ O termo καὶ εἶδον marca a abertura de uma nova visão, e καὶ ἤκουσα introduz a segunda parte da unidade.¹⁰⁵ Observa-se também uma mudança no tempo verbal, passando do aoristo para o presente participio e depois ao futuro do indicativo; dessa forma, a voz que vem do trono convida a audiência a contemplar a tenda de Deus no meio do povo e ao mesmo tempo anuncia os eventos que estão para acontecer (o desaparecimento das lágrimas, da morte, do luto, do clamor e das dores).

¹⁰¹ MATHEWSON, *A new heaven and new earth*, p. 38.

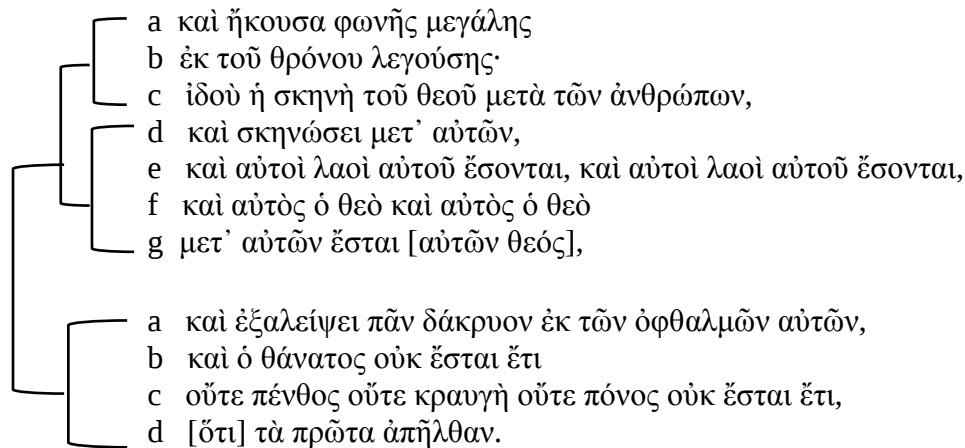
¹⁰² A Nova Jerusalém que desce do céu pertence ao futuro como esposa do Cordeiro; é para entrar neste lugar radiante e cheio de glória que João convidará sua audiência (BAUCKHAM, *The theology of the Book of Revelation*, p. 130).

¹⁰³ LAMBRECHT, *Final judgments and ultimate blessings*, p. 371; MATHEWSON, *New Exodus as a background for the sea was no more in Revelation 21*, p. 245.

¹⁰⁴ OSBORNE, *Apocalypse*, p. 820.

¹⁰⁵ WENDLAND, *The hermeneutical significance of literary structure in Revelation*, p. 457.

Em forma de oráculo, os dois versículos, no seu conjunto, proclamam a presença soberana de Deus. O v. 3 é composto de uma oração coordenada que se inicia pela conjunção aditiva καὶ, estabelecendo a mudança da visão para a audição; depois se segue uma oração principal, cuja função é indicar o lugar de onde vem a voz; como complemento aparece a oração subordinada, convidando a audiência a contemplar a tenda de Deus entre os homens. A segunda parte do versículo apresenta uma sequência de quatro orações coordenadas que descrevem a relação de intimidade entre Deus e os povos em uma linguagem que recorda a Aliança.¹⁰⁶ Prossequindo o discurso do trono, o efeito imediato da morada de Deus entre o povo expressa no v. 4 que as causas da morte e sofrimentos serão eliminadas. Está composto de uma oração principal e de quatro orações coordenadas, tendo Deus como sujeito, cuja ação tem por fim criar um novo começo:¹⁰⁷



O termo καὶ εἶπεν é um dos indicadores implícitos de organização estrutural literária, atuando como sinal de progressão da narrativa.¹⁰⁸ Os vv. 5-8 formam a terceira subunidade da perícope, que agora chega ao seu ponto mais alto. O discurso direto na primeira pessoa revela a identidade da voz divina que vem do trono. Essa é a segunda vez, no livro do Apocalipse, que o próprio Deus fala diretamente com a audiência.¹⁰⁹ A primeira parte do v. 5 é composta de três orações subordinadas; cada uma delas contém uma declaração: Deus fala a partir do trono, pede ao ouvinte que contemple e, por fim, anuncia que irá recriar todas as coisas. A conclusão conta

¹⁰⁶ SMALLEY, *The Revelation of John*, p. 290.

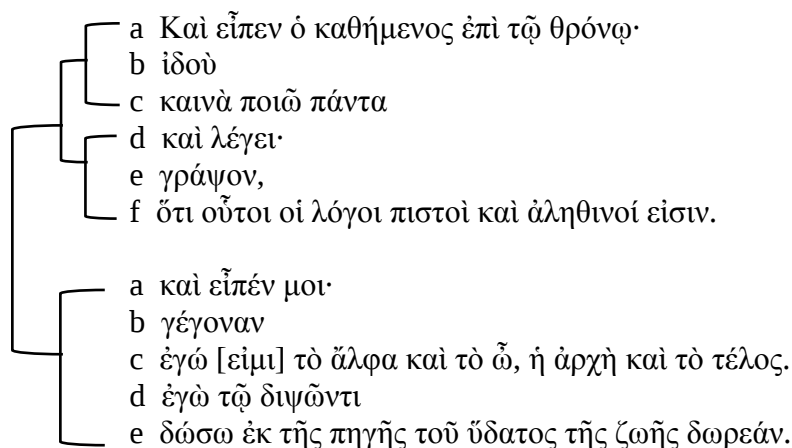
¹⁰⁷ A visão-audição de Ap 21,1-8 faz alusão às narrativas exodais; explicitamente menciona que o mar já não existe. O novo Êxodo emerge no v. 7, anunciando que os vencedores herdarão o novo céu e a nova terra (ESTELLE, *Echoes of Exodus*, p. 310; ROLOFF, *Revelation*, p. 236).

¹⁰⁸ BANDY, *The layers of the Apocalypse*, p. 477.

¹⁰⁹ Somente em Ap 1,8 e 21,5 Deus fala diretamente com o vidente (GALLUSZ, *The throne motif in the Book of Revelation*, p. 122).

com uma oração principal em forma de um discurso direto na primeira pessoa do singular,¹¹⁰ a qual acrescenta o que diz a voz do trono. A segunda parte é constituída por duas orações subordinadas com a ordem, dirigida ao ouvinte, de escrever tudo que ouve, porque tais palavras são verdadeiras. Observa-se em ambas as partes uma mudança do aoristo (εἶπεν, ἰδοὺ, γράψον) para o presente (ποιῶ, λέγει, εἰσιν).¹¹¹ Toda a subunidade dos vv. 5-8 assume o tom pastoral, no qual o autor ressalta que Deus agora se dirige diretamente à comunidade dos fiéis. O tempo verbal no presente reitera que uma nova criação se torna realidade. É um presente profético que antecipa o tempo em que Deus criará o novo céu e a nova terra. A mudança no tempo verbal indica que antes Deus se dirigira a João individualmente, mas agora ele fala diretamente com a audiência.¹¹²

Em continuidade, o v. 6 prossegue com a voz de Deus vinda do trono, e o verbo γίνομαι no perfeito do indicativo resume o discurso em uma oração principal, declarando que o julgamento foi realizado. Essa expressão é outra marca linguística do autor para ressaltar a novidade que está sendo anunciada.¹¹³ O termo exerce a função de conectar a realização escatológica da nova criação com a apresentação da Nova Jerusalém.¹¹⁴ Na sequência, as três orações subordinadas são conclusivas. As duas primeiras atribuem adjetivos que caracterizam Aquele que está sentado no trono falando com a audiência. Ele é o Alfa e o Ômega,¹¹⁵ o princípio e o fim de todas as coisas, e dará gratuitamente a fonte da água viva.



¹¹⁰ LAMBRECHT, Final judgments and ultimate blessings, p. 11.

¹¹¹ MATHEWSON, *A new heaven and new earth*, p. 74.

¹¹² BEALE, *The Book of Revelation*, p. 1053; GUNDRY, *Commentary on Revelation*, p. 191.

¹¹³ WENDLAND, The hermeneutical significance of literary structure in Revelation, p. 458.

¹¹⁴ BAUCKHAM, *The theology of the Book of Revelation*, p. 147.

¹¹⁵ Os títulos de Alfa e Ômega enfatizam que Deus tem o controle absoluto sobre todas as coisas. Ele é capaz de concluir toda obra começada (THOMAS, *Revelation 8–12*, p. 448).

A certeza de que a herança divina, a bênção eterna, é assegurada aos que são testemunhas fiéis é confirmada pela voz do que está sentado no trono.¹¹⁶ O v. 7 está composto de três orações coordenadas, as quais narram o quarto anúncio da promessa: “O vencedor receberá essa herança, e eu serei seu Deus, e ele será meu filho”. O verbo νικῶν no início da oração, flexionado no presente participípio, imprime a ideia de um processo contínuo de vitória.¹¹⁷ Com os vencedores, Deus estabelece uma relação entre Deus Pai e filho, que se difere da relação entre Deus e o Cordeiro já mencionada anteriormente (Ap 1,6; 2,28; 3,5; 14,1).¹¹⁸ Os verbos estão flexionados no futuro (κληρονομήσει, ἔσομαι, ἔσται), convidando o leitor a lançar seu olhar ao cumprimento futuro de todas as promessas depois da ressurreição.¹¹⁹ A mudança no tempo verbal tem como objetivo encorajar a audiência a perseverar no testemunho ao Cordeiro em vista da herança reservada aos que permanecerem fiéis até o fim.¹²⁰ Desse modo, a disposição dos tempos verbais da narrativa permite à audiência vislumbrar a glória futura, pois a herança prometida está intimamente ligada à relação filial com Deus.

A seguir, o v. 8 estabelece um contraste com o versículo anterior. Nesta última frase, Deus anuncia o castigo eterno para os que são infiéis. A primeira parte do versículo é composta de uma oração coordenada, apresentando a lista dos que serão julgados. Os sujeitos dessa oração são as oito categorias de pessoas infiéis, as quais a audiência já ouviu em outras visões anteriores do livro.¹²¹ A conjunção adversativa δὲ estabelece o contraste entre os vencedores e os covardes, que aparecem no início da lista; representam aqueles que, por medo do sofrimento, não testemunharam a fé em Jesus Cristo.¹²² A segunda parte do versículo, formada por duas

¹¹⁶ As promessas endereçadas aos vencedores referem-se à bênção salvífica da comunhão com Deus (BEALE, *The Book of Revelation*, p. 1057).

¹¹⁷ Como no português, no grego o participípio expressa a qualidade da ação, comumente descrevendo uma ação simultânea à ação do verbo principal (STELIO REGA; BERGMANN, *Noções do grego bíblico*, p. 235; CARDOSO PINTO; DIAS, *Fundamentos para exegese do Novo Testamento*, p. 178).

¹¹⁸ O autor do Apocalipse reitera a relação filial em várias passagens entre o Cordeiro e o Pai; os vencedores herdarão a promessa porque são seguidores do Cordeiro, conforme Ap 14,4: “Estes seguem o Cordeiro, aonde quer que ele vá”.

¹¹⁹ Os tempos verbais empregados pelo autor imprimem um caráter de progressão histórica aos eventos. O aoristo descreve que as coisas antigas pertencem ao passado, e a nova criação já é uma realidade presente e o futuro permite à audiência vislumbrar a glória futura, pois a herança prometida está intimamente ligada à relação filial com Deus (KOVACS; ROWLAND, *Revelation*, p. 234; LADD, *A commentary on the Revelation of John*, p. 280). No que se refere ao âmbito textual narrativo, o aoristo constrói o pano de fundo, colocando as bases sintáticas para a continuidade do primeiro plano marcado pelo tempo presente; a terceira parte do relato pode constituir-se do discurso direto, projetado no futuro como mecanismo de comunicação interativa do texto com o seu leitor (GRILLI; GUIDI; OBARA, *Comunicação e pragmática na exegese bíblica*, p. 82; VANNI, *Apocalisse di Giovanni II*, p. 202).

¹²⁰ HERA, An audience-oriented approach to Revelation 21:5-8, p. 111.

¹²¹ MOUNCE, *The Book of Revelation*, p. 281; OSBORNE, *Apocalypse*, p. 826.

¹²² O fato de os covardes serem colocados na lista como a primeira categoria de pecadores e os mentirosos como os últimos provavelmente reflete a visão do autor sagrado, o qual concebe a falsidade e a covardia como atitudes perigosas diante de um cenário de hostilidade à comunidade de fé (BORING, *Apocalisse di Giovanni*, p. 261).

orações coordenadas, apresenta o castigo para aqueles que não são dignos de serem chamados vencedores. O destino final deles é o lago ardente de fogo e enxofre, que é a segunda morte. Esse é o lugar onde Satã, as bestas e os falsos profetas foram jogados (Ap 19,20; 20,10.15):

- a ὁ νικῶν κληρονομήσει ταῦτα
 - b καὶ ἔσομαι αὐτῷ θεὸς
 - c καὶ αὐτὸς ἔσται μοι υἱός.
-
- a τοῖς δὲ δειλοῖς καὶ ἀπίστοις καὶ ἐβδελυγμένοις καὶ φονεῦσιν καὶ πόρνοις καὶ φαρμάκοις καὶ εἰδωλολάτραις καὶ πᾶσιν τοῖς ψευδέσιν
 - τὸ μέρος αὐτῶν ἐν τῇ λίμνῃ τῇ
 - b καιομένῃ πυρὶ καὶ θείῳ,
 - c ὃ ἔστιν ὁ θάνατος ὁ δεῦτερος.

7. Notas características de estilo

Para além da textura morfossintática, o texto evidencia também determinadas matizes estilísticas, a partir das quais o autor destaca certos elementos e joga com os diversos aspectos semânticos das palavras, atraindo, dessa forma, a atenção de sua audiência. Nota-se que o autor utiliza algumas figuras de linguagem que estão intimamente ligadas à construção sintática do texto, como as anáforas, e de estilos como antíteses e paralelos, que no plano de argumentação influem na semântica do texto.

No interior do Apocalipse de João, o leitor-ouvinte vislumbra uma série de visões descritas pelo autor, que introduz uma multiplicidade de cenários e personagens. Ele mesmo se insere na trama narrativa como um servo (Ap 1,1). Aos poucos, ele coloca em cena outros personagens, como as sete igrejas, os anjos, as multidões (Ap 2,7; 8,2; 19,1) e muitos outros ao longo de sua obra. Acima de todos esses, João dá privilégio ao personagem central, que é o próprio Deus falando com a audiência.¹²³ A experiência mística do autor é o fio condutor que perpassa o livro do início ao fim. Um dos recursos estilísticos que se destacam no Apocalipse é o uso de metáforas, as alusões ao Antigo Testamento,¹²⁴ a força da retórica,¹²⁵ as anáforas com repetições ou reiteraões muito frequentes, as sequências cronológicas de forma contínua ou progressiva, os paralelismos e certas marcas literárias distintivas do Apocalipse. A

¹²³ HERA, An audience-oriented approach to Revelation 21:5-8, p. 102.

¹²⁴ É importante notar que há um consenso entre os exegetas de que, nos escritos neotestamentários, o Apocalipse é um dos livros que mais contém alusões ao Antigo Testamento. Seu autor faz referências ao Pentateuco, Juízes, Isaías, Daniel, Ezequiel, Jeremias, Joel, Zacarias e Salmos, entre outros livros (OSBORNE, *Apocalypse*, p. 26; SMALLEY, *The Revelation of John*, p. 14); Segundo Thomas Robert L., o Apocalipse faz 278 alusões ao Antigo Testamento (THOMAS, *Revelation 1–7*, p. 40). Beale afirma que, entre as alusões veterotestamentárias presentes no Apocalipse, o livro de Daniel e Ezequiel são as fontes mais influentes (BEALE, *The Book of Revelation*, p. 77-78).

¹²⁵ ALLEN, Scriptural allusions in the Book of Revelation and the contours of textual research 1900-2014, p. 320.

micronarrativa de Ap 21,1-8 apresenta algumas dessas características, que serão destacadas a seguir. Tais elementos complementam-se uns aos outros na compreensão da mensagem do texto a fim de entender qual é a intenção literária do autor.

7.1 Anáfora

Algumas recursões demarcativas do Apocalipse são características do início de uma nova unidade textual, como por exemplo a figura retórica de construções anafóricas.¹²⁶ Na abertura do texto de Ap 21,1-8, consta a primeira anáfora recorrente no Apocalipse, que é a expressão καὶ εἶδον.¹²⁷ Também se destaca a segunda expressão anafórica, καὶ ἤκουσα, que demarca a transição da visão para a audição, e καὶ εἶπεν, que introduz a voz de Deus.¹²⁸ Ainda outra proeminente repetição é o verbo γίνομαι flexionado no perfeito do indicativo na terceira pessoa do plural (γέγοναν), que também se repete anteriormente, assegurando que o julgamento divino foi realizado.

Esse recurso literário, além de exercer a função de conectar as diversas partes do discurso, são dispositivos colocados a serviço do significado do texto, assegurando o caráter revelador daquele que narra.¹²⁹ Tudo o que João vê e ouve procede de Deus, que está sentado no trono; é Ele quem dá ordens a João para escrever a mensagem aos destinatários, que são todos aqueles que permanecem fiéis no seu testemunho. Dessa forma, a audiência tem uma participação ativa na experiência do mistério que lhe é revelado.

7.2 Antítese

A distinção entre a primeira e a segunda criação em Ap 21,1 constitui a primeira antítese da perícope, na qual a antiga criação parece ter sido pré-consumada, mas incompleta, enquanto a segunda será consumada e completa.¹³⁰ Supreendentemente, em Ap 21,4-8 há uma antítese

¹²⁶ WENDLAND, The hermeneutical significance of literary structure in Revelation, p. 454.

¹²⁷ A expressão καὶ εἶδον funciona de diferentes modos no Apocalipse. Pode indicar o início de uma visão (Ap 8,2; 10,1; 13,1; 14,1.6.14; 15,1; 19,11.17; 20,1); introduzir uma cena maior dentro de uma continuidade narrativa de uma visão (Ap 5,1; 6,1; 8,13; 13,11; 15,2; 19,19; 21,2; 21,22) e, outras vezes, dentro de um contexto no qual não exerce a função de marca estrutural literária (Ap 1,4.11.12.16.20; 2,1; 3,1; 4,5; 5,6; 6,1; 8,2.6; 10,3-4; 11,13; 12,3; 13,1; 15,1.6.7.8; 16,1; 17,1.3.7.9.11; 21,9). O termo καὶ ἰδοὺ é frequentemente usado em discurso direto como sinal semântico para enfatizar algo ou chamar a atenção do leitor (BANDY, The layers of the Apocalypse, p. 476).

¹²⁸ THOMAS, Revelation 8–12, p. 438.

¹²⁹ CAMPBELL, True and false proclamation in the Book of Revelation, p. 65.

¹³⁰ A distinção entre o primeiro e o segundo, o antigo e o novo, ao longo do Apocalipse não expressa uma sucessão temporal, mas sim uma antítese qualitativa: a diferença entre o que é passageiro e o que permanece para sempre (BEALE, John's use of the Old Testament in Revelation, p. 381).

formal entre a primeira morte física e a segunda morte espiritual, no sentido de que no v. 4 o foco é a morte física expressa na frase “as primeiras coisas passaram”, que é contrastada com a segunda morte (espiritual) de todas as categorias de infiéis.¹³¹ A construção de opostos entre as primeiras coisas que passaram e a nova criação expressa uma transformação qualitativa de todas as coisas.

A herança prometida aos vencedores no v. 7 e o julgamento reservado às categorias mencionadas na lista daqueles que receberão o castigo eterno também são construídos por uma antítese no versículo seguinte. A Jerusalém celeste é o lugar onde as testemunhas fiéis ao Cordeiro irão habitar, enquanto os covardes e apóstatas irão habitar no lago ardente de fogo e enxofre.¹³² Eles experimentam a segunda morte, que remete ao castigo eterno.¹³³

7.3 Metáfora

O autor usa a metáfora como figura de linguagem para descrever o retrato da Nova Jerusalém que desce do céu. Sua imagem é comparada a uma noiva adornada para o seu marido. É desse modo que a Cidade Santa é afigurada como o lugar em que Deus habita.¹³⁴ A relação de proximidade de Deus com seu povo é prefigurada como sponsal, complementada com a figura da tenda de Deus entre a humanidade.¹³⁵ Nesse sentido, a semântica da metáfora é a presença gloriosa de Deus habitando para sempre no meio do povo.

A apresentação da Nova Jerusalém como noiva é sinal da fidelidade daqueles que resistiram à Babilônia infiel. O tema da nova criação está intimamente ligado ao julgamento, realizado nas seções anteriores, de uma comunidade-mártir que se prepara para o encontro com o Cordeiro, tornando-se uma comunidade messiânica, simbolicamente representada aqui pela imagem nupcial.¹³⁶ A fidelidade é, obviamente, um dos principais desafios que João coloca diante de sua audiência. O novo céu e a nova terra retornam ao κόσμος (“cosmo”) já mencionado antes, ο ἐγένετο ἡ βασιλεία τοῦ κόσμου τοῦ κυρίου ἡμῶν καὶ τοῦ χριστοῦ αὐτοῦ (Ap 11,15); o reino passou para o Senhor Jesus Cristo. A linguagem metafórica da visão traz a

¹³¹ GERT, *Cosmology of the Apocalypse*, p. 7.

¹³² O fogo misturado com enxofre é um símbolo familiar nas Escrituras para expressar a ira de Deus, que no contexto de Ap 21,1-8 retrata que os infiéis serão eternamente excluídos da Cidade Santa (THOMAS, *Revelation 8–12*, p. 452).

¹³³ A segunda morte supõe que houve uma primeira de outra ordem, que pode ser física e que contrasta com a morte espiritual e eterna (HERA, *An audience-oriented approach to Revelation 21:5-8*, p. 112; OSBORNE, *Apocalypse*, p. 829).

¹³⁴ LADD, *A commentary on the Revelation of John*, p. 278.

¹³⁵ WITHERINGTON III, *Revelation*, p. 255.

¹³⁶ PATTEMORE, *The people of God in Apocalypse*, p. 208.

ideia de que a restauração do reino divino é eterna e de que sua autoridade e sua soberania são reconhecidas por todo o universo.¹³⁷

7.4 Paralelos com o Antigo Testamento

Embora o livro do Apocalipse não apresente citações explícitas do Antigo Testamento, há mais alusões, ecos e paralelos intertextuais que em muitos outros escritos neotestamentários.¹³⁸ A micronarrativa de Ap 21,1-8 está repleta de imagens do Antigo Testamento, com as quais o autor estabelece vários paralelos.¹³⁹ A visão da Nova Jerusalém é uma complexa rede de imagens correlatas, sobretudo de alguns textos proféticos. Dentre alguns paralelos estabelecidos pelo autor, destacam-se as semelhanças na composição de certas frases, que serão ilustradas a seguir.

Antigo Testamento	Apocalipse
Criação do novo céu e da nova terra (Is 65,17; 66,22)	Visão do novo céu e nova terra (Ap 21,1)
Jerusalém, a noiva que é a alegria de seu marido (Is 62,5)	Jerusalém como noiva ornada para seu marido (Ap 21,2)
Jerusalém, Cidade Santa (Is 52,1)	Jerusalém, Cidade Santa (Ap 21,2)
O trono de Deus (Ez 1,26; 10,1)	A voz forte vinda do trono (Ap 21,3)
O Senhor enxugará toda lágrima (Is 25,8; 35,10; 65,19)	O Senhor enxugará toda lágrima (Ap 21,4)
“Eis que farei uma coisa nova” (Is 43,19)	“Eis que faço novas todas as coisas” (Ap 21,5)
“Minha habitação estará no meio deles” (Ez 35,10; 37,27; 65,19)	“Eis a tenda de Deus com os homens” (Ap 21,3)

¹³⁷ SMALLEY, *The Revelation of John*, p. 293.

¹³⁸ MOYISE, *The Old Testament in Revelation*, p. 144. Além dos paralelos apresentados nesta lista, muitos outros podem ser elencados. A expressão “Nova Jerusalém” ocorre em Ap 3,12 e 21,2, mas tem paralelo com Is 2,1-5; 18,7; 59,20. Em Zc 8,3, a Nova Jerusalém é descrita como a cidade da verdade e lugar das peregrinações (Zc 8,20-23). A imagem do Tabernáculo de Deus no meio do povo ocorre em Ez 37,26-27 (OSBORNE, *Apocalipse*, p. 818). A descrição da Nova Jerusalém como esposa enfeitada tem uma longa tradição descrita em Ez 16,11-13 (PRIGENT, *O Apocalipse de São João*, p. 598). O pano de fundo da simbologia de Ap 21,1-8 faz parte da longa tradição do Antigo Testamento (BEALE, *The Book of Revelation*, p. 1042). A Jerusalém celeste como lugar onde Deus revela sua soberania faz alusão ao Sl 48 (BAUCKHAM, *The theology of the Book of Revelation*, p. 133).

¹³⁹ MOO, *4 Ezra and Revelation 21,1–22,5*, p. 168; KOESTER, *The Oxford handbook of the Book of Revelation*, p. 31.

8. Análise léxico-semântica

Em qualquer obra literária, as palavras formam um conjunto básico na construção e transmissão de significados. Na exegese, é importante situá-las no seu devido contexto literário. Portanto, embora qualquer vocábulo possa ter um amplo ou estreito significado, o objetivo de examinar o vocabulário é tentar entender o mais precisamente possível o que o autor tentou transmitir pelo uso ou escolha desses vocábulos à sua audiência original.¹⁴⁰

Após analisar a estrutura do texto e os elementos gramaticais com os quais foi construído, considerando sua articulação textual, seus aspectos formais e os recursos estilísticos do autor, o passo seguinte consiste em examinar o vocabulário, suas particularidades na sua formação e utilização. O léxico é um componente essencial da linguagem, diretamente associado a um universo histórico, social e cultural.¹⁴¹ No que se refere ao Apocalipse de João, sua composição retrata o pensamento teológico do judaísmo cristão sob a influência do Antigo Testamento, mas geograficamente situado no mundo greco-romano do final do século I d.C.¹⁴²

Na descrição da manifestação divina que renova toda a criação descrita em Ap 21,1-8, o autor do Apocalipse se apropria de imagens, temas e estruturas literárias provenientes de várias tradições do Antigo Testamento, recolocando-as em um novo contexto.¹⁴³ O arranjo do léxico e seus cognatos são colocados dentro de uma gramática típica do livro, que reflete o gênero da obra, sua teologia e o ambiente em que foi escrita.¹⁴⁴ Evitando expor um quadro exaustivo do léxico, serão destacados os termos mais recorrentes ou mais significativos na semântica da perícopes.

8.1 οὐρανὸς καινός καὶ γῆ καινή – “novo céu e nova terra”

A narrativa da audição-visão de Ap 21,1-8 emoldurada por referências da nova criação, situando toda a visão da Nova Jerusalém no contexto do tema da renovação de toda a obra da

¹⁴⁰ As palavras não apenas operam em um contexto, mas também recebem os valores semânticos deste ambiente (FEE, *New Testament exegesis*, p. 79; BOCK, *Lexical analysis*, p. 180).

¹⁴¹ Em uma comunicação escrita, a linguagem não é simplesmente usada para produzir o significado das palavras ou frases, mas também para dar sentido a um texto, e o seu significado realiza uma função social. Entre as funções sociais mais importantes dos textos, está a manutenção e modificação dos sistemas de valores sociais (REED, *Discourse analysis*, p. 198).

¹⁴² SMALLEY, *The Revelation of John*, p. 14; BAUCKHAM, *The climax of prophecy*, p. 39.

¹⁴³ O autor não apenas revela ter uma profunda familiaridade com o Antigo Testamento e a literatura apocalíptica de seu tempo, como também usa de forma criativa, fazendo muitos paralelos sem fazer citações diretas. Ele modela suas visões a partir de estruturas literárias, particularmente do livro do Êxodo, Daniel, Ezequiel, Isaías (FIORENZA, *The Book of Revelation*, p. 17; FEKKES, *Isaiah and prophetic traditions in the Book of Revelation*, p. 94).

¹⁴⁴ BAUCKHAM, *The theology of the Book of Revelation*, p. 19.

criação.¹⁴⁵ A expressão οὐρανὸν καινὸν καὶ γῆν καινὴν (“novo céu e nova terra”) reflete o texto de Is 65,17, no qual o futuro é descrito como uma renovação total do mundo. A manifestação divina é caracterizada como um retorno ao paraíso,¹⁴⁶ não no sentido físico ou geográfico, mas em um contexto de vida no qual a comunidade dos fiéis se encontra segundo o propósito glorioso que Deus propõe para todos.¹⁴⁷

O οὐρανὸς καινός (“novo céu”) καὶ γῆ καινή (“e nova terra”) contrastam com πρῶτος οὐρανὸς καὶ ἡ πρώτη γῆ (“o primeiro céu e a primeira terra”). O adjetivo καινός (“novo”) tem um sentido próximo de νέος, mas existe uma distinção qualitativa entre os vocábulos.¹⁴⁸ Embora as duas palavras em grego possam ser sinônimas enquanto significado, o adjetivo καινός normalmente indica o novo em termos qualitativos de algo completamente novo que não existia antes.¹⁴⁹ O adjetivo καινός tem aqui uma conotação escatológica, referindo-se à salvação plena e final.¹⁵⁰ O uso da palavra καινός pelo autor descreve a recriação de uma realidade totalmente transformada, comparando-a com a que existia anteriormente. O primeiro céu e a primeira terra passaram porque eram temporários; a nova criação durará para sempre.

No vocabulário grego, existem dois adjetivos para expressar o conceito de “novo”: νέος e καινός. O νέος refere-se à novidade do tempo, à novidade em sua dimensão cronológica, assinalando que aquilo que está acontecendo hoje é exclusivo, ou seja, não aconteceu ontem, podendo ser traduzido como “jovial, recente, novo no sentido de tempo”, aquilo que nunca envelhece nem perece (Mt 9,17; Mc 2,22; Lc 5,37-39; 15,13; At 5,6; 1Tm 2,6; 1Pd 5,5). O καινός é mais rico em significado; possui um sentido comparativo; refere-se à novidade em sua dimensão qualitativa e não apenas em sentido temporal. Indica algo novo, original, em relação ao que é habitual, uma superioridade sobre o que precede, como também transmite a ideia de surpresa, de inesperado. À vista disso, verifica-se que o uso do adjetivo καινός, neste contexto,

¹⁴⁵ MATHEWSON, *A new heaven and new earth*, p. 33.

¹⁴⁶ O texto de Is 65,17-18 e Ap 21,1-3 partilham três expressões em comum: “novo céus e nova terra”, “as coisas de outrora” e “a cidade de Jerusalém” (FEKKES, *Isaiah and prophetic traditions in the Book of Revelation*, p. 92).

¹⁴⁷ MOUNCE, *The Book of Revelation*, p. 278.

¹⁴⁸ O adjetivo καινός aparece trinta e oito vezes no Novo Testamento, e no livro do Apocalipse oito vezes em uma perspectiva escatológica. O centro dessa escatologia universal cosmológica é a palavra do *Kosmocrator*, que está sentado no trono (Ap 21,5). Nesse contexto, a expressão “novo céu e nova terra” reflete a teologia escatológica do autor, que associa a ideia da nova criação com a salvação, da redenção como consumação da criação que chega à sua plenitude mediante a soberania universal de Deus e do Cordeiro que estão no trono (BAUMGARTEN, καινός, p. 2129-2139).

¹⁴⁹ BEALE, *The Book of Revelation*, p. 1040.

¹⁵⁰ O adjetivo νέος tem uma nuance de recente, jovem, isto é, de alguma coisa que é renovada (BEHM, νέος, p. 889-901). No Novo Testamento, o adjetivo νέος não tem um sentido escatológico como καινός, que se refere à salvação plena e final. Na teologia paulina, νέος expressa o sentido da nova vida em Cristo (Cl 3,10). O conceito de “nova criatura” está relacionado com o revestir-se de Cristo como nova criatura (2Cor 5,17).

denota um sentido qualitativo, assumindo um valor teológico, cristológico e escatológico. É também significativo que o autor da primeira e da segunda cartas de João seja, entre os escritores do Novo Testamento, o único que utiliza o adjetivo *καινός* exclusivamente para indicar o amor como uma novidade escatológica (1Jo 2,7-8; 2Jo 5), sugerindo-o como verdadeira novidade de Cristo, o seu dom específico e genuíno, núcleo da novidade cristã, uma novidade persistente que desperta surpresa e exige conversão e renovação da vida humana.¹⁵¹

No Novo Testamento, o uso do adjetivo *καινός* denota a característica de algo que é novo totalmente diferente de qualquer outro que já existia. Além disso, tem o significado de ser melhor, superior ao precedente. É o termo que se relaciona com a promessa escatológica e no contexto de Ap 21,1-8 expressa a conclusão da revelação salvífica de Deus e a salvação futura que já pode ser contemplada no tempo presente.¹⁵² A alusão ao profeta Isaías (Is 65,16-17), provavelmente se aplica à concepção de uma transformação total da primeira criação, pois o novo céu e a nova terra se inserem na nova ordem inaugurada pela ressurreição de Jesus Cristo.¹⁵³

8.2 ἡ πόλις ἁγίαν – “a Cidade Santa”

O substantivo *πόλις* é uma palavra antiga de origem obscura utilizada para designar o centro de habitação humana e também para designar a Cidade Santa e a Jerusalém celeste.¹⁵⁴ Na concepção helênica da época, tinha o sentido de centro político de um determinado território, isto é, de certa forma um centro de poder, a sede de um soberano. Passando da esfera grega comum para o âmbito bíblico, a palavra *πόλις* indica o espaço urbano, cercado de muro, que se contrapõe ao ambiente rural. A cidade de Jerusalém tem um sentido único para Israel, pois é considerada o lugar da habitação divina, e por isso passa a ser chamada Cidade Santa (Is 48,2; 52,1; 66,20; Ne 11,1; Dn 9,24).¹⁵⁵

A imagem de Jerusalém como Cidade Santa, mencionada pelo profeta Isaías (Is 62,1-2), é descrita em um imaginário conjugal. A metáfora da noiva adornada para o seu marido em Ap 21,2 denota a proximidade entre Aquele que está sentado no trono com a multidão de

¹⁵¹ MORAIS, *Verdade e salvação no Evangelho segundo João*, p. 94.

¹⁵² BEHM, *καινός*, p. 1343-1352.

¹⁵³ LADD, *A commentary on the Revelation of John*, p. 278.

¹⁵⁴ O vocábulo *πόλις* aparece 161 vezes no Novo Testamento. Com o anúncio da destruição de Jerusalém (Mc 13,2; Mt 24,15), a esperança futura passa a ser projetada para a Jerusalém celeste (HUTTER, *πόλις*, p. 1058-1062).

¹⁵⁵ A Cidade Santa, Jerusalém, é o lugar onde se revela a soberania divina; é o espaço por excelência do envolvimento e proximidade de Deus com seu povo (SMALLEY, *The Revelation of John*, p. 312; STRATHMANN, *πόλις*, p. 1274-1300).

fiéis.¹⁵⁶ Na linguagem profética, a descrição da Cidade Santa como noiva adornada para o seu marido é uma alusão ao povo de Deus, que se reveste com as roupas da alegria para encontrar-se com o Senhor Deus, que vem restaurar Israel (Is 62,5).

A Nova Jerusalém que desce do céu torna-se o lugar da habitação divina e se assemelha ao paraíso. A Cidade Santa que desce do firmamento é descrita de forma que o céu e a terra parecem se tornar uma única realidade.¹⁵⁷ Ela é ao mesmo tempo a morada de Deus e a noiva do Cordeiro. A fusão das duas imagens reflete a concepção do Antigo Testamento que também retrata Sião como uma mulher (Jr 4,31). É provável que o autor faça uso da antiga tradição para recordar que os discípulos de Jesus Cristo não pertencem mais à Jerusalém terrestre, enquanto lugar da hostilidade e da submissão às leis humanas; como herdeiros da promessa, eles são convidados a habitarem no lugar da liberdade que o Cordeiro oferece.¹⁵⁸

8.3 ὁ θρόνος – “o trono”

Do ponto de vista linguístico, o vocábulo θρόνος relaciona-se com o substantivo θρόνου/κλίσμος (“assento, poltrona, lugar na corte ou lugar de honra”) e, como lugar de se assentar, expressa lugar de dignidade, *status* social e honra.¹⁵⁹ Na literatura poética grega, bem como na arte dos templos sagrados, o trono de Zeus é figurado como lugar da divindade. Paralelamente, na linguagem bíblica do Antigo Testamento, o substantivo θρόνος está associado à Arca da Aliança,¹⁶⁰ a Sião e à Cidade Santa, Jerusalém.

A voz forte que vem do trono poderia ser de um querubim, que em diversas tradições do Antigo Testamento estendiam suas asas na parte superior da Arca da Aliança, constituindo o trono de Deus (Ex 26,1.31; 36,8.35; 1Rs 6,23.29; 2Cr 3,7; Ez 41,17-20).¹⁶¹ Mas também pode ser a voz do próprio Deus, pois em Ap 21,5-8 Ele fala diretamente com a audiência. A declaração da voz vinda do trono anuncia que Deus estabelece sua tenda no meio do povo,

¹⁵⁶ A Nova Jerusalém que desce do céu é de natureza divina e substituirá a Jerusalém antiga, de caráter temporário (BEALE, *The Book of Revelation*, p. 1045).

¹⁵⁷ MORRIS, *Book of Revelation*, p. 249.

¹⁵⁸ ROLOFF, *Revelation*, p. 235.

¹⁵⁹ Em grego, há três termos para designar assento de honra: θρόνος (com o escabelo, reservado para alguém de alta posição por nascimento), κλίσμος (assento suntuoso para uma autoridade) e δίφρος (o mais pobre de todos, reservado para uma pessoa comum). Na literatura grega, o termo θρόνος é associado ao lugar dos deuses ou reis (GALLUSZ, *The throne motif in the Book of Revelation*, p. 80).

¹⁶⁰ A expressão “Arca da Aliança”, a tenda ou Tabernáculo de Deus, é uma metáfora muito influente para fazer referência à soberania de Deus (BEALE, *The Book of Revelation*, p. 1046).

¹⁶¹ Os dois querubins, conforme descritos na tradição sacerdotal, tanto na ocasião da dedicação do Templo de Salomão quanto na visão de Ezequiel, simbolizam o trono divino do Senhor (ARAUJO, *Arca da Aliança*, p. 243).

segundo a longa tradição veterotestamentária (Lv 26,11-12; Jr 31,33; Zc 8,8).¹⁶² A imagem do trono simboliza a concretização da aliança ao longo da história do povo escolhido; e agora se faz ouvir de modo personificado, revelando, assim, a realização final do pacto de amor entre Deus e o Seu povo.¹⁶³

Na concepção dos Salmos e do profeta Isaías, o céu é o lugar onde Deus estabelece seu trono; porém, mais que descrever o espaço no qual Deus exerce o seu poder, esses textos são expressões de louvor que ressaltam a soberania divina que se estende por todo o universo (Sl 11,4; 103,19; 113,5; Is 40,22; 66,1), pois nenhum local pode manter sua majestade, e o seu poder não tem limites geográficos.¹⁶⁴ A noção de trono remete à ideia de que a realza universal de Deus abrange todas as comunidades dos fiéis. Sua soberania ultraterrena se revela e se faz presente sobre a terra, governando os povos com justiça: “Envolvem-no Trevas e Nuvens, justiça e direito sustentam o seu trono” (Sl 97,2).

Em consonância com a variedade de significados que o termo *θρόνος* é empregado no ambiente helênico, os autores do Novo Testamento também associam a ele uma variedade de concepções.¹⁶⁵ No contexto das visões escatológicas do Apocalipse o termo ocupa lugar central no relato do Cordeiro imolado que recebe o livro selado das mãos d’Aquele que está sentado no trono (Ap 5,7). Com a entrega, o Cordeiro é proclamado rei que partilha do trono de Deus pelos séculos dos séculos (Ap 5,13). O uso frequente do vocábulo no Apocalipse reflete o imaginário comum de seu ambiente cultural e religioso.¹⁶⁶ Em Ap 21,3, este é o lugar onde Deus exerce todo o seu poder; a voz vinda do trono anuncia a realização da promessa: habitar no meio do povo.¹⁶⁷ Entre os vários significados de trono no Antigo Testamento, a Arca da Aliança é um dos mais significativos, pois nela se conservavam as tábuas da Lei, o grande dom de Deus ao seu povo, durante a caminhada pelo deserto:

O relato sacerdotal da consagração do Templo de Salomão põe em evidência a Arca como aquela que contém as tábuas da Lei e os querubins de dimensões expressivas que recobrem a Arca, porém sem fazer alusão ao propiciatório. A

¹⁶² A tenda ou tabernáculo denota a presença e a glória de Deus (MOUNCE, *The Book of Revelation*, p. 279; BEALE, *The Book of Revelation*, p. 1046).

¹⁶³ VANNI, *L’Apocalisse di Giovanni II*, p. 654.

¹⁶⁴ BERGES, *The Book of Isaiah*, p. 490. A imagem veterotestamentária do trono de Deus deriva, na sua evidência representativa, do trono sobre o qual se assenta o soberano terreno. No entanto, a soberania divina sempre contrasta com a soberania dos reis humanos, pois a glória de seu trono é sinal de sua justiça e benevolência (1Rs 22,19-23; Jr 14,21-22).

¹⁶⁵ O vocábulo *θρόνος* aparece 60 vezes no Novo Testamento, sendo que a terça parte das ocorrências encontra-se no livro do Apocalipse (SÄNGER, *θρόνος*, p. 1902-1907).

¹⁶⁶ Nos templos dedicados ao deus Zeus, por exemplo, muitas vezes ele aparece sobre seu trono glorioso (SCHMITZ, *θρόνος*, p. 573-590).

¹⁶⁷ MOUNCE, *The Book of Revelation*, p. 276.

tradição sacerdotal, no entanto, é a única que une a Arca ao propiciatório como se tratando de um único objeto. Pode-se dizer que a Arca pode ser pensada como um trono enquanto relacionada com os querubins e o propiciatório, não que ela mesma seja um trono dentro da tradição bíblica. O relacionamento Arca e querubins como trono do Senhor provavelmente faz parte da tradição de Silo.¹⁶⁸

Diante da exposição, pode-se perceber que a concepção de “trono de Deus” foi construída ao longo da história de Israel, recolhendo memórias de eventos significativos que são interpretados de modo diverso nas tradições que compõem o Antigo Testamento.¹⁶⁹

8.4 ἡ σκηνὴ τοῦ θεοῦ – “a tenda de Deus”

O substantivo σκηνή (“tenda, tabernáculo”) e o verbo σκηνόω (“habitar”) são muito próximos da palavra hebraica *mīskān* (מִשְׁכָּן), que indica residência, habitação ou lugar da presença e do encontro litúrgico com o Senhor.¹⁷⁰ Uma das principais festas litúrgicas que mantinha a viva memória do êxodo, quando por quarenta anos o povo peregrinou pelo deserto, habitando em tendas com o Senhor Deus no meio deles, é a Festa das Tendas ou do Tabernáculo.¹⁷¹

A Festa dos Tabernáculos, ou Tendas, chamada em hebraico de Sucot, é considerada, junto com as solenidades de Pessach e Shavuot, pelo povo da Aliança, como uma das principais festas de Israel, pois, através delas, os israelitas celebram e transmitem sua história. Observa-se que, ao longo do tempo, Sucot, sofreu mudanças, porém sem jamais perder sua origem.¹⁷²

Na tradução da LXX, o vocábulo σκηνή é bastante frequente, mas aparece com o significado de tenda, tabernáculo e habitação para pessoas.¹⁷³ Ao longo do Antigo Testamento, há uma evolução do significado deste vocábulo, para exprimir o conceito de “habitação divina” em proximidade com seu povo, associando-se à presença divina no deserto e posteriormente no

¹⁶⁸ ARAUJO, Arca da Aliança, p. 240.

¹⁶⁹ BEALE, *The Book of Revelation*, p. 1047; OSBORNE, *Apocalypse*, p. 828; GUNDRY, *Commentary on Revelation*, p. 190.

¹⁷⁰ A tenda ou tabernáculo como habitação divina expressa a experiência de proximidade do Senhor Deus com o seu povo desde a saída do Egito. É o espaço de encontro de todos os atos litúrgicos durante a peregrinação do deserto. Para Israel, este lugar de proximidade e encontro de Deus com seu povo foi construído por iniciativa divina, sendo, portanto, de origem celeste (PISANO, E abiterà con loro (Ap 21,3), p. 184).

¹⁷¹ Esta festa que, originalmente, fazia memória do êxodo, quando o povo caminhara pelo deserto sob a proteção divina, posteriormente, passa a ser uma celebração de caráter mais nacional, vinculada ao Templo de Jerusalém (ARAUJO, *Do santuário do deserto ao santuário do corpo de Jesus*, p. 518).

¹⁷² FARAONE DUTRA, Festa de Sucot, p. 184.

¹⁷³ Na tradução da LXX, o termo σκηνή é utilizado 435 vezes; outras vezes aparece com outras expressões sinônimas do hebraico como *ōbel*, *mīskān*, *sukkā* e ainda *sikkūt* (MICHAELIS, σκηνή, p. 449-486).

Templo (Jó 36,29; Sl 104,2; Sb 9,8; Is 40,22).¹⁷⁴ Alguns textos proféticos associam a σκηνή com a Aliança estabelecida no deserto (Jr 7,22-23; 31,31-32; Ez 37,26-27). Assim, a tenda de Deus é o locus de sua presença.

Nos escritos neotestamentários o termo σκηνή assume conotações características relacionadas à história e à cultura de Israel, na maioria das vezes com o duplo significado de habitação para pessoas e morada de Deus no meio de seu povo.¹⁷⁵ Em todo o contexto de Ap 21,1-8, parece que o autor conduz seus leitores a concluir que a Nova Jerusalém adornada como noiva para seu marido, a Cidade Santa, é o tabernáculo, a morada de Deus (σκηνή).¹⁷⁶ A alusão que João faz ao termo assemelha-se no Antigo Testamento com a teologia das narrativas exodais e proféticas.

O livro do Apocalipse se mantém muito próximo das tradições do Antigo Testamento, e as comunidades cristãs destinatárias de sua mensagem permaneceram fiéis às grandes festas judaicas, como Pessach, Shavuot e Festa das Tendas ou Sucot. O conceito de σκηνή é desenvolvido progressivamente pelo autor (Ap 13,6; 15,5), mas na visão da Nova Jerusalém o hagiógrafo estabelece uma relação entre ele e a Nova Jerusalém como cidade-templo, evocando a Festa de Sucot.¹⁷⁷ Como lugar, a Jerusalém celeste descrita em Ap 21,1-8 é a cidade-paráiso, santa e Templo de Deus. Ela própria se torna a σκηνή, o dom de Deus onde Ele estabelece para sempre a comunhão com seu povo.¹⁷⁸

8.5 ἐξαλείψω πᾶς δάκρυον – “enxugar toda lágrima”

A imagem da Nova Jerusalém que desce do céu descrita em Ap 21,1-2 se torna o lugar permanente da habitação do Senhor Deus com o seu povo, como sinal da realização de sua Nova Aliança.¹⁷⁹ A restauração da Nova Jerusalém aqui é descrita como o reverso do lamento anunciado pelo profeta Isaías (Is 65,20-25). Os sinais que acompanham sua presença são

¹⁷⁴ O tabernáculo no interior do Templo funciona como a morada real do Senhor Deus para recordar Israel continuamente do papel diante das outras nações, porque o Senhor governa todo o universo (ARAUJO, *História da Festa judaica das Tendas*, p. 127; DUMBRELL, *The end of beginning*, p. 42).

¹⁷⁵ A palavra σκηνή aparece vinte vezes no Novo Testamento, dentre elas, dez vezes na carta aos Hebreus. Apresenta diversos significados como habitação humana, referindo-se ao patriarca Abraão, que morou em tendas. Também se refere à tenda como lugar de sacrifício a Deus e da presença do Senhor. Especificamente no Apocalipse, adquire um sentido escatológico (BÜHNER, σκηνή, p. 1426-1430).

¹⁷⁶ MATHEWSON, *A new heaven and new earth*, p. 56.

¹⁷⁷ ARAUJO, Do santuário do deserto ao santuário do corpo de Jesus, p. 521.

¹⁷⁸ O Evangelho segundo João faz a passagem da σκηνή para Jesus Cristo, que se encarnou e veio fisicamente habitar no meio da humanidade: “E o verbo se fez carne e habitou entre nós” (Jo 1,14) (OSBORNE, *Apocalipse*, p. 820; BAUCKHAM, *The theology of the Book of Revelation*, p. 132 e 190).

¹⁷⁹ DUMBRELL, *The end of beginning*, p. 78.

bênçãos escatológicas, de modo que toda sorte de sofrimento será extinguida.¹⁸⁰ As lágrimas que o Senhor Deus enxuga nos olhos de seu povo não são de remorso, mas de sofrimento como resultado de fidelidade ao Cordeiro.¹⁸¹ As bênçãos anunciadas no v. 4 (“Ele enxugará toda lágrima dos seus olhos, pois nunca mais haverá morte, nem luto, nem clamor, e nem dor haverá mais”), são apresentadas em um contexto de renovação da Aliança estabelecida no novo Templo na Cidade Santa, onde a comunidade dos fiéis pode experimentar as bênçãos eternas.¹⁸²

O efeito da habitação divina no meio de seu povo (σκηνώσει μετ’ αὐτῶν) transforma toda a realidade da vida das testemunhas fiéis, a comunidade dos santos: não haverá mais lágrimas, nem morte, nem luto, nem clamor, nem dor. A nova criação assemelha-se a uma experiência de um novo êxodo, quando Israel é liberto do cativo e da opressão.¹⁸³ O ato de Deus enxugar as lágrimas remete ao texto de Is 28,8: “O Senhor Deus enxugará as lágrimas de todos os rostos”, porém no contexto de Ap 21,4 o texto é reelaborado no sentido de que todo sofrimento humano é eliminado pela ação divina, fazendo surgir uma nova realidade de radical transformação: πᾶς δάκρυον (“toda lágrima”), ὁ θάνατος (“morte”), πένθος (“luto”), κραυγὴ (“clamor”) e πόνος (“dor”). A superação do pranto precede a abolição da morte; o Senhor agora se encontra face a face com seu povo, e as principais causas de aflição, amargura e tormento serão superadas uma a uma.¹⁸⁴

8.6 ὁ καθήμενος ἐπὶ τῷ θρόνῳ – “o que está assentado sobre o trono”

A temática do trono de Deus ocupa um lugar de destaque no livro do Apocalipse.¹⁸⁵ O conceito de “Deus entronizado” está enraizado principalmente nas teofanias veterotestamentárias (Ex 19,16-25; Dt 5,2-4; 9,34-38), nas quais Deus toma seu assento no trono exercendo sua autoridade de conduzir seu povo. O conceito de “trono do Senhor Deus” no Antigo Testamento está relacionado com a Arca da Aliança, o Templo, Sião ou Jerusalém e

¹⁸⁰ LEE, *The New Jerusalem in The Book of Revelation*, p. 176.

¹⁸¹ MOUNCE, *The Book of Revelation*, p. 280.

¹⁸² LEE, *The New Jerusalem in the Book of Revelation*, p. 178.

¹⁸³ SMALLEY, *The Revelation of John*, p. 291. A comunhão entre Deus e seu povo aparece em destaque em Ap 21,3-4, que recebe particular ênfase com o substantivo σκηνή e o verbo σκηνώω. As imagens desse cenário aludem à vários textos do Antigo Testamento que descrevem Deus habitando no meio de Israel (Ex 40,34; Nm 10,11; Ez 43,7).

¹⁸⁴ No texto de Is 25,8, a morte é o primeiro sofrimento eliminado, pois todos os outros são consequência dela. Mas o autor do Apocalipse reelabora o texto a partir do contexto em que se ressalta que, com a proximidade habitando com o povo, toda forma de sofrimento será superada, e ele a enumera em uma nova ordem (VANNI, *L'Apocalisse*, p. 263).

¹⁸⁵ O alto da montanha é um dos lugares privilegiados das manifestações divinas no Antigo Testamento, e a literatura apocalíptica refere-se ao trono como lugar de teofania (ROWLAND, *The open heaven*, p. 222).

os céus do Senhor¹⁸⁶ (Ex 25,22; 37,1; 40,1-3.20-21; Nm 7,89; 10,33-36; Js 4,18; 6,6-7; 1Sm 6,1-3; 1Rs 8,1-5; Is 6,1-13; Ez 1,4-28; Dn 7,9-10). Na tradição veterotestamentária, a Arca da Aliança tem múltiplas funções: é sinal da presença de Deus no meio do povo, expressa seu poder, está presente no culto e adoração na comunidade dos fiéis e também é símbolo da instrução divina intimamente ligada ao ensino da Torá. E, na tradição deuteronomista, a Arca é o escabelo, onde se guardavam as tábuas da lei.¹⁸⁷

O livro do Apocalipse apresenta dois momentos em que Deus diretamente fala com a audiência. O primeiro discurso encontra-se no final do prólogo (Ap 1,8). Em estilo profético, uma voz vinda das nuvens revela a identidade divina daquele que fala: “Eu sou Alfa e o Ômega, diz o Senhor Deus, Aquele que é, Aquele que era e Aquele que vem, o Todo-poderoso”. Enquanto, nesse contexto, apenas se pode pressupor que o trono é o lugar onde Deus se autorrevela e dirige seus discursos com autoridade aos seus ouvintes, as ações que emanam do trono indicam sua soberania: “Aquele que é, Aquele que era e Aquele que vem, o Todo-Poderoso”.¹⁸⁸ O cenário assemelha-se à teofania do Sinai, quando o Senhor Deus no alto da montanha orienta e instrui seu povo (Ex 19,16-25).¹⁸⁹ Essa autodeclaração revela e desvela os eventos no resto do livro, confirmando que Deus é a fonte da realização de todas as coisas.¹⁹⁰

Em Ap 21,5 é a segunda vez que o autor descreve Deus dirigindo-se à audiência. Desse modo, a comunidade dos fiéis pode finalmente ouvir e contemplar o Senhor Deus sentado no trono. Ele é apresentado como ó καθήμενος que fala diretamente com a audiência. Os ouvintes são encorajados a considerarem o poder e a confiabilidade de Deus.¹⁹¹ É a voz do criador que anuncia que Ele faz novas todas as coisas. A visão-audição descreve a plena realização da nova criação profetizada por Isaías.¹⁹² João insere o adjetivo πάντα (“todas”), que ressalta a culminação universal da criação que reúne todos os povos, com o céu e a terra transformados em uma nova criação.

¹⁸⁶ GALLUSZ, *The throne motif in the Book of Revelation*, p. 22.

¹⁸⁷ MOOR, *Reading Scripture in the Old Testament*, p. 39; ARAÚJO, Arca da Aliança, p. 239. A tradição deuteronomista faz diversas menções da relação entre a Torá e a Arca da Aliança (Dt 9,7-15; 10,1-5; 31,9-13.24-26).

¹⁸⁸ As visões do trono divino remontam à tradição profética do Antigo Testamento (1Rs 22,19-23). Assim como os profetas, João situa o trono de Deus no céu (BAUCKHAM, *The theology of the Book of Revelation*, p. 32).

¹⁸⁹ O alto da montanha é um dos lugares frequentes para as manifestações divinas no Antigo Testamento, e a literatura apocalíptica refere-se ao trono como lugar da teofania (ROWLAND, *The open heaven*, p. 222).

¹⁹⁰ GALLUSZ, *The throne motif in the Book of Revelation*, p. 128.

¹⁹¹ É importante notar que essa é uma das poucas vezes que o próprio Deus fala em todo o livro do Apocalipse (OSBORNE, *Apocalypse*, p. 823; MORRIS, *Book of Revelation*, p. 251).

¹⁹² O verbo no tempo presente na expressão καινὰ ποιῶ πάντα é um presente profético que vai além do presente e atravessa o futuro, pois Deus continuamente faz novas todas as coisas (BEALE, *The Book of Revelation*, p. 1052).

A visão do trono de Deus descrita em Ap 21,1-8 é um prelúdio para a revelação da maneira pela qual a promessa feita pelo Senhor Deus a Abraão finalmente se cumprirá.¹⁹³ Ao apresentar Deus como aquele que está sentado no trono, implicitamente Ele é proclamado o soberano do céu e da terra. Assim, a Jerusalém celeste, onde Deus estabelece o seu trono, é descrita em termos reminiscentes do paraíso da primeira criação.¹⁹⁴ O conteúdo de seu enfático discurso ordena uma série de ações, cujo foco é sua soberania como Senhor da história, a causa originária de onde a nova criação escatológica emana. Sua estrutura literária revela uma forma quiástica, no centro ressaltando a concretização da promessa:

A a promessa da nova criação: ἰδοὺ καινὰ ποιῶ πάντα (Ap 21,5a)

B a confiabilidade na promessa divina: οἱ λόγοι πιστοὶ (Ap 21,5b)

C a realização da nova criação: γέγοναν (Ap 21,6a)

D a garantia da nova criação: τὸ ἄλφα καὶ τὸ ὦ, ἡ ἀρχὴ καὶ τὸ τέλος (Ap 21,6b)

C' a nova criação como recompensa: ἐγὼ τῷ διψῶντι δώσω ἐκ τῆς πηγῆς (Ap 21,6c)

B' o clímax da promessa divina: ὁ νικῶν κληρονομήσει ταῦτα (Ap 21,7)

A' a promessa da nova criação não inclui os infiéis: τοῖς δὲ δειλοῖς... (Ap 21,8)

A referência ao trono divino no início do discurso (Ap 21,5-8) provavelmente é motivada por uma intenção por parte do autor, o qual dirige a atenção de seus ouvintes para a autoridade soberana de Deus como garantia das realizações das promessas.¹⁹⁵ Ambos os discursos, no início e no final do livro (Ap 1,8; 21,5-8), revelam que aquele que está sentado no trono tem a primeira e última palavra sobre o destino da história, que o propósito de sua vinda é levar à plena realização suas promessas, e que Ele tem o controle absoluto da obra de sua criação.¹⁹⁶

8.7 ἐγὼ εἰμι τὸ ἄλφα καὶ τὸ ὦ – “eu sou o Alfa e o Ômega”

Nos escritos neotestamentários, o nome das letras ἀλφα e ωμεγα ocorre somente no livro do Apocalipse na fórmula ἐγὼ [εἰμι] τὸ ἄλφα καὶ τὸ ὦ. As expressões paralelas, o primeiro e o

¹⁹³ ROWLAND, *The open heaven*, p. 200.

¹⁹⁴ KOVACS; ROWLAND, *Revelation*, p. 238.

¹⁹⁵ GALLUSZ, *The throne motif in the Book of Revelation*, p. 132; OSBORNE, *Apocalypse*, p. 831; BAUCKHAM, *The theology of the Book of Revelation*, p. 34.

¹⁹⁶ KOESTER, *Revelation*, p. 802.

último, têm o mesmo significado, porém com acento teológico diversificado. Podem expressar qualidade ou estar relacionadas com o tempo.¹⁹⁷

A designação do nome divino como ἐγώ [εἰμι] τὸ ἄλφα καὶ τὸ ὦ é um modo original utilizado pelo autor do Apocalipse. A expressão ocorre no prólogo (Ap 1,8) e em 21,6, e nos dois Deus fala diretamente com a assembleia, autodefinindo seu nome como τὸ ἄλφα καὶ τὸ ὦ. Em Ap 22,13, esse título é atribuído a Deus e ao Cordeiro. Essa expressão grega corresponde ao mesmo sentido do texto de Ex 3,14, “Eu sou Aquele que é”.¹⁹⁸ Portanto, o autor do Apocalipse, ao chamar o Senhor Deus como Aquele que τὸ ἄλφα καὶ τὸ ὦ, retoma de um modo novo o tetragrama YHWH, presente no Antigo Testamento, traduzindo-o para uma expressão grega com o mesmo sentido.¹⁹⁹

A combinação da primeira e da última letra do alfabeto grego é típica do livro do Apocalipse. Em Ap 1,8, o autor a coloca na boca de Deus: “Eu sou Alfa e o Ômega, diz o Senhor Deus, Aquele que é, Aquele que era e Aquele que vem, o Todo-Poderoso”. A expressão retorna em Ap 1,17 na boca de Cristo com termos correlatos, como o primeiro e o último: “Eu sou o Primeiro e o Último”. Possivelmente a escolha de α e ω foi por influência do ambiente helênico da Ásia Menor, mas que para o autor é uma expressão concisa do Antigo Testamento, conforme o texto de Ex 3,14, que corresponde ao tetragrama. Os correlatos “primeiro” e “último” ocorrem também em Is 44,6: “Assim diz YHWH, o rei de Israel, YHWH dos Exércitos, o seu redentor: Eu sou o primeiro e o último, fora de mim não há Deus”.²⁰⁰ O autor se apropria desta locução para expressar o domínio de Deus como Senhor da história. As duas letras são sinônimos respectivamente de “início” e “fim”. O uso da primeira e da última letra do alfabeto era típico de merismas na literatura antiga.²⁰¹ Os títulos empregados em Ap 21,6 são semelhantes à fórmula isaiânica (Is 41,4; 44,6; 48,12). O título figurativo τὸ ἄλφα καὶ τὸ ὦ, além de caracterizar Deus como o princípio e o fim de todas as coisas, ainda expressa que Ele

¹⁹⁷ HOLTZ, Αλφα, p. 191-193.

¹⁹⁸ VANNI, *L'Apocalisse*, p. 69.

¹⁹⁹ Essa designação de Deus nos textos mais antigos apresenta cinco variações: Ap 1,4: Aquele que é e que era e que há de vir; Ap 1,8: Aquele que é, Aquele que era e Aquele que vem; Ap 4,8: Aquele que era, Aquele que é e Aquele que vem; Ap 11,17: Aquele que é e Aquele que era; Ap 16,5: Aquele que é e Aquele que era. Tais denominações do Senhor Deus e do Cordeiro são uma interpretação do nome divino YHWH e que no Antigo Testamento só ocorrem em Ex 3,14, onde se associa ao verbo “ser” como no grego ἐγώ εἰμι (BAUCKHAM, *The Theology of the Book of Revelation*, p. 28).

²⁰⁰ No Antigo Testamento, é mais comum os correlatos ἡ ἀρχὴ καὶ τὸ τέλος (o princípio e o fim). Na tradução da LXX, aparecem os termos πρῶτος e ἔσχατος ou αἰῶνα: “Ἀκούε ὅς, Ἰακώβ, καὶ Ἰσραὴλ ὃν ἐγὼ καλῶ· ἐγὼ εἰμι πρῶτος, καὶ ἐγὼ εἰμι εἰς τὸν αἰῶνα” (Is 48,12) (KITTEL, Αλφα Ωμεγα, p. 5-15).

²⁰¹ BEALE, *The Book of Revelation*, p. 1055.

é o Senhor que cria, liberta e mantém suas promessas; Ele está presente do princípio ao fim da história da humanidade.²⁰²

O ἄλφα e o ὦ indicam os extremos na sequência ordinária do alfabeto. Ao se identificar com esses dois extremos, Deus se coloca em relação direta com a imagem que essa ordem retrata; Ele é o princípio (ἀρχή) e a conclusão (τέλος) de tudo. Tal expressão, no contexto dessa visão, evidencia para a audiência que, assim como há uma sequência lógica entre as duas letras que representam os dois extremos, também o há no desenvolvimento da história. Como no alfabeto há uma continuidade, assim também acontece com a obra da criação; Deus está presente do início ao fim dela.²⁰³

Na perícopa Ap 21,1-8, é a segunda vez que o próprio Deus se autoidentifica como ἐγώ [εἰμι] τὸ ἄλφα καὶ τὸ ὦ. O significado expressa o que a ordem indica: que Deus e Cristo são o início e a conclusão da obra da criação, pois o Criador e aquele que leva a obra da criação à perfeição são a origem da qual e para quem tudo existe. Nota-se que o autor do Apocalipse, coerente com sua convicção, aplica o termo ora ao Senhor Deus (Ap 1,8; 2,16; 21,6), ora ao Cordeiro (Ap 1,17; 22,13). Afirmar que Deus é o princípio e o fim refere-se ao fato de que Ele precede todas as coisas, como Criador, e Ele conduzirá todas elas ao cumprimento escatológico. Ele é a origem e o fim da história humana. Dele é a primeira palavra na criação, e a última palavra, na nova criação.²⁰⁴

8.8 ὁ νικῶν – “o vencedor”

O texto mantém sua sequência escatológica, e a voz que vem do trono anuncia a herança que os vencedores herdarão: estabelecer com Deus uma relação filial: “O vencedor receberá a herança, e eu serei seu Deus, e ele será meu filho” (Ap 21,7). O sujeito vencedor é descrito como “aquele que conquista a vitória” (ὁ νικῶν), sendo que o artigo está no nominativo e é seguido do verbo no futuro do indicativo. O verbo νικάω indica triunfo, êxito, superioridade tanto no sentido físico como metafórico.²⁰⁵ Todo o contexto da visão de Ap 21,1-8 indica a vitória do reinado de Deus. A Jerusalém celeste é agraciada com a νίκη (“vitória”) contra a Babilônia. Essa conquista, porém, é d’Aquele que está sentado no trono; somente Ele pode dar

²⁰² SMALLEY, *The Revelation of John*, p. 292.

²⁰³ VANNI, *L’Apocalisse*, p. 269.

²⁰⁴ MOUNCE, *The Book of Revelation*, p. 280; BAUCKHAM, *The theology of the Book of Revelation*, p. 27; ROSSETTI, *Il millenio* (Ap 20,1–21,8), p. 279.

²⁰⁵ BAUERNFEIND, νικάω, p. 1011-1020.

a herança aos que permaneceram fiéis nas tribulações.²⁰⁶ No mundo novo que está sendo criado, o mal não irá triunfar sobre o bem, e o discurso divino se conclui com uma mensagem aos vencedores, que resistiram a toda sorte de mal.²⁰⁷

O uso de νικάω (“vencer, conquistar”) na pregação da Igreja primitiva foi modelado após a compreensão da vitória de Cristo na cruz e foi aplicado aos santos para fazer referência à fidelidade e resistência à fé, diante das tentações de falsa vitória propagada pela força militar imperial.²⁰⁸ Seguindo essa linha de pensamento, os vencedores mencionados nas cartas às sete igrejas e em Ap 21,7 são os mártires, que alcançaram a vitória por meio da fidelidade e perseverança a Jesus Cristo, mesmo que fisicamente tenham passado por privações, sofrimento e até a morte.

A dupla promessa que Deus anuncia ao vencedor alude a tradições do Antigo Testamento (2Sm 7,14), que incluem a filiação divina e a fonte de água viva como prêmio para aqueles que praticam o bem; quanto àqueles que praticam o mal, serão severamente castigados.²⁰⁹ Na vitória daqueles que perseveram, transcorre a experiência de participar plenamente da nova criação.²¹⁰ Em contraste com os infiéis, todos os que estão sedentos pela água viva serão saciados. A promessa, no entanto, é algo a ser alcançado, pois os vitoriosos estão em processo de conquista, mas ainda estão vivendo em meio a infiéis, como indica Ap 21,8, enumerando todas as categorias de pessoas que não são testemunhas fiéis.²¹¹

As referências sobre a herança que Deus gratuitamente concede se apresentam nos termos de ὁ νικῶν κληρονομήσει ταῦτα ὁ νικῶν κληρονομήσει ταῦτα (“herdará”). Portanto, os herdeiros da promessa estão em processo de entrar na glória da Nova Jerusalém.²¹² É a mesma forma utilizada pelo Espírito quando se dirige às sete igrejas: “Ao vencedor concederei sentar-se comigo no meu trono, assim como eu também venci e estou sentado com meu Pai em seu trono” (Ap 3,21). A visão da nova criação retoma a fórmula da antiga promessa messiânica davídica do Antigo Testamento (2Sm 7,14), que agora se aplica a Jesus Cristo, que leva a promessa à plenitude pela sua ressurreição.

²⁰⁶ FIORENZA, *Apocalisse*, p. 134.

²⁰⁷ BIGUZZI, *Apocalisse*, p. 353.

²⁰⁸ BEALE, *The Book of Revelation*, p. 270.

²⁰⁹ O conteúdo de Ap 21,7 alude à promessa davídica no oráculo do profeta Natã (MATHEWSON, *A new heaven and new earth*, p. 82).

²¹⁰ BUCHANAN, *The Book of Revelation*, p. 632.

²¹¹ A essência da promessa não é apenas uma questão de receber dons, mas a relação que a comunidade dos fiéis é chamada a estabelecer com Deus. Como filhos de Deus, eles estarão continuamente na presença dele e terão uma participação ilimitada em seu domínio até o fim dos tempos (ROLOFF, *Revelation*, p. 249).

²¹² THOMAS, *Revelation 8–12*, p. 449.

Os destinatários das promessas da nova criação são caracterizados pelo povo de Deus vencedor. Aqueles que permaneceram fiéis herdarão múltiplas bênçãos, como a árvore da vida no paraíso (Ap 2,7), serão incluídos no novo Templo (Ap 3,12; 21,22), habitarão na Nova Jerusalém que desce do céu (Ap 3,12; 21,2), seus nomes serão inscritos no livro da vida (Ap 3,5; 21,27), e serão excluídos da segunda morte (Ap 2,11; 21,7-8). Essas bênçãos prefiguram que os vencedores são os herdeiros da ressurreição.²¹³

8.9 ὁ θάνατος ὁ δεύτερος – “a segunda morte”

Após descrever os dons que Deus oferece àqueles que permaneceram fiéis na tribulação, João insere uma advertência aos inimigos de Deus. O destino deles é o lago ardente de fogo e enxofre, isto é, ὁ θάνατος ὁ δεύτερος (“a segunda morte”). O conceito de “morte” na cultura grega era conhecido como uma realidade que atingia somente a σῶμα (“corpo”), mas não a ψυχή (“alma”).²¹⁴ A noção de morte no Novo Testamento é vista como um fenômeno natural que atinge todos os seres humanos; somente Deus não experimenta a morte (1Cor 15,53; 1Tm 6,16). Na teologia paulina, a morte entrou no mundo pelo pecado de Adão (1Cor 15,22), e Cristo é aquele que vence a morte e o pecado.

O conceito de “morte definitiva” nos escritos neotestamentários está sempre relacionado com o juízo definitivo de Deus; somente Ele transforma a morte física em definitiva. A realidade de θάνατος designa o âmbito que abriga os mortos (Ap 20,13), do qual o Cordeiro possui a chave (Ap 1,8). Os que morreram no Senhor (Ap 14,13) não experimentam a segunda morte. Nesse sentido, a expressão ὁ θάνατος ὁ δεύτερος indica uma pena, um castigo permanente e de caráter espiritual.²¹⁵ Esta deve ser entendida como uma reprovação escatológica, com a impossibilidade de recuperar o caráter definitivo da convivência gloriosa com Deus.²¹⁶

A lista dos pecadores que passarão pela segunda morte denota um contraste radical com relação àqueles que entrarão na Nova Jerusalém. O texto enumera as oito categorias de vícios e aqueles que os cometem; tais grupos assemelham-se à condição daqueles que não herdarão o Reino de Deus, mencionados por Paulo (1Cor 6,9-10). Na visão de João, os covardes aparecem

²¹³ BEALE, *The Book of Revelation*, p. 1058; OSBORNE, *Apocalypse*, p. 826; WIKENHAUSER, *El Apocalipsis de San Juan*, p. 257.

²¹⁴ Na concepção filosófica dualista de Platão, a morte do corpo significava a libertação da alma (BULTMANN, *Θάνατος*, p. 159-196).

²¹⁵ BIEDER, *Θάνατος*, p. 1816-1830. A palavra θάνατος aparece 20 vezes nos sinóticos, 8 vezes em Atos, 32 vezes nos escritos joaninos e 18 vezes no Apocalipse.

²¹⁶ MORRIS, *Book of Revelation*, p. 252.

no topo da lista daqueles que receberão como castigo o lago ardente e a segunda morte (Ap 21,8). Nas circunstâncias em que a audiência de João se encontrava, a coragem era uma virtude importante.²¹⁷

O livro do Apocalipse apresenta três listas de vícios com vários paralelos entre as diversas categorias de pecadores. A lista mais longa é apresentada em Ap 21,8, a qual enumera todos os vícios que são mencionados no livro, resumindo toda sorte de pessoas passíveis de reprovação.²¹⁸ Entre as três listagens de vícios ou pecados, existem vários elementos em comum:²¹⁹

Ap 9,20-21	Ap 21,8	Ap 22,15
προσκυνήσουσιν εἰδωλα (adoradores de ídolos)	εἰδωλολάτραι (idólatras) δειλοῖς (covardes) ἀπίστοις (infiéis) ἐβδελυγμένοις (abomináveis)	εἰδωλολάτραι (idólatras)
φόνοι (homicídio) φαρμάκα (feitizaria) πορνεία (prostituição/imoralidade)	φονεῖς (homicidas) φαρμάκοις (feiticeiros) πόρνοις (prostitutos/imorais) πάντες οἱ ψευδεῖς (todos os mentirosos)	κύνες (cães) φονεῖς (homicidas) φάρμακοι (feiticeiros) πόρνοι (prostitutos/imorais) πᾶς φιλῶν καὶ ποιῶν ψεῦδος (todo aquele que ama praticar a mentira)
κλέμματα (roubo)		

Apesar de suas diferenças, a insistência na lista de vícios que suscitam a degradação moral significa que tais atos não podem ser aceitos na comunidade dos fiéis. A repetição sugere que possivelmente existia um núcleo comum de valores éticos, que eram observados entre os

²¹⁷ O termo δειλός (“covarde”) deriva do verbo δέιδω (“temer”, “ter medo”). O contexto pode referir-se àqueles que renegaram a fé em Cristo por medo da oposição e perseguição (LADD, *A commentary on the Revelation of John*, p. 281).

²¹⁸ OSBORNE, *Apocalipse*, p. 829.

²¹⁹ AUNE, *Revelation 17–22*, p. 303. A lista inclui homicídio, imoralidade, feitizaria e idolatria, que resumem os principais contrários ao Decálogo (KOESTER, *Revelation*, p. 852).

cristãos.²²⁰ As duas últimas listas (Ap 21,8; 22,15) colocam a mentira como o último vício do elenco; essa conclusão impressionante confirma que nas comunidades joaninas a falsidade era um grande contratestemunho, incompatível com o estilo de vida cristã.²²¹

O próximo grupo a ser excluído da Cidade Santa são os ἀπίστοις (“infiéis, indignos de confiança”); a deslealdade é próxima da covardia. Quanto aos ἐβδελυγμένοις (“abomináveis”), trata-se daqueles que adoram a Besta, pois, além de praticarem a idolatria, adotam uma conduta de vida corruptível, seguindo o que a Besta lhes ordena.²²² O termo ἐβδελυγμένοις aparece em outros textos (Ap 17,4-5; 21,27), mas provavelmente reflete o pecado de idolatria do Antigo Testamento (Dt 29,17; Is 44,19; Jr 32,35; Ez 5,9.11; 6,9). Ainda entre aqueles que serão derrotados, porque seguiram a Besta, estão os φονεῦσιν (“homicidas”). No Novo Testamento, o termo φονεύς (“assassino”)²²³ frequentemente aparece vinculado aos que perseguem os cristãos ou os profetas (Mt 5,12; 22,7; Mc 15,7; At 3,14; 28,4; 1Pd 4,15; Ap 21,8; 22,15).

Quanto aos πόρνοις, que também são mencionados, se associam aos idólatras, que, no contexto das comunidades da Ásia Menor, representam o grupo de pessoas que aparentemente se apresentam como cristãos, mas talvez compactuem com o culto ao imperador. Relacionados com os πόρνοις, existiam também os φαρμάκοις (“mágicos”), que são outra categoria de pessoas que induz os outros às ilusões ou falsas profecias.²²⁴ No reino da Besta, a idolatria é uma prática comum, por isso o texto menciona os εἰδωλολάτραις. Na Nova Jerusalém, não haverá lugar para eles. Os últimos da lista são ψευδέσιν (“mentirosos”), isto é, aqueles que aparentam seguir o Cordeiro, mas se deixaram seduzir pela Besta. A parte que todos receberão é a segunda morte.²²⁵

Considerações finais

A estrutura literária do Apocalipse de João se apresenta como uma obra unificada, mas intrinsecamente entrelaçada a uma série de visões e interlúdios. As seções são organizadas de forma que os eventos se desenvolvam em uma progressão cronológica sucessiva, culminando

²²⁰ A voz divina vinda do trono julga aqueles que fracassaram em estabelecer uma relação de aliança e fidelidade com Deus. Tal comportamento pecaminoso não pode existir na nova criação (SMALLEY, *The Revelation of John*, p. 293).

²²¹ BEALE, *The Book of Revelation*, p. 1058; OSBORNE, *Apocalypse*, p. 1141.

²²² THOMAS, *Revelation 8–12*, p. 469; ROLOFF, *Revelation*, p. 249; MATHEWSON, *A new heaven and new earth*, p. 92.

²²³ REBELL, φονεύς, p. 1986-1990.

²²⁴ ROLOFF, *Revelation*, p. 237; MATHEWSON, *A new heaven and new earth*, p. 94.

²²⁵ BEALE, *The Book of Revelation*, p. 1060; MOUNCE, *The Book of Revelation*, p. 281; KOESTER, *Revelation*, p. 793.

com a glória da Jerusalém celeste e a nova criação.²²⁶ As visões descritas nos capítulos 21 e 22 mantêm uma unidade temática acerca da promessa divina e de sua realização na história.

Uma primeira consideração preliminar sobre a obra é apreciar seu diálogo intertextual com as diversas fontes do Antigo Testamento. As referências veterotestamentárias não consistem em citações formais, mas em alusões, paralelos e reformulações atualizadas, a partir do contexto vital em que o livro foi escrito. Sua redação provavelmente originou-se de fontes bíblicas de linguagem semita e grega.²²⁷ O autor demonstra uma grande habilidade de ao mesmo tempo utilizar diferentes fontes, reordenando-as para compor uma cena ou visão, como o texto de Ap 21,1-8. Como em todas as visões anteriores, João utiliza-se da linguagem profética bíblica para descrever a plena realização das promessas divinas no fim dos tempos. Ele visualiza um futuro totalmente novo, no qual a Jerusalém celeste assemelha-se ao paraíso e o reino messiânico já é uma realidade consumada; Deus está no trono e fala diretamente com a comunidade. Mas, para compreender a novidade descrita nessa cena, é importante perceber sua conexão com o julgamento realizado no capítulo precedente.

A Cidade Santa desce do céu, não é conquistada por meio de uma concessão política nem por nenhuma outra forma de violência. Ela tornou-se o tabernáculo de Deus. Esse é um lugar definido pela presença de Deus. Nela a comunidade dos fiéis é chamada a uma resistência fiel e a um testemunho ativo.²²⁸ A nova criação é concedida como dom de Deus e não fruto do esforço humano, um contraste radical com a cidade-prostituta, violenta, chamada Babilônia, na qual os seguidores do Cordeiro foram sacrificados.

Na visão de Ap 21,1-8, João visualiza um papel novo para o povo de Deus que contribui para o adorno da noiva do Cordeiro e para o esplendor da Nova Jerusalém. Por seu testemunho fiel a Cristo, seus atos justos, sua resistência à Babilônia e até mesmo sua atividade cultural, ao não tomar parte no culto aos ídolos ou ao imperador, reflete seu papel como um reino sacerdotal, que adora o Cordeiro e não a Besta. A missão do novo Israel, que nasce da fé em Jesus Cristo, é estar a serviço da construção dessa realidade totalmente nova. No conjunto de visões do livro, essa micronarrativa tem como função ressaltar que as promessas feitas no passado a Israel agora são transferidas ao novo povo de Deus.

Os capítulos 21 e 22 do Apocalipse retratam o caráter final da era escatológica, a criação totalmente nova. Assim, o ato final redentor é um ato criativo; as últimas visões estabelecem

²²⁶ JAUHIAINEN, *Recapitulation and chronological progression in John's Apocalypse*, p. 558.

²²⁷ BEALE, *John's use of Old Testament in Revelation*, p. 62.

²²⁸ BLACKWELL; GOODRICH; MASTON, *Reading Revelation in context*, p. 173.

uma relação entre a criação e a redenção.²²⁹ O movimento da criação para a nova criação é o coração da escatologia profética do Antigo Testamento, particularmente Is 40–66. João permanece fiel ao seu estilo profético-apocalítico, do início ao fim de sua obra. Como o livro do Gênesis se inicia com a narrativa da criação, o Apocalipse termina com o relato da nova criação. O eixo central dessa parte final ressalta a contínua intervenção histórica de Deus, que culmina na redenção de Cristo como conclusão de todas as coisas.

²²⁹ DUMBRELL, *The end of beginning*, p. 165.

CAPÍTULO TERCEIRO

INSTÂNCIAS E DISPOSITIVOS DA ANÁLISE NARRATIVA, APLICADOS À EXEGESE BÍBLICA

Introdução

Escolhido e justificado o método narrativo para esta pesquisa, impõe-se que se apresentem neste terceiro capítulo, de forma sistemática, os elementos constitutivos do método de análise narrativa em função da análise teológico-narrativa, que se desenvolverá no capítulo seguinte. A primeira tarefa de quem escolhe esta abordagem consiste em seguir a trilha das instâncias diegéticas do relato, com todos os recursos narrativos de que ele dispõe.

O ato de narrar é inerente à história da humanidade. A narração é uma arte milenária. Nela se fundamenta a identidade humana no sentido de que narrativa e memória estão intimamente ligadas como um fenômeno universal presente no cotidiano de todos os povos.¹ Contar histórias, além de ser uma arte milenar, é um fenômeno universal. A história contada tem um papel decisivo na preservação da memória dos diversos povos e de suas respectivas culturas, constituindo uma leitura interpretativa dos acontecimentos. Nesse horizonte, convém lembrar que na Sagrada Escritura nossos antepassados narraram sua fé, expressando o mistério do diálogo entre Deus e a criatura humana.²

A abordagem exegético-teológica sob a perspectiva sincrônica narrativa caracteriza-se por uma leitura do texto sagrado como um elemento central, capaz de estabelecer a comunicação entre o autor e o leitor.³ Como método de crítica literária, propõe um novo paradigma de interpretação, pois, além de interrogar-se pela gênese do texto, busca identificar as estratégias narrativas do emissor para alcançar o seu receptor.⁴ Neste estudo, a escolha pelo método narrativo não exclui outros métodos, particularmente o histórico-crítico, que continua indispensável para o discernimento do dinamismo histórico. Assim, coadjuvado por um método sincrônico, contemporâneo, possibilita uma interdisciplinaridade entre diferentes métodos, para

¹ BARTHES, An introduction to the structural analysis of narrative, p. 237.

² A tradição, que se reveste de muitas formas orais até chegar à escrita, é a releitura organizada dos eventos fundantes na história de um povo (CROATTO, *Hermenêutica bíblica*, p. 31).

³ TOLENTINO DE MENDONÇA, A construção de Jesus, p. 87. Segundo o autor, a abordagem narrativa tem emergido nas últimas décadas como um dispositivo competente no campo da hermenêutica. Enquanto método exegético, está em harmonia com a natureza dos textos da Sagrada Escritura, que na sua grande maioria pertencem ao gênero narrativo (MARGUERAT; BOURQUIN, *Para ler as narrativas bíblicas*, p. 18).

⁴ O método exegético dominante que perdurou por mais de um século foi o histórico-crítico. Os métodos de análise literária, como a crítica narrativa, emergiram nas últimas décadas, com a contribuição das ciências literárias como a semiótica, a pragmática e a narrativa (POWELL, *What is narrative criticism?*, p. 14; RESSEGUIE, *Narrative criticism of the New Testament*, p. 19).

evitar que o texto bíblico seja reduzido a uma obra literária, esquecendo sua natureza teológica. A Sagrada Escritura, por sua natureza, apresenta uma pluralidade de gêneros literários, e os diversos métodos exegéticos são necessários, pois nenhum deles esgota a riqueza e a profundidade presentes nos livros sagrados:⁵

Não há uma leitura exclusiva da Bíblia. O grande perigo é acharmos que existe “a” leitura. O que existe são leituras. É preciso sentir que a palavra ama esconder-se. A palavra é um horizonte para onde se caminha, mas a palavra está sempre além, fica sempre por dizer. A palavra é um interdito. Conseguimos dizer, entre as nossas palavras, a palavra. Muitas vezes, é o silêncio o que melhor traduz a experiência que nós temos da leitura da palavra [...]. A pluralidades de métodos é necessária.⁶

A opção metodológica pela análise narrativa aplicada ao texto de Ap 21,1-8 tem por objetivo privilegiar o estilo narrativo literário do próprio livro.⁷ Nos primeiros versículos do livro do Apocalipse, João declara como bem-aventurados aqueles que ouvem e guardam as palavras da profecia que ele está para narrar (Ap 1,3). Desse modo, a eficácia de seu relato apocalíptico não depende de corresponder à história ou de prever o futuro com sucesso; depende da forma que a história narrada é capaz de atrair seus ouvintes e de se a audiência está disposta a entrar na dinâmica do relato.⁸ A narrativa simbólica difere do discurso científico, unívoco, que determina o sentido das palavras. A linguagem simbólica é intuitiva; de modo poético e artístico, ela fala da realidade existencial de modo profundo, superando a dimensão meramente conceitual da mensagem. Por isso, o autor do Apocalipse se dirigia às comunidades da Ásia Menor de seu tempo com essa linguagem carregada de simbolismo.⁹

1. A abordagem narrativa como opção metodológica

A Constituição Dogmática *Dei Verbum* recorda que, no âmbito da hermenêutica, os diferentes gêneros literários presentes na Bíblia exigem métodos apropriados de estudo para investigar e explicar as divinas letras.¹⁰ A interdisciplinaridade entre os métodos exegéticos, a literatura e a ciência da linguagem têm contribuído positivamente para o conhecimento da Bíblia:¹¹

⁵ CASAS RAMÍREZ, La narrativa como eje articulador de las especializaciones funcionales de la teología, p. 301.

⁶ TOLENTINO DE MENDONÇA, *A leitura infinita*, p. 264.

⁷ HERMS, *An Apocalypse for the church and for the world*, p. 169.

⁸ BARR, Narrative technique in the Book of Revelation, p. 377.

⁹ CASALEGNO, *E o Cordeiro vencerá*, p. 29.

¹⁰ DV 23.

¹¹ CROATTO, *Hermenêutica bíblica*, p. 11.

No grande esforço de viragem metodológica que se verifica atualmente nas ciências bíblicas, tem-se manifestado o intenso interesse de autores que provêm do âmbito de estudos literários e o seu entusiasmo pela altíssima qualidade da narração bíblica. Sem dúvida que a consolidação de uma viragem metodológica resulta do trabalho dos exegetas, um trabalho que, por vezes, é alvo de ironias e incompreensões, e que, claro está, não é ele próprio isento de erros, mas que, feitas as contas, gerou progressos irrecusáveis na nossa compreensão bíblica.¹²

No dizer da Pontifícia Comissão Bíblica, há uma contínua necessidade de atualizar os métodos científicos de exegese e hermenêutica. Em suas orientações, ressalta que “a exegese narrativa propõe um método de compreensão e de composição da mensagem bíblica que corresponde à forma do relato e do testemunho, modalidades frequentes da comunicação entre pessoas humanas, característica também da Sagrada Escritura”.¹³ Afirma que, embora no campo da hermenêutica não haja métodos definitivos, qualquer método adotado não esgota a riqueza que a Palavra de Deus nos comunica.

O método de análise narrativa aplicado à exegese é um dos caminhos para interpretar na atualidade, com o objetivo de extrair o mundo do relato espelhado no texto sagrado, que exerce sua influência sobre a maneira de ver do leitor e o leva a adotar os valores evangélicos, pois a Palavra de Deus é dirigida aos leitores de qualquer tempo.¹⁴ O Novo Testamento tem um método teológico narrativo próprio, pois conta os acontecimentos acerca de Jesus Cristo e as origens das primeiras comunidades cristãs como cumprimento das Escrituras.¹⁵

Os textos sagrados, enquanto depósito rememorativo do povo de Deus, de sua experiência de fé e da sua constante interpretação dessa mesma experiência, originaram-se do próprio ato de narrar.¹⁶ Neles, revela-se a identidade de Deus, que entra na história humana e que, por isso, é passível de ser narrado. A maneira própria de narrar e confessar a fé no Novo Testamento está em continuidade com a fé narrativa veterotestamentária. Desse modo, a história de Israel proporciona conteúdo à fé, e esta dá sentido à história. O povo escolhido, fiel a essa

¹² Aqui a hermenêutica refere-se à teoria sobre a compreensão e a interpretação de textos literários. A exegese diz respeito ao modo sistemático de proceder na compreensão (TOLENTINO DE MENDONÇA, *A leitura infinita*, p. 32; BUITRAGO LÓPEZ, *Ese eres tú*, p. 14).

¹³ PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA, *A interpretação da Bíblia na Igreja*, p. 50.

¹⁴ BARRIOS TAO, *Racionalidades emergentes y texto bíblico*, p. 378.

¹⁵ CASAS RAMÍREZ, *La narrativa como eje articulador de las especializaciones funcionales de la teología*, p. 295; CRIMELLA, *Raccontare Dio*, p. 151.

¹⁶ CARVALHO, *A interpretação e os sentidos da Sagrada Escritura*, p. 36. O autor destaca: “A hermenêutica como leitura dos textos é coletânea da própria teologia que começa ela mesma no seio do texto bíblico, por ser uma leitura de fé do texto e da vida do povo de Deus, e sobretudo dos acontecimentos fundadores de Israel e do acontecimento pascal. Neste sentido, a Escritura é ela mesma o testemunho de várias experiências hermenêuticas e de vários hermeneutas que releem na história o fenômeno da fé, o fenômeno da história entendida como história de salvação, bem como os textos que dentro desse processo interpretativo se vão formando e sucessivamente reinterpretando”.

forma narrativa de confessar sua fé, reconta sua história de acordo com seu próprio processo de fé.¹⁷

1.1 A emergência da análise literária narrativa na exegese bíblica

A narratividade tem suas raízes na antiguidade clássica,¹⁸ mas a narratologia,¹⁹ enquanto ciência literária que estuda os elementos constitutivos da narração, se desenvolveu no final do século passado.²⁰ O estudo de um texto sob a perspectiva narrativa, além de indagar pelo seu autor e pelo contexto em que foi escrito, examina também sua função pragmática.²¹ A narração distingue-se do discurso retórico, da descrição e do enunciado histórico.²² A história pode oferecer elementos para aquilo que o discurso narrativo relata, representa ou significa. A narratologia como campo de estudo é o conjunto de teorias narrativas, textos narrativos, eventos e artefatos culturais que contam uma história.²³

A emergência da abordagem narrativa acabou por influir na exegese bíblica como um dos paradigmas hermenêuticos ditos pragmáticos, que focalizam o texto no seu estado final a partir dos efeitos que ele exerce no leitor.²⁴ Partindo dos textos escriturísticos, as narrativas textuais foram se mesclando com relatos da tradição oral, que na exegese judaica antiga denominavam-se *midrash haggada*.²⁵ Na origem desse processo, percebe-se que a narrativa faz

¹⁷ DEL AGUA PÉREZ, El testimonio narrativo de la resurrección de Cristo, p. 242.

¹⁸ Em sua obra *Poética*, Aristóteles distingue os dois modos de fazer poesia: a *mimese*, que é a arte dramática da imitação do real, e a *comédia*, por meio da qual o poeta, por meio de uma composição literária, cria um enredo, insere um protagonista e outros personagens que contam uma história; a comédia é uma evolução do gênero poético, pois gera memória (ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco e Poética*, p. 253). Os poemas homéricos já apresentavam elementos narrativos muito bem articulados (TOLENTINO DE MENDONÇA, *A leitura infinita*, p. 17).

¹⁹ A narratologia é a teoria das narrativas, dos textos narrativos, das imagens, dos espetáculos, dos eventos, dos artefatos culturais que contam uma história. Tal teoria ajuda a compreender, analisar e avaliar narrativas. Uma teoria é um sistema, um conjunto de afirmações generalizadas sobre um segmento particular da realidade (BAL, *Narratology*, p. 3).

²⁰ A abordagem narrativa recebeu contribuições do formalismo russo. A linguística saussuriana e o estruturalismo francês contribuíram muito para o advento da abordagem narrativa; a função pragmática refere-se ao fato de que toda narrativa tende a exercer uma ação em seu leitor (FLUDERNIK, *An introduction to narratology*, p. 8).

²¹ MARGUERAT; BOURQUIN, *Para ler as narrativas bíblicas*, p. 20.

²² GENETTE, *Narrative discourse*, p. 27.

²³ ONEGA; GARCÍA LANDA, *Narratology*, p. 1.

²⁴ ZAPPELLA, *Manuale di analisi narrativa bíblica*, p. 6; RHOADS, *Narrative criticism*, p. 222.

²⁵ O termo *midrash* deriva do verbo hebraico *darash* (“procurar”), que denota pesquisa, técnica de homilética sobre a Escritura; de um modo geral, designa um comentário, uma explicação sobre as Escrituras como modo de atualização, após extrair toda a riqueza do texto. *Haggada* advém do verbo hebraico *haggid* (“narrar”) e designa um passo homilético do Talmud, mediante o qual se comentam de forma narrativa as regras e leis contidas na Torá. A junção dos dois termos *midrash* e *haggada* denomina-se o método de interpretação, ilustração ou ampliação dos escritos sagrados de forma narrativa para extrair lições e aplicação na prática do dia a dia dos discípulos (ALLETI; GILBERT; SKA; VULPILLIÈRES, *Lessico ragionato dell'esegesi biblica*, p. 110-111; DEL AGUA PÉREZ, *El método midrásico y la exégesis del Nuevo Testamento*, p. 45; SONETT, *L'analisi narrativa dei racconti biblici*, p. 47). No judaísmo antigo, deu-se o nome de *midrash* ao método

parte desse longo processo traditivo de narrar e recontar a experiência do acontecimento de Deus que se revela falando com seu povo. De certo modo, o *midrash* pode ser considerado o método exegético mais remoto e anterior à análise narrativa.²⁶

No campo da exegese bíblica, muitos estudiosos têm sentido a necessidade de recuperar a dimensão experiencial de narrar a fé que está na base dos escritos do Novo Testamento, como releituras do Antigo Testamento à luz da ressurreição de Jesus Cristo. Portanto, a emergência do método narrativo nas últimas décadas busca recuperar o caráter narrativo da proclamação querigmática da salvação.²⁷ Assim, os dispositivos e as instâncias narrativas, como narrador, narratário, autor e leitor implícitos, enredo, personagens, tempo, espaço e outros elementos presentes nos relatos sagrados, funcionam como categorias semânticas.²⁸

1.2 A narrativa como ato comunicativo

As Sagradas Escrituras, como texto, são fruto de uma longa tradição oral e experiencial. Como mediação de comunicação literária, permitem a todo discípulo-leitor que delas se aproxima gerar uma série de atos que se desenvolvem desde a escuta até a acuidade sistemática de seus conteúdos, passando pelas diversas leituras críticas.²⁹ Decerto, essa escuta e leitura se assemelham em tudo à escuta e leitura de qualquer outro texto de outra natureza. A análise narrativa centra-se na dinâmica interna do relato e no como este estabelece um contínuo diálogo entre o autor e o leitor.

Um dos objetivos da produção textual é a interação entre sujeitos que utilizam a linguagem escrita como meio de comunicação.³⁰ Compor um texto supõe considerar vários elementos que proporcionam o diálogo entre interlocutores, tais como: crenças, visões de mundo, pré-conhecimento, expectativas de autor e leitor, pressuposições, convicções, entre outros.³¹ E, ao considerar todos esses dispositivos que funcionam como mediadores de uma

hermenêutico de natureza narrativa que explicava os textos sagrados sob a forma de homilias, anedotas, parábolas e narrativas (DEL AGUA PÉREZ, *El método midrásico y la exégesis del Nuevo Testamento*, p. 34).
²⁶ FERREIRA, Bereshit, p. 70; SANCHES, Narrativa e discursividade, p. 8; MARGUERAT; BOURQUIN, *Para ler as narrativas bíblicas*, p. 19; DEL AGUA PÉREZ, *El método midrásico y la exégesis del Nuevo Testamento*, p. 45.

²⁷ FREY, The eclipse of biblical narrative, p. 311; TOLENTINO DE MENDONÇA, *A leitura infinita*, p. 30; DEL AGUA PÉREZ, El testimonio narrativo de la resurrección de Cristo, p. 244.

²⁸ ZAPPELLA, *Manuale di analisi narrativa bíblica*, p. 20.

²⁹ BUITRAGO LÓPEZ, *Ese eres tú*, p. 13.

³⁰ O sentido do verbo “comunicar” supõe uma transferência física de uma mensagem entre emissor e receptor. A comunicação linguística constitui-se de três elementos fundamentais: (1) o emissor, aquele que envia a mensagem, sendo que esta última é a fonte de onde se origina a informação; (2) o destinatário, para quem é enviada a mensagem; (3) a própria mensagem, constituída pelo conteúdo emitido (GRILLI, *Evento comunicativo e interpretazione di un testo biblico*, p. 660).

³¹ SIMIAN-YOFRE; GARGANO; SKA; PISANO, *Metodologia do Antigo Testamento*, p. 151.

comunicação narrativa, compor um relato compreende a construção de sentidos que edificam o ambiente de interação entre emissor e receptor:

Entre os tipos de linguagem, porém, o verbal – seja oral, seja escrito – é certamente o mais rico, em razão de sua imensa potencialidade expressiva. Com a linguagem, o homem traz a lume seu mundo interior, dá nome às coisas, ordena a existência, conta histórias [...], em uma palavra: comunica. A comunicação constitui a função primária da linguagem, e o fato nos obriga a aprofundar o discurso.³²

Os precursores do método narrativo aplicado à interpretação bíblica apoiam-se no fato de que a Bíblia é composta de macronarrativas, isto é, de textos e redações de diversas origens entrelaçados em um estilo que se assemelha a uma colcha de retalhos. No entanto, estes relatos oriundos de muitas fontes literárias foram colocados ou modificados de forma que preservassem, na sua inteireza, a tradição recebida.³³ Muitas vezes, os autores sagrados reelaboraram dados da tradição, acrescentando um novo significado, sem perder seu sentido original. Trata-se de um grande esforço de comunicar a mensagem recebida da tradição, atualizando-a em novos contextos.³⁴

A descoberta de uma leitura em chave comunicativa levou a uma verdadeira mudança de perspectiva, porque o texto da Bíblia já não é considerado simplesmente como uma janela aberta para o mundo passado ou para um depósito de verdades estabelecidas ao qual se pode recorrer em caso de necessidade, mas como uma porta que, no ato da leitura, abre-se à medida que coloca em comunicação o mundo do texto com o mundo do leitor. Desse modo, a dimensão dialógica da Bíblia readquiriu a importância que tinha *no princípio*, quando a Revelação era apresentada em termos de comunicação: “Muitas vezes e de modos diversos falou Deus, outrora, aos Pais pelos profetas; agora, nestes dias, que são os últimos, falou-nos por meio do Filho” (Hb 1,1-2).³⁵

A leitura hermenêutica narrativa, portanto, situa-se no eixo comunicativo. Enquanto a análise histórico-crítica se caracteriza pela abordagem generativa do texto, procurando seu autor e as fontes literárias que ele recolheu e reelaborou para transmitir sua mensagem, a narrativa pertence ao campo das leituras pragmáticas:

³² GRILLI; GUIDI; OBARA, *Comunicação e pragmática na exegese bíblica*, p. 26.

³³ Um dos precursores da análise literária narrativa dos relatos bíblicos, Hermann Gunkel destacou a importância de reconhecer a riqueza dos gêneros literários na Bíblia, particularmente a poesia e a narrativa. Ele considerava a Bíblia uma obra teológica e literária (GUNKEL, *Introducción a los Salmos*, p. 35; TOLENTINO DE MENDONÇA, *A leitura infinita*, p. 19).

³⁴ JIMÉNEZ ROMERO, *Pertinencia del análisis pragmatológico en la teología bíblica latinoamericana*, p. 403.

³⁵ GRILLI; GUIDI; OBARA, *Comunicação e pragmática na exegese bíblica*, p. 24.

Chamamos de pragmáticas as leituras aplicadas a procurar o efeito do texto no leitor. Elas empregam instrumentos adequados para reparar, no texto, os indícios pragmáticos, quer dizer, as instruções de interpretação que sugerem ao leitor como o texto quer ser recebido. Tratando-se de textos argumentativos, de discursos, portanto, é a análise retórica que realiza a tarefa (campo privilegiado no Novo Testamento: a correspondência paulina).³⁶

Os textos bíblicos sobreviveram para além dos horizontes e contextos em que foram escritos. Portanto, cabe ao leitor-discípulo de hoje tornar as Escrituras textos vivos, à medida que lhe faça sentido em seu horizonte de compreensão.³⁷ O pressuposto fundamental da análise narrativa é responder às orientações que o Magistério da Igreja oferece para a interpretação da Sagrada Escritura. A Exortação Pós-Sinodal *Verbum Domini* recorda a necessidade de uma cuidadosa atualização da mensagem bíblica, de modo que os fiéis possam descobrir a presença e a eficácia da Palavra de Deus no hoje da própria vida.³⁸

A comunicação constitui a função primária da linguagem; seja escrita ou oral, ela sempre carrega uma intenção comunicativa por parte do emissor.³⁹ Nesse sentido, para que haja uma comunicação de fato, é necessário que se estabeleça uma cooperação comunicativa por parte do leitor, o qual busca o verdadeiro sentido dos enunciados por meio do diálogo com o autor. No entanto, o reconhecimento da intenção comunicativa não é suficiente para estabelecer uma cooperação no plano da comunicação; é necessário que o leitor seja capaz de interpretar o enunciado no seu devido contexto, já que em um texto escrito provavelmente há uma distância (cultural, geográfica, histórica etc.) entre leitor e autor.

A Sagrada Escritura, antes de ser Palavra escrita, foi de muitos modos narrativa oral, e nela persistem os sinais dessa gênese oral, dessa recitação ininterrupta de geração em geração.⁴⁰ Os autores sagrados escolheram deliberadamente a forma literária narrativa como modo dominante de expressar sua fé. Israel reconta sua história segundo seu processo de fé. Essa forma narrativa e experiencial de confessar a fé é, sem dúvida, um dos fatores mais importantes na relação entre o Antigo e o Novo Testamento. A herança veterotestamentária deste caráter narrativo da fé, fundada nas intervenções de Deus na história, contribuiu para que o cristianismo, na sua origem, confessasse sua fé em Jesus Cristo contando e recontando as experiências com o Ressuscitado.⁴¹ A narração se propõe a confrontar os acontecimentos não em sua superfície histórica, mas sim em seu significado mais profundo. Por isso, narrar é

³⁶ MARGUERAT; BOURQUIN, *Para ler as narrativas bíblicas*, p. 18.

³⁷ FOKKELMAN, *Come leggere un racconto biblico*, p. 25.

³⁸ PAPA BENTO XVI, *Exortação Apostólica Pós-Sinodal Verbum Domini*, n. 59.

³⁹ ROMERO; GOLDNADEL; RIBEIRO; FLORES, *Manual de linguística*, p. 106.

⁴⁰ TOLENTINO DE MENDONÇA, *A leitura infinita*, p. 14.

⁴¹ DEL AGUA PÉREZ, *El testimonio narrativo de la resurrección de Cristo*, p. 245.

proclamar a fé no Ressurrecto como uma ação histórica salvífica de Deus que chegou à sua plenitude.

1.3 Princípios da narrativa

O método de análise narrativa aplicada à exegese é um dos caminhos hermenêuticos que privilegia o contexto e o enquadramento da ação presente no relato, a dinâmica do desenvolvimento interno da história, seus personagens, o ponto de vista do narrador e o envolvimento interpretativo do leitor. Ao longo da história da fé judaico-cristã, as narrativas bíblicas sempre tiveram em si a força de exercer influências sobre o leitor, levando-o a adotar valores e atitudes segundo o que o texto sagrado sugere. O diálogo que se estabelece entre locutor e ouvinte tem por finalidade suscitar ações performativas. Por ser Palavra Revelada, a performatividade dos textos sagrados foi implicitamente inserida no programa narrativo do texto.

O Novo Testamento tem um método teológico narrativo próprio, pois conta os acontecimentos acerca de Jesus Cristo e das origens das primeiras comunidades cristãs como cumprimento das Escrituras.⁴² A exegese bíblica contemporânea, ao adotar as leituras pragmáticas e, dentre elas, a análise narrativa, sem suprimir as contribuições de paradigmas anteriores, desloca-se para uma interpretação centrada no texto e no leitor.⁴³ Para alcançar seus objetivos, a análise narrativa faz opções fundamentais que norteiam seu *modus operandi* por princípios que orientam seu rigor metodológico, apresentados de forma sucinta a seguir:

- a) *O texto em seu estado final*: a hermenêutica centrada no texto é um princípio central da análise narrativa; tudo no texto é semântico e significativo, pois o sentido profundo de um escrito não está além dele, mas emerge dele próprio.⁴⁴ As questões relacionadas à origem das fontes do texto bíblico, o *Sitz im Leben* e contexto social, por exemplo, são marginais, a fim de focalizar o texto como uma obra que tem um sentido em si mesma; seu significado é inseparável de sua forma.⁴⁵ Enquanto o método histórico-crítico procura reconstruir as etapas redacionais de um texto sob a perspectiva diacrônica, a abordagem narrativa considera o texto na sua composição final, tal como se apresenta diante do leitor, sob a perspectiva sincrônica. A abordagem narrativa não nega que a

⁴² CASAS RAMÍREZ, La narrativa como eje articulador de las especializaciones funcionales de la teología, p. 295.

⁴³ BARRIOS TAO, Texto, narrador y lector en Lc 10,25-37, p. 328.

⁴⁴ TOLENTINO DE MENDONÇA, *A leitura infinita*, p. 28.

⁴⁵ RESSEGUIE, *Narrative criticism of the New Testament*, p. 23.

forma e a redação são âmbitos muito importantes para serem considerados pela exegese, mas o foco permanece na narrativa enquanto entrelaçamento dos vários componentes do texto e como as partes se encaixam formando um todo orgânico.

- b) *A pluralidade de significados*: a abordagem narrativa se atenta para as diversas nuances e as interpelações dos elementos do texto: estrutura, estratégias retóricas, desenvolvimento dos personagens, imagens, cenário, pontos de vista, simbolismo, para nomear alguns.⁴⁶ Contudo, não ignora o contexto sócio-histórico e outros fatores que influenciaram o texto. O leitor implícito das narrativas do Novo Testamento, por exemplo, possuía as competências culturais, linguísticas, sociais e históricas para entender a mensagem a ele dirigida. Do mesmo modo, do leitor de hoje tem a mesma competência para compreender a intenção do autor real, a partir das informações que estão inseridas no texto.⁴⁷ Uma obra literária vive apenas dentro e através do processo de leitores que atravessam o tempo e lhe conferem um significado.⁴⁸ O método histórico-crítico busca o sentido original do texto, no seu contexto histórico, ao passo que a narrativa considera que o texto contém em si mesmo uma pluralidade de significados, sobretudo por novos contextos de leitura, influenciado por aquele que o interpreta.
- c) *O autor e o leitor implícitos*: a leitura literária narrativa considera o texto como um meio de comunicação entre o autor e o leitor. Contudo, distingue o autor e o leitor reais do autor e leitor implícitos. O autor real é o sujeito histórico que compôs a obra, e o leitor real são os destinatários a quem efetivamente a mensagem foi dirigida; estes são agentes que se situam fora do relato. O autor implícito é aquele que empresta a voz para narrar os fatos; diz-se implícito porque é inserido no texto pela estratégia narrativa do autor real. O corresponsivo do autor implícito é o leitor implícito,⁴⁹ ou seja, o leitor ideal que o autor real projetou no texto. Portanto, essas duas categorias pertencem ao mundo interno da narrativa.⁵⁰
- d) *O texto programa a leitura*: para a narratologia, o texto se apresenta como uma totalidade significativa, construindo aos poucos seus valores e conteúdos por meio de um itinerário de leitura que conduz o leitor à sua compreensão.⁵¹ Tal itinerário é

⁴⁶ MARGUERAT; BOURQUIN, *Para ler as narrativas bíblicas*, p. 34.

⁴⁷ RESSEGUIE, *Narrative criticism of the New Testament*, p. 39.

⁴⁸ FOKKELMAN, *Come leggere un racconto biblico*, p. 25.

⁴⁹ SIMIAN-YOFRE; GARGANO; SKA; PISANO, *Metodologia do Antigo Testamento*, p. 151.

⁵⁰ MARGUERAT; BOURQUIN, *Para ler as narrativas bíblicas*, p. 204.

⁵¹ TOLENTINO DE MENDONÇA, *A leitura infinita*, p. 27.

programado pelo narrador, que, por meio de estratégias comunicativas, compõe o mundo do texto por meio de tempo, espaço, trama e desenvolvimento dos eventos. Através dessas instâncias narrativas, o leitor é convidado a habitar no ato da leitura.⁵² A perspectiva sincrônica da abordagem narrativa fala do primado do texto, no sentido de que este direciona e programa a leitura. Desse modo, ler é de certa forma aceitar o caminho proposto pelo narrador. Este, por meio de sua narração, guia o seu interlocutor para adentrar no mundo da trama, gerindo o tempo, construindo cenários, introduzindo e retirando personagens e tudo aquilo que compõe o mundo do relato, convidando o leitor a habitá-lo no ato da leitura.

- e) *O texto constrói o leitor*: o texto é um artifício sintático, semântico e pragmático, cuja interpretação está prevista em seu próprio projeto generativo.⁵³ Para a análise narrativa, o leitor não é apenas um consumidor do texto, mas um colaborador na construção do sentido do texto.⁵⁴ Nesse sentido, o leitor é construído à medida que adentra no mundo do texto. Pode-se dizer que nessa interação o leitor constrói o texto e ao mesmo tempo o texto constrói o leitor, pois este veicula um sistema de valores e um código cultural que influenciam o leitor, que é chamado a uma cooperação interpretativa do texto a partir de sua realidade.⁵⁵

2. As instâncias narrativas e suas funções

Após a escolha e justificação do método narrativo, requer-se que sejam apresentadas suas instâncias, pois a primeira tarefa de tal escolha metodológica consiste em identificar as diversas categorias e os múltiplos níveis do relato.⁵⁶ O texto narrativo apresenta-se como um tipo de discurso estruturado a partir de um conjunto de enunciados, que pressupõe duas instâncias discursivas essenciais: o autor e o leitor. No relato escrito, é entre essas duas categorias que se estabelece a comunicação.⁵⁷ Portanto, as instâncias narrativas dizem respeito a essas duas entidades que constroem a história. Segundo a narratologia, é ainda necessário distinguir os interlocutores implícitos.⁵⁸ O escritor e o leitor real situam-se no exterior do texto,

⁵² ZAPPELLA, *Manuale di analisi narrativa biblica*, p. 46.

⁵³ ECO, *Lector in fabula*, p. 96.

⁵⁴ MARGUERAT; BOURQUIN, *Para ler as narrativas bíblicas*, p. 150.

⁵⁵ ECO, *Lector in fabula*, p. 97.

⁵⁶ FLUDERNIK, *An introduction to narratology*, p. 21.

⁵⁷ ALMEIDA, A narrativa figurativa, p. 9; MARGUERAT; BOURQUIN, *Para ler as narrativas bíblicas*, p. 23.

⁵⁸ O autor e o leitor implícito têm suas raízes plantadas na estrutura do texto; é uma realidade construída a partir do texto e não deve ser identificada de forma alguma com o autor e o leitor real (SONETT, *L'analisi narrativa dei racconti biblici*, p. 54; REIS; LOPES, *Dicionário de narratologia*, p. 293).

também chamado de instância extradiegética; enquanto o autor e o leitor implícitos são figuras que interagem diretamente no relato e que pertencem à instância intradieética, pois têm a função de contar a história.⁵⁹

O escritor é um ser humano que existiu ou existe, em carne e osso, no nosso universo. Sua existência se situa não no texto. Ao seu lado, o narrador – aparente ou não – só existe no texto e mediante o texto, por intermédio das palavras. De qualquer modo, ele é um enunciado interno: aquele que, no texto, conta a história. O narrador é fundamentalmente constituído pelo conjunto de signos linguísticos que dão uma forma mais ou menos aparente àquele que narra a história.⁶⁰

Na narração literária, por constituir-se em um ato comunicativo textual, as palavras carregam um valor semântico, o qual o leitor é chamado a compreender no seu devido contexto.⁶¹ Um texto sempre se constrói a partir de um código verbal conhecido por ambos; portanto, sua compreensão por parte de seus destinatários supõe a competência de decodificá-lo e interpretá-lo.⁶² A comunicação só se realiza quando a mensagem recebida é compreendida pelo destinatário. Em um ato comunicativo, além de emissor e receptor, há outros elementos que são essenciais para que a mensagem seja de fato compreendida, tais como: o contexto, que pode ser cultural, linguístico ou situacional, e o código verbal em que o texto foi composto.⁶³

Enquanto o código de um texto é regido por regras gramaticais de um determinado idioma, o contexto é formado por um conjunto de informações e conhecimentos linguísticos, culturais, históricos e situacionais que, sendo comum ao emissor e ao receptor, permitem a compreensão exata da mensagem.⁶⁴ O contexto em que uma obra é produzida quase sempre se difere do contexto de referência do leitor; isso pode dificultar a compreensão, exigindo, assim, a colaboração do leitor na interpretação e atualização do texto.

Os Evangelhos narram a vida e os ensinamentos de Jesus, fazendo memória de sua história, lida e relida à luz da Ressurreição, segundo o plano salvífico de Deus e como cumprimento das promessas veterotestamentárias:

A globalidade da Escritura sublinha a importância vital da narração. A narração evangélica, em particular, constitui uma leitura, forçosamente interpretativa, dos acontecimentos fundadores da fé. Do lado da história contada, o relato do evangelho atesta a anterioridade histórica e teológica dos

⁵⁹ CORREIA, A hospitalidade na construção da identidade cristã, p. 234.

⁶⁰ REUTER, *A análise da narrativa*, p. 19.

⁶¹ GRILLI; GUIDI; OBARA, *Comunicação e pragmática na exegese bíblica*, p. 74.

⁶² ZAPPELLA, *Manuale di analisi narrativa biblica*, p. 23.

⁶³ JAKOBSON, *Saggi di linguistica generale*, p. 185.

⁶⁴ GRILLI; GUIDI; OBARA, *Comunicação e pragmática na exegese bíblica*, p. 61.

fatos revelados; coloca-os à distância e preserva-os da penhora do leitor. Do lado do leitor, a narração revela-lhe que não é de crença e de lei que se reveste o relato.⁶⁵

As primeiras palavras das Escrituras se abrem com o primeiro relato do Gênesis, convidando o leitor a abraçar as palavras que se seguem como a verdade sobre Deus, sobre a humanidade e sobre o mundo em que vivemos: “No princípio, Deus criou o céu e a terra” (Gn 1,1). As cenas seguintes colocam Deus no centro da narrativa como o único protagonista da obra da criação. E a história prossegue com a revelação de um Deus amoroso que não abandona sua obra. Essa grande narrativa chega ao último livro do Novo Testamento. Nas cenas iniciais do Apocalipse, João recebe o chamado: “Escreve, pois, o que viste: tanto as coisas presentes como as que deverão acontecer depois destas” (Ap 1,19). E nos capítulos finais o autor fala da esperança do novo céu e da nova terra criados pelo Senhor Deus, ecoando o princípio de tudo: “Eis que eu faço novas todas as coisas” (Ap 21,5). Muitos estudiosos reconhecem esse fluxo narrativo como uma forma de afirmar a unidade e a autoridade das Escrituras.⁶⁶

Certamente, nem tudo é narração na Escritura, porque, com o gênero narrativo, aparecem outras expressões originais, como o gênero profético, o jurídico, o sapiencial, o hínico etc.; mas, em última análise, a estrutura final da Bíblia é narrativa, como evidenciado pelo fato de que a formação do cânon tomou a forma de uma história narrada a partir do Gênesis, que não foi o primeiro livro a ser escrito, e termina com o Apocalipse, que, pela ordem, não significa ter sido o último a ser escrito.⁶⁷

2.1 Níveis da narrativa

Toda narrativa é composta de dois níveis basilares: o âmbito extradiegético, no qual se situam todos os elementos externos ao relato, como o autor e o leitor reais, o narrador externo (como os evangelistas, por exemplo, que se escondem atrás da voz do narrador inserido no texto); e o intradiegético, constituído pelos elementos internos do relato, como a voz que narra, os personagens, a trama, o tempo, o espaço e a focalização.⁶⁸ Tais níveis se distinguem pelo lugar que o narrador ocupa na história narrada. O âmbito extradiegético constrói o mundo externo do relato. O âmbito intradiegético refere-se à voz narrativa, quando o narrador se coloca como um personagem dentro da história.

⁶⁵ CORREIA, A hospitalidade na construção da identidade cristã, p. 232.

⁶⁶ WRIGHT, *The New Testament and the People of God*, p. 218.

⁶⁷ BALAGUER, Teología narrativa, p. 699.

⁶⁸ GENETTE, *Narrative discourse*, p. 229; ZAPPELLA, *Manuale di analisi narrativa biblica*, p. 29.

No âmbito extradiegético, o narrador constrói a narrativa, mas permanece como uma entidade estranha ao universo contado, e não representa nenhum personagem na história.⁶⁹ Um exemplo é o que fazem os evangelistas, que colocam Jesus como o narrador de parábolas e discursos; ele figura o narrador de segundo plano, pois o evangelista é o narrador de primeiro grau, isto é, permanecendo no âmbito extradiegético.⁷⁰ Dentro de uma história, os diferentes níveis do relato têm a função de ordenar a διήγησις (“narrativa”).⁷¹ Além dos níveis intradiegético e extradiegético, há ainda o âmbito metadiegético, que ocorre quando um personagem do âmbito intradiegético assume o papel de narrador como testemunha da história.

A tarefa hermenêutica considera todos esses elementos em seu conjunto, pois fazem parte das estratégias narrativas do autor sagrado, que coloca todos esses componentes a serviço da mensagem teológica do texto:

Narrar é a estrutura basilar da comunicação e o denominador comum das diversas formas literárias. É também da narração que depende a transformação da vida e da história humana. Se o sagrado só se pode captar de forma narrativa, intui-se facilmente o papel decisivo das narrativas no processo da comunicação da fé.⁷²

O mundo do relato por meio da narratividade constrói cenários como pano de fundo, introduz a voz do narrador, que pode ser um personagem explícito ou implícito, insere personagens secundários e protagonista que formam o primeiro plano de uma trama com o intento de chamar a atenção do leitor. Explora metáforas, desenvolve contrastes, elabora paradoxos.⁷³ O autor do Apocalipse, por exemplo, descreve suas visões de forma que leva seu leitor a partilhar do maravilhoso espetáculo que é contemplar o trono grandioso de Deus.⁷⁴ A organização precisa da narrativa tem como objetivo um desígnio teológico bem preciso: entrar em contato com o Deus transcendente. As narrativas bíblicas, antes de serem um texto escrito, foram uma profunda experiência de fé. Frequentemente o narrador bíblico oculta-se atrás das palavras, colocando-se como servidor dos fatos que narra:

Há nestes livros bíblicos um tratamento sofisticado das ferramentas narrativas, a começar pelo estatuto do narrador. Em um relato histórico estrito,

⁶⁹ GARCÍA LANDA, *Acción, relato, discurso*, p. 301.

⁷⁰ MARGUERAT; BOURQUIN, *Para ler as narrativas bíblicas*, p. 40.

⁷¹ Os termos *diegese* e *mimese* são usados por Platão no livro III da República (392-394 a.C.); quando diz que o narrador dos épicos homéricos fala com sua própria voz, ele emprega o termo *diegese*; se os personagens falam, ele utiliza o vocábulo *mimese* (FLUDERNIK, *An introduction to narratology*, p. 151). A *diegese* refere-se à dimensão ficcional da ordem lógico-temporal de um relato (GENETTE, *Discurso da narrativa*, p. 15).

⁷² CORREIA, A hospitalidade na construção da identidade cristã, p. 238.

⁷³ RESSEGUIE, *Narrative criticism of the New Testament*, p. 88.

⁷⁴ MARGUERAT; BOURQUIN, *Para ler as narrativas bíblicas*, p. 48.

em princípio, o narrador coincide com o autor, e o ponto de vista que ele adota é externo. O narrador bíblico, porém, não se confunde com os autores e redatores sucessivos do texto. E mais: dispõe da faculdade de onisciência, que lhe permite variar a focalização do seu relato e penetrar o interior dos personagens, sondando o subsolo da alma. Inacessível ao historiador é também a recomposição que ele faz do tempo, com avanços, sobreposições e recuos. O relato histórico é constituído preferencialmente por sumários. O relato bíblico por cenas.⁷⁵

A análise literária narrativa, ao situar-se no eixo da comunicação, interroga como é que autor transmite ao seu interlocutor sua mensagem.⁷⁶ Desse modo, aplicada à exegese, está centrada no texto e orienta-se para o leitor, mantendo-se sempre atenta às estratégias que o narrador exerce sobre seu destinatário e o efeito que o conduzirá a sua entrada no mundo do texto. Ao colocar-se no âmbito das leituras pragmáticas, emprega instrumentos adequados para descobrir o efeito da narrativa nos leitores e como o texto os faz cooperar no deciframento de seu sentido.⁷⁷

2.2 Dispositivos ou ferramentas da narrativa

Um texto narrativo não se diferencia de um descritivo ou do discurso retórico apenas porque conta uma história, mas porque apresenta uma série de elementos que são essenciais em uma narração; certos elementos são constitutivos da narratividade, tais como: narrador, narratário, enredo, personagens, caracterização, focalização, tempo e espaço.⁷⁸ A ordem da enumeração desses dispositivos relevantes no desenvolvimento do relato não estabelece aqui uma hierarquia de valor. Todas essas ferramentas são igualmente importantes na articulação do relato.

A análise literária narrativa considera o valor semântico de todos os elementos que compõem o pano de fundo no qual se constrói o relato bíblico, e os eventos narrativos estão a serviço da teologia do texto. A sua fórmula introdutória leva o leitor a se interrogar: as configurações são simbólicas ou fatos ocorridos no passado de Israel? A leitura narrativa do texto considera importante o lugar onde os eventos ocorrem: se é na montanha, no deserto, à beira do mar, no telhado da casa, em uma sinagoga, no Templo, e assim por diante. Todos esses detalhes são configurações importantes para uma interpretação narrativa.

⁷⁵ TOLentino DE MENDONÇA, *A construção de Jesus*, p. 16.

⁷⁶ ZAPPELLA, *Manuale di analisi narrativa biblica*, p. 25.

⁷⁷ MARGUERAT; BOURQUIN, *Para ler as narrativas bíblicas*, p. 18.

⁷⁸ ZAPPELLA, *Manuale di analisi narrativa biblica*, p. 12.

2.3 Narrador

Os dois elementos essenciais de um relato são o enredo e o narrador. Toda narrativa origina-se de um narrador, que dá vida a uma trama ou história dirigida a um receptor. Ele é uma instância sempre presente no relato, e sua função é contar a história do começo ao fim. Na literatura clássica, ele é revestido de uma autoridade onisciente, isto é, tem as informações completas de tudo aquilo que narra; sabe tudo e normalmente, aos poucos, revela ao seu leitor todos os segredos que só ele conhece, até mesmo o pensamento dos personagens.⁷⁹ Dentre as diversas funções que o narrador exerce no interior da trama, três são essenciais: apresentar os personagens, selecionar ou silenciar as informações, conduzir e implicar o leitor.

O ato de narrar é formado por três elementos constitutivos: a voz narrativa, o tempo da narração e a focalização. Essas categorias exercem a função de articular as relações entre o narrador e a história no interior de uma narrativa. O narrador é a figura que gere os personagens e tece o enredo. É um recurso criado pelo autor que é parte integral da obra, constituindo-se em um de seus componentes estruturais mais importantes.⁸⁰ Ele discerne e comunica os diversos tipos de emoções, como amor, ódio, medo, perplexidade, alegria, consolo etc.⁸¹

Dentro de uma narrativa ficcional ou de uma história real que se conta, é o escritor que define o tipo de narrador que irá engendrar o relato. Portanto, o narrador é aquela entidade que enuncia o discurso e protagoniza a comunicação narrativa. Sobre ele o autor pode projetar uma postura ética, cultural, ideológica ou religiosa.⁸² Como elemento organizador do relato, ele pode ter diversas funções; é sua voz que fornece todas as informações da história, dos personagens, do ambiente. A análise literária narrativa distingue três tipos de narrador. Como agente integrado ao texto, responsável pela narração dos acontecimentos que compõem o relato, ele pode ser autodiegético, homodiegético e heterodiegético.⁸³

- a) *Narrador autodiegético*: quando a voz que conta a história está presente no texto como um personagem em ação, seja como o protagonista principal que relata sua experiência pessoal, seja como o herói que conta a história, seja como uma testemunha de um acontecido; denomina-se autodiegético.⁸⁴ É comum que este tipo de narrador narre os

⁷⁹ SKA, *I nostri padri ci hanno raccontato*, p. 76.

⁸⁰ BAR-EFRAT, *El arte de la narrativa en la Biblia*, p. 15.

⁸¹ *Ibidem*, p. 94.

⁸² O escritor é o ser humano real que produz a narrativa, enquanto o narrador só existe no texto (REUTER, *A análise da narrativa*, p. 19).

⁸³ REALES; CONFORTIN, *Introdução aos estudos da narrativa*, p. 81.

⁸⁴ A distinção dos três tipos de narrador é apresentada por Gérard Genette em sua obra *Discurso da narrativa* (GENETTE, *Discurso da narrativa*, p. 184).

acontecimentos em um tempo posterior àquele em que os fatos aconteceram. Dessa forma, o passado da história não coincide com o presente da narração, mantendo certa distância temporal entre os fatos acontecidos e o momento da enunciação.⁸⁵

- b) *Narrador homodiegético*: este tipo de narrador relata os fatos que ele mesmo vivenciou, mas apenas como um personagem periférico ou figurante, não atuando como protagonista central. É de sua própria experiência que ele retira as informações para contar a história. Por ser apenas um personagem secundário, ele tem informações muito restritas sobre a história narrada. Ele se expressa normalmente na primeira pessoa do singular, atuando como testemunha dos fatos acontecidos.
- c) *Narrador heterodiegético*: quando o narrador permanece externo ou ausente da história que conta, emite comentários, interfere naquilo que narra e não se confunde com o autor, denomina-se heterodiegético.⁸⁶ Frequentemente este tipo de narrador se expressa na terceira pessoa; é onisciente⁸⁷ no sentido de que detém o conhecimento de todos os fatos que descreve, conhece os sentimentos, emoções e até o pensamento dos personagens.

De um modo geral, nas narrativas bíblicas, o narrador raramente assume o papel principal. Quase sempre permanece anônimo e onisciente. Ele sabe tudo sobre a história que conta e conhece os pensamentos mais íntimos dos personagens, mas se mantém a uma posição reservada, limitando-se a fornecer ao leitor os elementos essenciais para entender a história, colocando-se a serviço da mensagem divina.⁸⁸ Assim, revela-se de modo implícito. O narrador do livro do Apocalipse, por exemplo, participa da história como testemunha, por isso fala na primeira pessoa do singular para descrever as visões que lhe são reveladas: “Depois disso, tive uma visão: havia uma porta aberta no céu” (Ap 4,1); “Vi então um anjo poderoso” (Ap 5,2). Sua participação no relato lhe dá autoridade e conhecimento dos eventos que narra.⁸⁹ Segundo a classificação da narratologia apresentada anteriormente, João assume as características de narrador homodiegético-testemunha, quando descreve o que vê e ouve em suas visões. Mas às vezes ele também exerce a função de personagem secundário, partilhando sua experiência

⁸⁵ REALES; CONFORTIN, *Introdução aos estudos da narrativa*, p. 83.

⁸⁶ POWELL, *What is narrative criticism?*, p. 40; MARGUERAT; BOURQUIN, *Para ler as narrativas bíblicas*, p. 40.

⁸⁷ O termo “narrador onisciente” provém de Percy Lubbock, crítico literário (1879-1965), referindo-se à estratégia literária que o autor real projeta na voz que relata a história (SKA, *I nostri padri ci hanno raccontato*, p. 77).

⁸⁸ ZAPPELLA, *Manuale di analisi narrativa biblica*, p. 12.

⁸⁹ RESSEGUIE, *Narrative criticism of the New Testament*, p. 168.

mística, ocupando um lugar secundário na história narrada, como o vidente de Patmos que se sente chamado a narrar tudo o que lhe foi revelado por Jesus Cristo (Ap 1,1-2).⁹⁰

2.4 Narratário

Em qualquer relato, independentemente de sua natureza, isto é, seja oral seja escrita, real ou fictícia, é sempre necessário considerar a presença de uma instância narradora e de uma instância narratária.⁹¹ Enquanto a instância narradora tem a função geradora e, portanto, se expressa por meio dos elementos significativos da história, a instância narratária se manifesta por meio de sua relação com o narrador. É no próprio texto que se encontram as características dessas duas entidades: a que emite a mensagem (narrador) e a que recebe (narratário). Assim como as diversas categorias de narradores inseridas em um texto são um elemento que pode mudar a perspectiva de um relato, igualmente a identidade de seu destinatário ou interlocutor permite compreender a quem a mensagem é dirigida.⁹² Aplicando ao texto bíblico, o narratário representa com quem o autor sagrado estabelece seu diálogo. O receptor da mensagem da voz que narra é uma entidade intratextual, que atua no relato como alguém que dialoga com o narrador.⁹³ Este pode se apresentar como um personagem ou apenas uma voz, cuja função é constituir um elo entre a entidade que conta a história e o leitor.

A situação do narratário é paralela à do narrador; vai desde um indivíduo totalmente caracterizado como personagem, para uma entidade oculta no texto. De algum modo, todo relato implica um ouvinte ou um leitor, da mesma maneira que pressupõe alguém que emita uma mensagem. Contudo, enquanto o narrador está sempre presente na narração, o narratário nem sempre é explicitamente mencionado. Essas duas entidades são produtos do processo de construção narrativo.

O narrador pode se servir desta entidade fictícia para dialogar. No livro do Apocalipse, um bom exemplo é o diálogo de João com os anjos, com a voz vinda do céu e com outras entidades. No prólogo do Evangelho segundo Lucas, o evangelista (autor implícito) se expressa

⁹⁰ BARR, Narrative technique in the Book of Revelation, p. 389.

⁹¹ O termo “narratário” foi cunhado por Prince para designar a entidade fictícia a quem o narrador dirige sua mensagem (PRINCE, On readers and listeners in narratives, p. 119).

⁹² PRÓSPERS RIBES, La presencia del narratario en el relato audiovisual, p. 477.

⁹³ O narratário pode ser intradieético, quando é uma voz que dialoga com o narrador e ao mesmo tempo é também um personagem, como os discípulos de Jesus em muitos relatos parabólicos; extradieético é aquele que permanece externo ao relato, como Teófilo na obra lucana (ALLETI; GILBERT; SKA; VULPILLIÈRES, *Lessico ragionato dell'esegesi biblica*, p. 78).

como um narrador heterodiegético ausente que dialoga com a figura oculta de Teófilo (Lc 1,1-4); ambos não assumem o papel de personagens nos capítulos subsequentes.⁹⁴

O narratário implícito no livro do Apocalipse é a audiência que o autor insere no texto. O autor assume que os ouvintes entendem e respondem às narrativas de suas visões, à medida que tomam conhecimento da mensagem revelada por Jesus Cristo a seu servo João.⁹⁵ No desenvolver de seu relato, ele concede o privilégio à sua audiência de ouvir o personagem central de toda a história: a voz de Deus que se dirige aos ouvintes (Ap 1,8; 21,2-7; 22,16).

2.5 Enredo

O conceito de “enredo” da teoria narrativa, também chamado de trama ou intriga, engloba um conjunto de fatos, a sequência dos vários eventos que se desenvolvem dentro de uma história. Sua função dentro da narrativa é articular os vários acontecimentos, estimulando o leitor e envolvendo-o emocionalmente no mundo do relato.⁹⁶ Portanto, a articulação do texto (trama) não acontece de forma arbitrária; pelo contrário, sistematiza os acontecimentos dentro de um plano, no qual a sucessão dos fatos organiza a história em uma progressão contínua do início ao fim. Os acontecimentos articulam-se em uma sequência temporal e segundo uma correspondência lógica, geralmente de causa e efeito ou paralelismo e contraste.⁹⁷ Dessa forma, os acontecimentos narrados adquirem um significado através do lugar que cada um ocupa e da função que desempenha na trama:

Com efeito, todo processo de configuração textual é necessariamente uma operação hermenêutica, explicitada através da intriga, pelo seu caráter integrador e mediador sob três aspectos: a) transforma uma sucessão de acontecimentos em uma configuração da ação humana; b) dá uma lógica à dispersão do texto a partir das condições de referência, tais como: contexto de enunciação, conhecimento compartilhado, conteúdo temático; e c) aproxima em dimensões variáveis a experiência do tempo e seus marcadores como forma de manter o entendimento da lógica da narrativa.⁹⁸

Na filosofia clássica grega, Aristóteles, na análise das espécies de enredo, já afirmava que toda trama, que ele denominava tragédia, se desenvolve a partir de uma complexidade maior ou menor dos acontecimentos; o elemento transformador no interno da história é a

⁹⁴ SKA, *I nostri padri ci hanno raccontato*, p. 72.

⁹⁵ HERA, An audience-oriented approach to Revelation 21:5-8, p. 105.

⁹⁶ ZAPPELLA, *Manuale di analisi narrativa biblica*, p. 50.

⁹⁷ BAR-EFRAT, *El arte de la narrativa en la Biblia*, p. 117.

⁹⁸ CARNEIRO, *Hermenêutica da narrativa de ficção*, p. 98.

peripécia.⁹⁹ Segundo ele, o enredo segue divisões formais, tais como: prólogo, episódios, eventualidades, clímax e solução.¹⁰⁰ Desse modo, pode-se dizer que a trama é tecida a partir do entrelaçamento destes vários componentes do relato e está organizada, basicamente, em cinco etapas fundamentais:¹⁰¹

- a) *Exposição ou situação inicial*: nesta fase o autor real fornece ao leitor as informações indispensáveis para compreender o que será narrado e para ser capaz de estabelecer as relações com eventos que precedem o início da narrativa e com todas as ações, que se desenvolverão dentro do tempo e do espaço; informações sobre os personagens, cenário, narrador e demais componentes que irão fazer parte da história.
- b) *Complicação ou questão incitante*: constitui o momento ou situação que coloca as ações em movimento e desencadeia a tensão dramática.
- c) *A ação transformadora*: é o ponto que marca o momento da virada da história, ou seja, a atuação oportuna e/ou progressiva que faz com que a realidade inicial, normalmente negativa, passe para uma situação final positiva.
- d) *Solução ou desenlace da complicação*: é o ponto de reverso que muda a direção da história; inicia-se uma nova etapa que se caracteriza pelo oposto da complicação. É o momento em que a tensão dramática cessa, demonstrando o resultado da ação transformadora que inverte a realidade inicial.
- e) *Situação final*: a trama episódica chega ao restabelecimento ou resolução dos problemas apresentados na situação inicial, normalmente apresentando o elemento-surpresa protagonizado pelos personagens que atuam no relato.

A estruturação do enredo ou trama pode apresentar diversos modelos; a narrativa pode ser em forma de episódios, composta de macrorrelatos, como por exemplo os relatos dos Patriarcas no Antigo Testamento, e também pode ser mais global, como os quatro Evangelhos, nos quais cada episódio ou cena tem uma ligação com o todo.¹⁰² Quanto à sua natureza e finalidade, o enredo pode ser de resolução: neste, a ação transformadora conduz a uma resolução de uma crise concreta; de revelação: é o tipo de trama que consiste em um processo

⁹⁹ Aristóteles define enredo não como os incidentes da história, mas como a relação entre os incidentes, a causalidade e a lógica do arranjo dos incidentes. Ao dizer que toda história deveria ter um começo, meio e fim, ele se referia às tramas do gênero narrativo das tragédias gregas (ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco e Poética*, p. 21).

¹⁰⁰ ZAPPELLA, *Manuale di analisi narrativa biblica*, p. 51; ECO, *Lector in fabula*, p. 153.

¹⁰¹ REUTER, *A análise da narrativa*, p. 38.

¹⁰² ZAPPELLA, *Manuale di analisi narrativa biblica*, p. 52.

de revelação dos personagens, isto é, com um aumento de consciência, passando da ignorância para o saber.¹⁰³ Visto que o narrador sempre adota um determinado tipo de enredo, cujo objetivo é suscitar um efeito em seu leitor, nos relatos bíblicos os autores sagrados frequentemente colocam a trama a serviço da revelação:

Caso clássico: a narrativa de milagre começa por um estado de enfermidade e termina com um ser curado. A ação em torno da qual gira a narrativa pode, então, ser chamada de ação transformadora, na medida em que transforma um estado inicial perturbado em um estado final pacificado. Nessa perspectiva, toda narrativa se define pela presença de duas balizas narrativas (situação inicial e situação final), entre as quais se estabelece uma relação de transformação. A transformação faz o sujeito passar de um estado para outro, mas essa passagem deve ser desencadeada (nó) e efetua-se o desenlace.¹⁰⁴

Entre os diversos gêneros literários presentes na Sagrada Escritura, as narrativas são projetadas como mediação de comunicação entre um Deus que se revela e o ser humano que escuta. Carregam em si a força de estabelecer um diálogo com o leitor e suscitar nos discípulos ações transformadoras, assim como ocorre no mundo do relato. A Bíblia, ao narrar problemas que afligem os seres humanos, como a dor, o mal, a injustiça, entre outros, propõe em suas estratégias comunicativas implicar o leitor, de forma que este encontre saídas ao se identificar com diversos personagens que agem segundo a proposta divina de solidariedade, amor ao próximo e misericórdia.¹⁰⁵

As tramas das narrativas bíblicas são compostas com uma profunda consciência histórica de que Deus conduz o destino de seu povo. Como o protagonista da história é o Senhor, a sequência das cenas bíblicas pode com frequência apresentar enredos com revés incomum em outros tipos de relatos; na sequência das cenas, na Bíblia reis podem ser destronados por pequenos grupos de pobres subjugados, pobre este que é acolhido no seio de Abraão enquanto o rico vai para o Hades, o fraco e pequeno vence o gigante, isto porque é Deus quem conduz o destino de seus escolhidos:

Num relato histórico estrito, em princípio, o narrador coincide com o autor, e o ponto de vista que ele adota é externo. O narrador bíblico, porém, não se confunde com os autores e redatores sucessivos do texto. E mais: dispõe da faculdade de onisciência, que lhe permite variar a focalização do seu relato e penetrar o interior dos personagens, sondando o subsolo da alma. Inacessível ao historiador é também a recomposição que ele faz do tempo, com avanços,

¹⁰³ SKA, *I nostri padri ci hanno raccontato*, p. 59.

¹⁰⁴ MARGUERAT; BOURQUIN, *Para ler as narrativas bíblicas*, p. 58.

¹⁰⁵ SICILIANI BARRAZA, *Narratividad, cristología y comunicación de la fe*, p. 120.

sobreposições e recuos. O relato histórico é constituído preferencialmente por sumários. O relato bíblico por cenas.¹⁰⁶

O enredo do livro do Apocalipse é construído a partir de três unidades temáticas e dramáticas: uma figura celeste ordena que João escreva uma carta a cada uma das sete igrejas. Em seguida, ele é tomado pelo Espírito para uma viagem celeste; dos céus, ele contempla o trono de Deus como testemunha de um grande culto ao Cordeiro.¹⁰⁷ Por fim, vislumbra a batalha entre o bem e o mal por uma viagem que se inicia na terra e se direciona para o além.¹⁰⁸ Os eventos que se sucedem nessa viagem envolvem o reconhecimento ou descobertas de grande importância para a audiência. E nesta narrativa João relata sua experiência mística em Patmos; descreve o que viu e ouviu quando ascendeu aos céus, e descreve o conflito cósmico entre as forças do bem e do mal. Trata-se, portanto, de uma narrativa complexa, na qual João é como narrador, mas em alguns episódios ele também se torna personagem da história que conta.¹⁰⁹

No livro do Apocalipse, evidencia-se o caráter narrativo-literário; sua estrutura literária se organiza em torno de um conflito de enredo central entre o bem e o mal, Deus e Satanás, anjos e demônios. Jesus Cristo é caracterizado com diversos títulos que o colocam como o protagonista vitorioso da ação. Contra ele estão forças organizadas do mal e do caos. A estratégia narrativa indica o sentido de progressão e clímax na construção da história, com a conquista do mal ocorrendo em etapas incrementais, até que o mal seja finalmente eliminado.¹¹⁰

Desde seu início, do autor do livro do Apocalipse os ouvintes ouvem João introduzir vários personagens que compõem seu relato. Ele mesmo se apresenta como um servo que dá testemunho aos servos de Jesus Cristo (Ap 1,1). À medida que o relato avança, ele insere também outros personagens: as sete igrejas, aquele que é semelhante ao Filho do Homem, anjos e o Espírito diante do trono (Ap 1,4). Acima de todos esses personagens, a audiência que João tem diante de si ocupa um lugar privilegiado para ouvir o personagem central, Deus, que doretamente fala aos ouvintes. Ele se apresenta como “o Alfa e o Ômega, Aquele que é, que era e que há de vir, o Todo-Poderoso” (Ap 1,8). Essa introdução confirma a soberania de Deus sobre todos os demais seres que irão tomar parte da narrativa. Os ouvintes, portanto, têm a

¹⁰⁶ TOLENTINO DE MENDONÇA, *A leitura infinita*, p. 16.

¹⁰⁷ No livro do Apocalipse, Jesus Cristo é caracterizado de diversos modos e títulos; o Cordeiro imolado que está de pé aparece em diversos textos (Ap 5,1-14; 6,1-17; 7,9; 18,13; 22,5 (KOESTER, *Revelation and the end of all things*, p. 88).

¹⁰⁸ ESTES, *The last chapter of Revelation?*, p. 106.

¹⁰⁹ BARR, *Narrative technique in the Book of Revelation*, p. 376.

¹¹⁰ RYKEN, *Revelation*, p. 458.

certeza de que o “trono”, diante do qual os anjos e os espíritos estão presentes, é o trono do Todo-Poderoso, o trono de Deus, que ocupará um lugar central no livro.¹¹¹

A estratégia narrativa do livro do Apocalipse faz de várias visões um verdadeiro espetáculo dramático.¹¹² O conjunto de visões e interlúdios, basicamente, constitui-se de três unidades temáticas e dramáticas separadas no enredo tecido pelo autor: na primeira surge uma figura celeste que ordena a João escrever as cartas às sete igrejas, ditando-lhe as mensagens; na segunda, João viaja em espírito para a sala do trono celestial, onde testemunha a liturgia celestial; na terceira, João contempla o templo celeste e testemunha a guerra santa entre o bem e o mal. Não obstante, João foi capaz de dar uma unidade narrativa em seu enredo, entrelaçando todos os eventos dessas três grandes unidades de sua obra.¹¹³

2.6 Tempo

A temporalidade é um elemento essencial de qualquer história, pois todo relato se desenvolve a partir de uma sucessão de ações ligadas ao tempo.¹¹⁴ O mundo ficcional da diegese é resultado de um jogo estabelecido entre o tempo da história narrada, que o leitor pode reconstruir graças às informações fornecidas pelo narrador, e o tempo da narração, que é o tempo que a história leva para dizer as coisas.¹¹⁵ A velocidade do tempo narrado e do tempo da narração não coincidem. Retornar ao passado, fazer memória, por exemplo, pode mudar a amplitude de um episódio, passando de uma cena para um resumo ou síntese de muitas ações:

A distância temporal, espacial, psíquica etc. que existe entre os fatos acontecidos e os fatos narrados no presente da enunciação potencializam a fundamental importância da instância produtiva de um discurso, pois essa instância na qual se “funda” a narrativa, que começamos a entender agora, não poderá ser compreendida como a representação de fatos e sim como a criação de um universo ficcional que responde, em primeiro lugar, ao modo de articulação do discurso.¹¹⁶

Construída sob um fluxo temporal, a narrativa transcende o tempo, mas não pode prescindir-lo. Nesse sentido, a narratologia distingue duas dimensões temporais: o tempo da história e o tempo do discurso.¹¹⁷ O tempo da história refere-se à sucessão cronológica dos

¹¹¹ HERA, An audience-oriented approach to Revelation 21:5-8, p. 102.

¹¹² MARGUERAT; BOURQUIN, *Para ler as narrativas bíblicas*, p. 48.

¹¹³ BARR, Narrative technique in the Book of Revelation, p. 382.

¹¹⁴ A narrativa não pode existir sem o tempo (BAR-EFRAT, *El arte de la narrativa en la Biblia*, p. 141).

¹¹⁵ A teoria narrativa genetiana considera que na sequência temporal dos eventos narrados existe o tempo da história contada e o tempo da narrativa em si mesma (GENETTE, *Discurso da narrativa*, p. 31).

¹¹⁶ REALES; CONFORTIN, *Introdução aos estudos da narrativa*, p. 74.

¹¹⁷ FLUDERNIK, *An introduction to narratology*, p. 32.

acontecimentos. É o tempo objetivo, contínuo, ordenado, com passado, presente e futuro; segue como a linha do tempo, que abarca a existência humana.¹¹⁸ O tempo do discurso, por sua vez, é o tempo linear e sucessivo para materializar o tempo do relato histórico. É o tempo imprimido pelo narrador, que pode seguir uma ordem cronológica ou não. Quanto à ordem, a narrativa nem sempre apresenta os fatos ou eventos em uma sucessão cronológica, pois o tempo tem um valor semântico na história.¹¹⁹

O tempo do discurso narrativo, segundo a teoria genetiana, é imprimido pelo narrador, que pode seguir uma ordem cronológica dos fatos que nem sempre é linear e sucessiva, ou recorrer a anacronias, que determinam uma nova ordem temporal e interferem diretamente na trama da narrativa.¹²⁰ A composição textual pode fazer uso de prolepses, quando o narrador antecipa os acontecimentos ou informações ao seu interlocutor, ou recorrer ao uso de analepses, fazendo retrospectivas para resumir ou fazer memória de eventos passados.¹²¹ Antecipar ou adiar um fato, fazer retrospectivas ou respeitar a ordem cronológica dos fatos é uma escolha ditada pela estratégia narrativa, como um elemento-chave que tem por objetivo proporcionar a participação do leitor no mundo do relato.

Uma vez que a narrativa é revelada ao leitor gradativamente, como gênero literário, requer um tempo interno, pois os personagens e os incidentes existem e atuam dentro de um tempo. Todas as mudanças que ocorrem no decorrer da narração, bem como o que permanece estático, existem dentro do tempo. Essa dupla ligação com o tempo tem implicações significativas na semântica.¹²² Dessa forma, a articulação temporal que se dá no plano do discurso não é arbitrária, mas funcional, moldada pelo autor, em coordenação com todos os outros elementos diegéticos, em vista de assegurar o sentido à narrativa, expressar um sistema de valores, manter o foco dramático e orientar e captar a atenção dos interlocutores.¹²³ O narrador ainda pode utilizar outros signos temporais, como pausas, silêncio, elipses (omissão de intervalos temporais), sumários (que resumem a história e a extensão para alongar o tempo do discurso).

Nas narrativas bíblicas, Deus se revela no χρόνος (“tempo cronológico”), mas também no καιρός (“tempo da graça”), no qual os eventos têm um sentido eminentemente teológico. A

¹¹⁸ BAR-EFRAT, *El arte de la narrativa en la Biblia*, p. 73.

¹¹⁹ *Ibidem*, p. 180.

¹²⁰ Denomina-se anacronia o desacordo entre a ordem do tempo do relato e a ordem na qual os acontecimentos realmente se sucedem (ALLETI; GILBERT; SKA; VULPILLIÈRES, *Lessico ragionato dell'esegesi biblica*, p. 72).

¹²¹ ZAPPELLA, *Manuale di analisi narrativa biblica*, p. 15.

¹²² RESSEGUIE, *Narrative criticism of the New Testament*, p. 141.

¹²³ ALLETI; GILBERT; SKA; VULPILLIÈRES, *Lessico ragionato dell'esegesi biblica*, p. 84; RICOEUR, *Tempo e narrativa*, I, p. 126.

Sagrada Escritura se abre e se fecha apresentando um Deus que se manifesta no tempo: “No princípio, Deus criou o céu e a terra” (Gn 1,1); “Eis que venho em breve” (Ap 22,20). Na tradução da LXX, a palavra καιρός tem um sentido ético, que expressa o tempo decisivo em que Deus atua na história.¹²⁴ O termo καιρός indica o momento decisivo da intervenção divina. Etimologicamente, a palavra χρόνος indica um tempo específico, está relacionado com a duração de uma ação, e nele se projetam o passado, o presente e o futuro; pode indicar a cronologia do tempo de uma vida.¹²⁵

As expressões temporais na Sagrada Escritura nem sempre denotam a sucessão linear e cronológica da história. Tais expressões servem como ponto de partida para estruturar as narrativas.¹²⁶ No relato de sua primeira visão no livro do Apocalipse, João apresenta uma concepção de finitude de tempo como iminente (ἐν τάχει).¹²⁷ Assim como a revelação que Jesus faz a João e a seus servos se realizará em breve, também aqueles que guardam as palavras de sua profecia serão abençoados porque o tempo está próximo (Ap 1,3). O Senhor é apresentado também dentro de uma perspectiva eterna: Ele é “Aquele que era, Aquele que é e Aquele que vem” (Ap 4,8). Um dia pode ser como mil anos, e mil anos como um dia. Aquele que está sentado no trono é eterno; desse modo, o passado, o presente e o futuro coexistem. O poder de Deus rompe com a estabilidade da ordem cronológica dos fatos. Os eventos terrenos e celestes se entrelaçam na Nova Jerusalém, que desce dos céus (Ap 6,17; 7,1-17). As ações se iniciam na terra, mas têm uma resposta vinda do céu; contudo, a chegada de Deus e o fim dos tempos são uma realidade iminente, imprimindo um senso de urgência no desenvolver-se dos fatos.

A perspectiva temporal da visão inaugural de João é de que o fim é iminente. A introdução: “A revelação de Jesus Cristo, que Deus concedeu ao seus servos acerca das coisas que irão acontecer muito em breve” (Ap 1,1), e a conclusão do livro: “Disse-me então: ‘Estas palavras são fiéis e verdadeiras, pois o Senhor Deus, que inspira os profetas, enviou o seu Anjo para mostrar aos seus servos o que deve acontecer muito em breve’” (Ap 22,6); “Veja, venho em breve” (Ap 22,7.12); “Aquele que atesta estas coisas diz: ‘Sim, venho muito em breve’” (Ap 22,20), são marcas temporais de que o tempo está próximo (Ap 22,10). A iminência do fim imprime ao livro um senso de urgência: a mensagem de João é relevante porque o tempo escatológico está próximo.¹²⁸

A realização imediata dos eventos abrange o passado, o presente e o futuro. As visões descritas por João igualmente se referem a uma interpretação do passado, do presente,

¹²⁴ DELLING, καιρός, p. 1363-1383.

¹²⁵ DELLING, χρόνος, p. 1091-1104.

¹²⁶ BARR, Narrative technique in the Book of Revelation, p. 393.

¹²⁷ RESSEGUIE, *Revelation unsealed*, p. 45.

¹²⁸ *Ibidem*, p. 45.

antecipando o futuro. Por isso se torna difícil distinguir os eventos do futuro e do passado. Contudo, a vitória do Cordeiro coloca em movimento uma nova etapa da história. De certa forma, o leitor situa-se entre o final do tempo presente e o início de uma nova era. Essa história teológica está ligada pela moldura temporal das ações de Deus no passado, no presente e no futuro.

As ações de Deus descritas no passado podem ser identificadas em três períodos: os atos durante ou antes da criação do mundo, os atos do Jesus histórico e os atos depois da ressurreição.¹²⁹ Apenas alguns versículos se referem à atividade passada de Deus: Ele é “Aquele que era” (Ap 1,4.17; 16,5; 22,13), o “Alfa” (Ap 1,8; 21,6; 22,13), “o primeiro” (Ap 1,17; 2,8), o “princípio” (Ap 21,6; 22,13). A atividade de Jesus é indicada pelo “princípio da criação de Deus” (Ap 3,14). Ele foi morto (Ap 13,8), mas vive, é o “Cordeiro que está de pé” (Ap 5,6). No presente, Ele está sentado no trono celeste, de onde governa o mundo (Ap 1,5). As referências à atividade futura de Deus declaram que Ele virá em breve (Ap 1,7; 2,5.16.25; 3,11; 16,15; 22,7.20).

2.7 Espaço

O espaço ou cenário é considerado um elemento estruturante da narrativa, pois é onde os personagens realizam todas as ações que dão vida ao relato. A referência espacial pode assumir vários aspectos: constituir-se de lugares geográficos externos, cidades, campos, planícies, montanhas, casas, palácios, mas também pode referir-se a um ambiente socioeconômico, cultural, psicológico e cultural que integra uma história.¹³⁰ Todos esses elementos contribuem decisivamente para o sentido da narrativa:

O espaço em uma narrativa, quando entendido como o espaço social, é o lugar amplo onde coexistem tipos e figuras que ajudam a caracterizar uma ambiência social no sentido às vezes crítico dos vícios e deformações da sociedade representada na narrativa. Também pode ser entendido como o espaço ou ambiente psicológico onde o protagonista e/ou os personagens sofrem, são felizes, especulam, sonham ou vivenciam certos estados espirituais.¹³¹

A caracterização do espaço tem como função construir o pano de fundo nos seus diversos âmbitos (físico, social, psicológico, espiritual), em um conjunto de detalhes que contribuem para o desenvolvimento do enredo. Sua função pode ser de contextualização,

¹²⁹ BORING, *Revelation*, p. 126.

¹³⁰ REALES; CONFORTIN, *Introdução aos estudos da narrativa*, p. 48.

¹³¹ REUTER, *A análise da narrativa*, p. 161.

possibilitando ao leitor se inserir no cenário descrito, ou pode exercer um papel simbólico, no qual o narrador atribui sentimentos, seu ponto de vista, valores éticos, possibilitando ao leitor também uma interação com o cenário que lhe é proposto.¹³²

A construção do cenário nas narrativas bíblicas contribui para dar um significado profundo aos relatos, pois não se destina a entreter o leitor na contemplação da paisagem, mas a apontar direcionamentos. Atravessar rios, mares, colocar-se a caminho no deserto, dirigir-se ao Templo são referências espaciais para falar da manifestação divina. No Novo Testamento, o caminho é uma metáfora da caminhada espiritual, com um objetivo específico de tomar parte no discipulado de Jesus.¹³³ Os israelitas que deixaram o Egito, guiados por Deus, tornam-se uma comunidade de fiéis no deserto. No Evangelho segundo João, vários espaços arquitetônicos são simbólicos. O interior de um ambiente significa um lugar de proteção, enquanto o exterior pode ser ameaçador, como o aprisco e o jardim (Jo 10,1-18).¹³⁴

As informações topográficas que compõem os relatos bíblicos estão relacionadas com pontos de percepção da história. No livro do Apocalipse, os referenciais espaciais podem ser terrenos ou celestiais. A ilha de Patmos, na Ásia Menor, indica o cenário terrestre (Ap 1,9), bem como a localização das sete igrejas (Ap 2,1.12.18; 3,1). Com o arrebatamento de João no Espírito (Ap 4,2), o foco dos eventos muda para o espaço celeste, estável, contrastando com a instabilidade terrena. O trono de Deus situa-se no céu, onde não há conflito, enquanto na terra as forças opostas do bem e do mal estão em luta contínua.¹³⁵ Na corte celeste, constrói-se um espaço litúrgico no qual todos os seres louvam e adoram a Deus (Ap 4,1-11).

O espaço litúrgico ocupa um lugar de destaque no livro do Apocalipse. O prólogo é composto de tal forma que faz com que haja uma interação entre elementos do gênero epistolar e o ambiente litúrgico; apresenta uma bênção àqueles que observarem as palavras da profecia (Ap 1,1-3), uma doxologia (Ap 1,4-5), um clamor escatológico (Ap 1,7) e um hino (Ap 1,8). O epílogo é outro entrelaçamento de cunho epistolar e litúrgico; há uma bênção (Ap 22,7.14), uma exaltação escatológica repetitiva (Ap 22,7-20) e uma saudação final (Ap 22,1). Essa liturgia comunitária transporta o autor de sua realidade humana e terrestre para o espaço celeste, onde ele contempla um grande culto de adoração a Deus.¹³⁶

O trono é o objeto central da visão (Ap 4,2-3); todos os outros seres, como os vinte e quatro anciãos, estão ao seu redor (Ap 4,4) ou diante dele como os sete espíritos de Deus (Ap 4,5). Há uma aparente atenção a esses elementos por parte do autor, como uma estratégia

¹³² FLUDERNIK, *An introduction to narratology*, p. 42.

¹³³ RESSEGUIE, *Narrative criticism of the New Testament*, p. 99.

¹³⁴ STIBBE, *John as storyteller*, p. 103.

¹³⁵ JANG, *Narrative plot of the Apocalypse*, p. 384.

¹³⁶ VAN RENSBURG, *All the Apocalypse a stage*, p. 5.

narrativa com o objetivo de indiretamente mudar o foco para aquele que está sentado no trono (Ap 4,2). A teofania é descrita por meio das imagens de relâmpagos e trovões (Ap 4,5). O seres vivos (Ap 4,6-9) continuamente louvam a Deus e entoam um cântico, o qual é seguido por um ato litúrgico de prostração dos vinte e quatro anciãos (Ap 4,10), acompanhados por uma grande aclamação (Ap 4,11).¹³⁷ A liturgia celestial continua ao longo das visões de João com elementos de cenário variados com a presença dos anciãos, anjos, pessoas redimidas, o trono e outros. Além disso, os atos de adoração e elementos, como doxologias, prostrações, cantos, aclamações, declarações e hinos, reaparecem ao longo dos capítulos seguintes.¹³⁸

2.8 Personagens

Uma das categorias fundamentais da narrativa são os personagens. Eles são os protagonistas colocados em ação pelo narrador e, através de sua caracterização, dos seus dizeres e ações, interferem diretamente no plano da história, do discurso e da construção da narrativa. Em certas literaturas, nem sempre são figuras humanas; podem ser animais ou outras entidades não humanas. Os personagens são construções do autor, implícitos, criados para cumprir um determinado papel na história. Ele pode revelar os personagens, seja descrevendo-os ao seu leitor, seja mostrando quem eles são dentro da própria história.¹³⁹ Dessa forma, são o lugar preferencial de afirmação ideológica do autor.¹⁴⁰

Em termos literários, os personagens se distinguem pelos traços que lhe são atribuídos no relato; suas caracterizações¹⁴¹ são intrinsecamente relacionadas com os acontecimentos narrados, e eles se definem pelo relevo que têm na ação, adquirindo, assim, funções específicas no desenvolvimento da narrativa.¹⁴² Além disso, os personagens têm como função estabelecer um diálogo com o narrador ao assumir uma atitude perante as suas posições e ações. A caracterização deles interfere diretamente no plano da história, no discurso e na construção da narrativa.¹⁴³ De um modo geral, os traços dos personagens são delineados para produzir no leitor uma atitude de empatia, simpatia ou antipatia.

¹³⁷ THOMPSON, *The Book of Revelation*, p. 64.

¹³⁸ THOMAS, *Revelation 1–7*, p. 365.

¹³⁹ POWELL, *What is narrative criticism?*, p. 70.

¹⁴⁰ BAR-EFRAT, *El arte de la narrativa en la Biblia*, p. 59.

¹⁴¹ O conjunto de traços pelos quais é descrito um personagem do relato (aspecto físico, cultura, postura ética) constituem os elementos importantes na construção de sua caracterização (ALLETI; GILBERT; SKA; VULPILLIÈRES, *Lessico ragionato dell'esegesi biblica*, p. 73; PRINCE, *A dictionary of narratology*, p. 13).

¹⁴² CORREIA, A hospitalidade na construção da identidade cristã, p. 127.

¹⁴³ FLUDERNIK, *An introduction to narratology*, p. 44.

De acordo com a importância que o autor lhes atribui dentro do enredo, os personagens podem exercer um papel de protagonista, herói, anti-herói, personagem secundário, personagem plano, personagem redondo e personagem figurante. Entre os modos de representação dos personagens disponíveis ao narrador, o foco assume uma particular importância e pode apresentar vários graus de distância entre a narração e o leitor.¹⁴⁴

O personagem oferece ao leitor uma forma de vida possível, uma possibilidade de existência: concretiza uma das muitas vias que se abrem diante dele. Daí a atração que pode exercer sobre ele, na medida exatamente em que permite ao leitor viver, pelo imaginário, um destino semelhante ao seu.¹⁴⁵

Nos relatos bíblicos, os personagens, além de figurarem papéis arquétipos de outros tipos de literatura, frequentemente carregam também um mandado divino. Como arte narrativa, as narrativas bíblicas não se desenvolvem no vácuo. Contudo, associadas às técnicas literárias, apresentam uma concepção implícita de natureza humana monoteísta, embora a visão de monoteísmo seja diferente entre as várias fontes bíblicas.¹⁴⁶ A maneira mais comum de caracterizar um personagem na Bíblia é dar-lhe um nome, que em si já indica qual é a fonte de todas as suas qualidades; a mudança do nome, muitas vezes, significa uma possibilidade permanente de mudanças, revelando novos hábitos e até traços, como, por exemplo, Abrão e Sarai, que passam a se chamar Abraão e Sara (Gn 17,5.15).

No que se refere às estratégias literárias da narrativa na caracterização dos personagens, há dois importantes modos de apresentá-los: narrá-los ou apresentá-los de modo indireto por meio de uma descrição. Ao mostrar, o narrador revela traços por meio da fala dos personagens, ações, roupas, descrição física, postura, afeto, gênero e condição socioeconômica. O que os personagens dizem, o que vestem, o que fazem, como se relacionam com os outros, como aparecem revela traços definidores. O autor do livro do Apocalipse prefere, mais que contar, mostrar. Mas, como um excelente escritor, tudo o que ele mostra ele descreve.¹⁴⁷

João descreve certos personagens híbridos incomuns, que mesclam traços de seres humanos com seres estranhos que não se encontram na natureza, em vista de acentuar a natureza conflituosa e dividida da humanidade. Assim como a esfinge tem o rosto de um humano e o corpo de um leão, os híbridos de João combinam a Besta e o humano para enfatizar a natureza dividida e conflitante da humanidade. As figuras estranhas híbridas de João também esclarecem a natureza enganosa do mal, sua perversão do bem e sua inversão da ordem criada. Esses seres

¹⁴⁴ REALES; CONFORTIN, *Introdução aos estudos da narrativa*, p. 20.

¹⁴⁵ MARGUERAT; BOURQUIN, *Para ler as narrativas bíblicas*, p. 84.

¹⁴⁶ ALTER, *The art of biblical narrative*, p. 144.

¹⁴⁷ RESSEGUIE, *The Revelation of John*, p. 40.

com características indefinidas que não pertencem nem ao mundo animal nem ao humano, como a Besta, os gafanhotos do abismo (Ap 9,1-11), a Besta do mar (Ap 13,1-10) e a Besta da terra (Ap 13,11-17), representam o poder destrutivo do mal. Jesus é descrito como o Cordeiro, por meio do qual Deus restaura a ordem da nova criação.¹⁴⁸ À medida que o enredo avança, João vai introduzindo diferentes personagens, incluindo seres do Hades, da terra e dos céus.

2.9 Focalização

O foco da narração é um elemento central constitutivo do discurso narrativo, com a inserção de um personagem que reflete a visão ou perspectiva pela qual as informações serão apresentadas na composição do cenário para aqueles que estão de fora.¹⁴⁹ Colocado como sujeito da focalização, o personagem desempenha a função de filtro quantitativo e qualificativo que rege a representação narrativa. O ponto de vista, ou enfoque, diz respeito à condução do narrador, que constantemente está presente no texto, seja pelo modo com que apresenta os personagens e o cenário em que as cenas se desenvolvem, seja pelos diálogos entre personagens; enfim, todos os elementos presentes no mundo do relato são moldados segundo a ótica particular do autor:¹⁵⁰

A focalização designa a escolha de uma perspectiva pela qual a ação é percebida; é, por assim dizer, o canal escolhido pelo narrador para veicular a informação. Em política, o ponto de vista avaliador corresponderia à análise da situação, feita pelo governo, designando a focalização a escolha de um porta-voz para dá-la a conhecer.¹⁵¹

A visualização, rememoração ou transmissão das informações diegéticas e seus filtros emocionais, de ordem temporal, a transformação do espaço em cenário, a introdução e caracterização dos personagens podem assumir três configurações de focalização: interna, externa ou zero/onisciente.¹⁵²

A focalização interna ocorre quando o autor opta por transmitir as informações diegéticas através da perspectiva de um personagem ou de um grupo específico de personagem. Neste caso, o narrador associa o leitor à intimidade reflexiva do personagem, oferecendo informações restritas à intimidade dos protagonistas em foco.¹⁵³

¹⁴⁸ KOESTER, *Revelation and the end of all things*, p. 133.

¹⁴⁹ FLUDERNIK, *An introduction to narratology*, p. 153.

¹⁵⁰ BAR-EFRAT, *El arte de la narrativa en la Biblia*, p. 19.

¹⁵¹ MARGUERAT; BOURQUIN, *Para ler as narrativas bíblicas*, p. 87.

¹⁵² ALLETI; GILBERT; SKA; VULPILLIÈRES, *Lessico ragionato dell'esegesi biblica*, p. 76.

¹⁵³ PRINCE, *A dictionary of narratology*, p. 32.

Focalização externa dá-se quando os personagens e os eventos são descritos superficialmente, sob a perspectiva de um observador que olha de fora. Nesta perspectiva, o narrador comunica apenas o que todo espectador pode observar, oferecendo menos informações do que sabe o personagem. Muitas vezes, inserem-se no início do relato poucos detalhes de uma figura, e que será caracterizada em maiores detalhes ao longo da história.¹⁵⁴

A narrativa de focalização zero ou onisciente ocorre quando o narrador transmite informações que transcendem o quadro temporal e espacial da cena. Neste caso, ele tem um conhecimento dos fatos que os próprios personagens desconhecem. Esse nível de narração relaciona-se com duas questões: ao narrar uma história já concluída, o narrador está em uma posição temporal que ultrapassa o relato, por isso pode resumir ou expandir o tempo diegético e suprimir lapsos cronológicos; ou ele se encontra em uma posição subjetiva e, desse modo, pode selecionar os eventos a narrar, fazer juízos ou interpretar a história.¹⁵⁵

O fenômeno do foco da narração nos relatos bíblicos opera do início ao fim da narrativa e está sempre vinculado à onisciência do narrador. No Novo Testamento, os evangelistas são narradores oniscientes em terceira pessoa, passam de personagem em personagem, evento em evento, mergulhando nos pensamentos de alguns personagens, elaborando as motivações de outros, comentando sobre personagens e assim por diante. Em eventos de teofania, pode haver um jogo de perspectiva; vários relatos iniciam com uma focalização externa e passam para a onisciente, como por exemplo em Ex 3,1-21; a voz do narrador, inicialmente, descreve Moisés em uma cena do cotidiano de um pastor, mas o foco muda quando Deus entra em diálogo com Moisés e lhe confere uma missão, que a princípio o narrador parece desconhecer. No sacrifício de Isaac (Gn 22,1-19), o foco muda mediante a obediência de Abraão. O plano do Anjo do Senhor não é revelado na primeira parte da narrativa.¹⁵⁶

O narrador do livro do Apocalipse é também um personagem da história; sua voz relata o que vê no céu, na primeira pessoa do singular: “Depois disso, tive uma visão: havia uma porta aberta no céu, e a primeira voz, que ouvira falar-me como trombeta, disse: Sobe até qui, para que te mostre as coisas que devem acontecer depois destas” (Ap 4,1); “Vi então um Anjo poderoso, proclamando em alta voz: ‘Quem é digno de abrir o livro, rompendo os selos?’” (Ap 5,2). Sua postura como participante da história confere autoridade para transmitir aos ouvintes tudo que vê e ouve. João assume a dupla função de focalizar e narrar os eventos.¹⁵⁷ As convicções que ele comunica aos seus interlocutores são fundamentadas na fé em Jesus Cristo;

¹⁵⁴ REUTER, *A análise da narrativa*, p. 74.

¹⁵⁵ ZAPPELLA, *Manuale di analisi narrativa biblica*, p. 15 e 88.

¹⁵⁶ SKA, *I nostri padri ci hanno raccontato*, p. 120.

¹⁵⁷ RESSEGUIE, *Narrative criticism of the New Testament*, p. 170.

seu relato tem como objetivo tornar clara a real situação que se esconde por trás dos sofrimentos infligidos por aqueles que optam pelo mal e convidar a comunidade dos fiéis a adotar novos modos de agir. A comunidade dos fiéis é chamada a testemunhar a fé no Cordeiro imolado, vivo e presente no mundo.¹⁵⁸

3. *Narratividade e comunicação da fé*

Partindo da mesma definição dada por Jesus sobre a natureza do que deve ser a hermenêutica bíblica: “Vós que perscrutais as Escrituras porque julgais ter nelas a vida eterna” (Jo 5,39), a Sagrada Escritura é um caminho de vida antes que ciência. A Igreja, inspirada pelo espírito do Concílio Vaticano II, bem colocou na Constituição Dogmática *Dei Verbum* que um dos princípios hermenêuticos essenciais é que os textos bíblicos devem ser lidos com o mesmo Espírito em que foram escritos.¹⁵⁹ E os elementos que constituem este Espírito são: o contexto e a unidade da Sagrada Escritura, a tradição viva da Igreja e a analogia da fé. Isso significa que, em primeiro lugar, se deve considerar que o texto bíblico é uma segunda realidade, pois historicamente nasce da manifestação histórica de um Deus que se fez Revelação mediante seu encontro com o ser humano. Nesse sentido, a hermenêutica bíblica deve levar em conta que na sua base o texto emerge a partir de uma experiência viva de uma comunidade de fé, que coloca em palavras o seu encontro com Deus na história.

Em sua particularidade, distinguindo-se de outras obras literárias, na Bíblia a dimensão antropológica da narrativa é de um alcance teológico e se coloca a serviço da fé. Em sua gênese, a história da salvação foi sendo tecida ao decorrer de um longo tempo, a partir de eventos que foram experienciados como salvíficos. O caráter narrativo das Escrituras é carregado de uma intencionalidade pragmática, pois os autores sagrados situam seus relatos em um tempo e em um espaço que, necessariamente, remetem a um evento ou a acontecimentos que se articulam com a condição de testemunha que faz memória de sua história:

Meu pai era um arameu errante; ele desceu ao Egito e ali residiu com poucas pessoas; depois tornou-se uma nação grande, forte e numerosa. Os egípcios, porém, nos maltrataram e nos humilharam, impondo-nos uma dura escravidão. Gritamos ao Senhor Adonai, Deus de nossos pais, e o Senhor ouviu nossa voz, viu nossa miséria, nosso sofrimento e nossa opressão. E o Senhor Deus nos fez sair do Egito com mão forte e braço estendido, dando-nos esta terra, uma terra onde mana leite e mel. E agora, eis que trago as primícias dos frutos do solo que tu me deste, Senhor (Dt 26,5-10).

¹⁵⁸ JANG, Narrative plot of the Apocalypse, p. 194.

¹⁵⁹ DV 12.

Desse modo, o tempo não é uma categoria linear, mas um acontecimento que se atualiza no ato de recordar, de fazer memória.¹⁶⁰ Para a narrativa, essa característica da história é determinante, porque é, entre outras coisas, graças a esta condição que a história tem a capacidade de vincular o leitor ao evento subjacente à narrativa.

A Sagrada Escritura foi redigida como um relato contado e recontado como um processo de releitura e sucessivas reinterpretações, que lhe permitiu desenvolver-se e ir crescendo até chegar à configuração atual recebida pela tradição. Nas palavras da Pontifícia Comissão Bíblica, em seu documento *O que é o homem*, “a Sagrada Escritura introduz desde o princípio (Gn 1,1) o protagonista de sua exposição narrativa: Deus, visto em seu agir criativo, especialmente em sua privilegiada relação com a criatura humana (*’ādām*)”.¹⁶¹

O paradigma hermenêutico em chave narrativa busca ressaltar a identidade narrativa da fé bíblica. A exegese contemporânea é consciente de que os narradores do Novo Testamento não tiveram como objetivo narrar a vida, missão, paixão, morte e ressurreição de Jesus como um simples relato histórico, mas como um autêntico testemunho de fé na atuação de Deus na história da humanidade. Portanto, sua narração tem um caráter de proclamação querigmática de salvação.¹⁶²

A identidade cristã neotestamentária tem no relato seu principal paradigma hermenêutico. O método da análise narrativa é uma das ferramentas da exegese contemporânea, que busca interpretar as narrativas bíblicas com a ajuda desta teoria tão antiga, e ao mesmo tempo tão atual, isto é, interessa-se pela narração como um texto que pode ser analisado em termos literários como enredo, narrador, personagens, fatos, focalização etc. Contudo, o modelo teológico-narrativo do Novo Testamento, de um modo geral, relata a vida, missão, morte e ressurreição de Jesus em uma perspectiva de fé no cumprimento das Escrituras.¹⁶³ Desse modo, cada uma das categorias literárias mencionadas anteriormente funciona na narração como categoria semântica.

Se toda fé religiosa é necessariamente narrativa, à judaico-cristã ter-se-ia que acrescentar o caráter histórico, ou seja, uma fé histórico-narrativa, pois é na história que o discípulo de Jesus Cristo encontra o sustento e a força para sua caminhada de fé. Na Bíblia, a história transpõe Deus, como o rosto de Moisés o transporecia, mesmo debaixo do véu (Ex 34,35). É na história que a Providência se manifesta tendo como destinatária a comunidade dos fiéis.¹⁶⁴

¹⁶⁰ LOHFINK, Narración como teología, p. 301.

¹⁶¹ PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA, *O que é o homem?*, n. 14.

¹⁶² DEL AGUA PÉREZ, El testimonio narrativo de la resurrección de Cristo, p. 246.

¹⁶³ CASAS ANDRÉS, La narración, espacio de la fe y la teología, p. 46.

¹⁶⁴ TOLENTINO DE MENDONÇA, *A leitura infinita*, p. 72.

É importante compreender o processo em que se constroem as narrativas bíblicas dentro do conjunto que passa pela tradição oral e suas respectivas estruturas. Esta tradição permeia as narrativas e convive com a tradição escrita por muito tempo. Em um momento crítico para a vida do povo judeu, por exemplo, que é a volta do exílio da Babilônia, observamos o processo interpretativo dentro dos conjuntos da oralidade e da escrita em um processo de reconstrução, em todos os sentidos, e há também que se reconstruir as narrativas a partir das releituras daquele e para aquele tempo.¹⁶⁵

A transmissão da fé conforme foi transmitida nas Sagradas Escrituras revela que as narrativas têm um poder mobilizador que o discurso não possui; elas constituem um modo próprio de narrar e partilhar as experiências concretas vividas nas comunidades de fé. Basicamente, a Bíblia não é um tratado teológico-dogmático, mas sim a história de uma experiência de fé. Nela, os autores sagrados não apresentam personagens ideais e estereotipados, pois nas Escrituras eles são, na sua grande maioria, seres humanos em constante evolução, com seus altos e baixos. Então, se a narração é a modalidade predominante, depende do fato de a história ser uma modalidade pedagógica por excelência: a dimensão da ficção não é algo acessório, mas é uma categoria fundamental da existência humana; é a pedagogia narrativa, na qual a história não é apenas uma história com uma mensagem.¹⁶⁶ A história é a mensagem: narrando-a, faz-se com que ela aconteça. Quem se propõe a contar a história dos eventos passados, convida o leitor para tomar parte de uma história que também é dele.

Para entrar no mundo dos relatos bíblicos como narrativa, é necessário perceber a função do narrador como instância norteadora da narrativa. Uma narrativa não é um simples conjunto de elementos que se sucedem em um texto. O ato de ler uma história em sua própria dinâmica significa encontrar, no tecer de sua trama ou enredo, a intenção subjacente do autor sagrado ao organizar, selecionar e combinar todos os elementos em vista de produzir certos efeitos em seu leitor.¹⁶⁷ Do ponto de vista literário e teológico, particularmente no Antigo Testamento, duas palavras-chave norteiam os enredos bíblicos: geração e narração; os pais contam aos seus filhos sua experiência de fé no Deus da Aliança.¹⁶⁸ A pergunta que o filho faz ao pai no ritual da Páscoa, resultado e efeito do contínuo convite bíblico para narrar (Ex 10,2), revela o quanto o vínculo entre a paternidade e a narração é um elemento central, constitutivo da identidade religiosa do povo de Deus.¹⁶⁹

¹⁶⁵ XAVIER DOS SANTOS, *Hermenêutica bíblica*, p. 6.

¹⁶⁶ ZAPPELLA, *Manuale di analisi narrativa biblica*, p. 19.

¹⁶⁷ SONNETE, *Elementi per una teoria narrativa dell'ispirazione nella Bibbia ebraica*, p. 156.

¹⁶⁸ A comunidade dos fiéis retratada nas Escrituras, ao ler ou ouvir as narrativas de sua história, assume uma atitude de pacto com o Senhor Deus, que se expressa na Aliança (SONNETE, *L'alleanza della lettura*, p. 13).

¹⁶⁹ Não apenas a paternidade está relacionada com a narratividade na Sagrada Escritura; também as figuras maternas (Débora, Noemi, Ana, Maria) emergem como mulheres que narram a sua fé para que a tradição se mantenha de geração em geração. Jesus vincula a maternidade e a fraternidade com aqueles que ouvem e

O próprio Deus se revela como um Deus de pais que contam para seus filhos sua experiência de fé: “Disse mais: ‘Eu sou o Deus de teus pais, o Deus de Abraão, o Deus de Isaac e o Deus de Jacó’. Então Moisés cobriu o rosto, porque temia olhar para Deus” (Ex 3,6). Desse modo, o texto bíblico, com seu convite a narrar de geração em geração, descreve como também os espaços nos quais se tecem os laços afetivos são o lugar onde se aprende que Deus repetidamente visita seu povo.

O ato de ler é a ação pela qual o leitor consegue reconstruir e habitar o universo, com seus valores e critérios propostos pelo texto. Uma das características centrais de uma hermenêutica em chave narrativa é a centralidade da narratividade das diversas experiências de fé nas Escrituras. O leitor-discípulo se forma em comunidades testemunhais; o narrar bíblico se reveste de uma performatividade que transforma as palavras em ação no contexto de quem lê e interpreta.¹⁷⁰

Aproximar-se de um texto sagrado supõe não apenas uma atividade exegética acadêmica, mas também uma atualização ao contexto concreto a partir do qual se interpreta. É necessário passar do estudo que permitiu identificar o processo de formação e escrita do texto ao envolvimento do leitor em seu horizonte de compreensão, para chegar a uma hermenêutica contextualizada. O respeito pelas Escrituras faz com que novas comunidades contextualizadas em seus ambientes se empoderem cada vez mais, para que o diálogo com Deus revelado no texto possa orientar e iluminar sua caminhada de fé.

4. O leitor como construtor de sentido

Todo texto, tal como se apresenta em sua tessitura linguística, é composto de uma série de artifícios expressivos que o destinatário, o leitor real, deve compreender e atualizar.¹⁷¹ O conceito de “leitor real” distingue-se do “leitor implícito”; aqui refere-se aos sujeitos concretos que realizam o que na narrativa se chama ato de leitura. O texto traz em si um potencial de efeitos, que só podem ser atualizados no processo de leitura. Nessa perspectiva, o leitor não é um receptor passivo; ele é, de certo modo, conduzido pelo narrador para entrar em um processo ativo e dinâmico de produção de sentido a partir dos elementos e signos dispostos ao longo da narrativa.¹⁷²

colocam em prática a Palavra de Deus: “Mas ele: Minha mãe e meus irmãos são aqueles que ouvem a Palavra de Deus e a põem em prática” (Lc 8,21) (SONNETE, *Generare è narrare*, p. 163).

¹⁷⁰ BALAGUER, Teología narrativa, p. 706.

¹⁷¹ ECO, *Lector in fabula*, p. 72.

¹⁷² BARRIOS TAO, Texto, narrador y lector en Lc 10,25-37, p. 348.

Se toda leitura é produção de sentido e se faz a partir de um determinado lugar ou contexto, então resulta que o verdadeiramente relevante não é o “atrás” histórico de um texto – o qual por certo não podemos renegar –, mas sim o seu “adiante”: o que ele sugere como mensagem pertinente para a vida daquele que o recebe ou busca. Como texto polissêmico que é, a sua leitura é sempre exploradora. O texto desprende “para diante” um “mundo” de possibilidade, que o leitor pode sintonizar com seu próprio “mundo”. Chamaremos a isto de “fusão de horizontes” ou como se queira. O importante é o fato de que o “adiante” de um texto nega sua rigidez e o bloqueio do sentido passado como o único sentido fechado.¹⁷³

Por sua natureza, a comunicação literária sempre permanece aberta ao diálogo com seu receptor, pois não é universalmente determinada nem possuidora de autonomia. O texto se completa a partir da interação com seu destinatário, pois o leitor é construtor de sentido. É a partir do processo de leitura que se tem a realização da interação entre autor, texto e leitor:

O mecanismo textual exige uma interação cooperativa do próprio leitor. A fim de que essa operação possa realizar-se, exigem-se do leitor competências de diversas naturezas. Algumas delas são pressupostas, outras são construídas progressivamente pelo próprio relato. Em geral, pode-se compreender tal espectro de conhecimentos – na verdade, bastante amplo, como enciclopédia: um postulado, um modelo teórico, o pano de fundo ideal de conhecimentos que se especifica e se atualiza sempre em proporções circunscritas.¹⁷⁴

Uma obra literária, com efeito, sempre se destina a um leitorado capaz de ler e compreender sua mensagem. É evidente que o mecanismo de comunicação que o leitor deve atualizar exige uma série de movimentos cooperativos, tais como a competência de compreender sua enciclopédia,¹⁷⁵ contexto histórico para que possa se estabelecer uma verdadeira interação cooperativa entre texto e destinatário. Sem a cooperação interpretativa do leitor, o texto permanece incompleto:

A incompletude do texto resulta de uma simples constatação: o texto não diz tudo, a não ser que vise à exaustão, em uma descrição que seria fastidiosa. Esse aspecto parcial é ainda mais verdadeiro nas narrativas bíblicas. Quando uma narrativa constrói um mundo (com suas ações e personagens), é impossível dizer tudo desse mundo; ela menciona e, para o resto, requer que o leitor colabore preenchendo os espaços vizinhos.¹⁷⁶

¹⁷³ CROATTO, *Hermenêutica bíblica*, p. 36.

¹⁷⁴ GRILLI; GUIDI; OBARA, *Comunicação e pragmática na exegese bíblica*, p. 82.

¹⁷⁵ O conceito de “enciclopédia” na abordagem narrativa diz respeito ao conjunto de conhecimentos linguísticos, lógicos, culturais, regras gramaticais, códigos idiomáticos, lógicos etc. que o ato de leitura e compreensão exige do leitor; tais competências permitem ao leitor decifrar a linguagem no âmbito semântico e apreender o alcance do texto (ECO, *Lector in fabula*, p. 55).

¹⁷⁶ MARGUERAT; BOURQUIN, *Para ler as narrativas bíblicas*, p. 149.

A orientação da análise narrativa não está voltada apenas para o diálogo com o texto, mas para confrontar o leitor com o texto. Leitores implícitos receberam a mensagem em seu contexto e entenderam a voz do narrador. O novo leitor, diante do texto, em um novo contexto e com características diferentes, está localizado no círculo texto-narrador para iniciar um diálogo a partir do seu horizonte. Assim, a construção de uma história, a disposição de um enredo e de ações, personagens, tempo e espaço, têm o propósito de envolver o leitor no mundo da história, movendo e até mesmo mudando seu sistema de valores.¹⁷⁷ Assim, os horizontes do texto e do narrador encontram-se com os dos novos leitores. Tais elementos abrem novos espaços para a exegese do texto, dialogando com questões de interpretação em contextos específicos.

O paradigma da leitura crítica narrativa aplicada à exegese bíblica é centrado no texto e no seu leitor. O texto sagrado, como qualquer outro tipo de obra literária, evidentemente nasce de um autor, e nele tudo é semântico e orienta-se para a pragmática da leitura, na qual o leitor não é um sujeito passivo, mas construtor de sentido a partir de sua própria realidade:

O ganho de uma leitura da Bíblia passa, assim, a ser proporcional àquilo que o leitor consente expor de si próprio, aos riscos que ele aceita correr tornando-se vulnerável no confronto com as palavras com as quais ele vai cruzar-se. Princípio simples, de fato, que não diz respeito unicamente à leitura da Bíblia, mas que se verifica nela seguramente mais do que em qualquer outro lugar.¹⁷⁸

Em sua estratégia narrativa, o autor do Apocalipse busca conduzir e implicar suas comunidades leitoras. A audiência a quem João se dirige partilha da sua fé, de sua visão de mundo, e é convidada a guardar a mensagem revelada: “Feliz o leitor e os ouvintes das palavras desta profecia, se observarem o que nela está escrito, pois o tempo está próximo” (Ap 1,3). O leitor que aqui emerge partilha do mesmo ambiente não apenas cultural, social e político, mas também teológico. Os interlocutores desse livro conhecem e compreendem o repertório de alusões das Escrituras, as convenções sociais, os códigos culturais e a real situação das comunidades cristãs que o autor menciona. Por isso, esse leitor tem uma competência literária, cultural e teológica para interpretar corretamente tudo que lhe é comunicado.¹⁷⁹

¹⁷⁷ CANTARELA, Questões de hermenêutica bíblica à luz da estética da recepção, p. 445.

¹⁷⁸ TOLENTINO DE MENDONÇA, *A leitura infinita*, p. 29.

¹⁷⁹ RESSEGUIE, *Revelation unsealed*, p. 31.

Considerações finais

A exegese narrativa considera que as histórias bíblicas vão além do significado pretendido pelo autor para os leitores em um determinado contexto: uma narrativa é um mundo construído em palavras que pode oferecer novos horizontes de compreensão aos seus leitores. Desse modo, o exercício hermenêutico, a interpretação e a explicação do texto envolvem não apenas o leitor implícito, mas também os leitores reais que entram em uma dinâmica comunicativa situada no seu tempo; em qualquer momento histórico ou ambiente situacional, podem dialogar com ele, a partir da configuração e intencionalidade que seu autor lhe imprimiu.

A trama narrativa do livro do Apocalipse se desenvolve em forma de uma viagem cósmica que envolve o reconhecimento ou a descoberta de algo de grande importância que antes não era visto ou reconhecido pelos personagens do livro; daí a necessidade da revelação. Os personagens passam da ignorância para o conhecimento, da imperceptibilidade para um despertar. João narra uma história de descoberta na qual os cristãos despertam para os perigos do compromisso com a cultura dominante, as seduições da cidade terrena Babilônia e o papel da Igreja no plano de Deus na história da criação.

O enredo tecido pelo autor se apresenta como um convite para as comunidades cristãs refazerem a experiência de um novo êxodo, para saírem da opressão neste mundo e caminharem em direção à paz harmoniosa oferecida por Deus, isto é, habitar na nova terra prometida que é a Nova Jerusalém. Nessa caminhada, os peregrinos descobrem onde estão suas lealdades e o que é importante nesta vida. Todos os cristãos em todos os tempos e lugares são chamados a refazer essa experiência exodal. A liberdade que os israelitas conquistaram ao sair da opressão e escravidão sob o faraó e o Egito, e as subsequentes provações no deserto, são metáforas para a jornada do cristão no livro do Apocalipse.

O objetivo fundamental da análise narrativa consiste em compreender qual é o itinerário que o texto propõe ao leitor. A tríade texto-narrador-leitor traz algumas das categorias que permitem uma aproximação ao texto bíblico no exercício exegético, contribuindo para a interpretação, explicação e atualização no contexto do leitor contemporâneo, pois a narração é a forma literária mais próxima da experiência de fé; e na história contada e recontada se repete essa mesma experiência, mesmo que de forma atualizada para um novo contexto.

A tarefa da interpretação, que é delegada ao leitor, exige um conhecimento enciclopédico que inclui todos os códigos e dados que o autor disponibiliza, organizados de acordo com os esquemas semânticos e situacionais que permitem a compreensão da mensagem. Contudo, o leitor, ao entrar em diálogo com o texto, atualiza a partir de enciclopédia literária pessoal, processa, classifica e avalia de acordo com as regras de gênero cultural e socialmente

construídas, filtradas por sua experiência subjetiva. Assim como a competência literária, discursiva, cultural, teológica do autor modifica ou amplia a visão de mundo do leitor, este também pode acrescentar, a partir de sua realidade, novos valores semânticos ao texto. O leitor-discípulo, ao abeirar-se das Sagradas Escrituras para interpretá-las, a partir dos horizontes atuais da América Latina, deve-se dispor a escutá-las e entrar em diálogo com elas a partir de seu contexto real. E deixar-se desafiar pela revelação implícita no texto sagrado.

CAPÍTULO QUARTO

ANÁLISE NARRATIVO-TEOLÓGICA DE AP 21,1-8

Introdução

No conjunto do Novo Testamento, o modo narrativo de confessar e testemunhar a fé não é apenas um fenômeno religioso no seu sentido mais amplo e comum; é também uma experiência pessoal que se fundamenta no encontro com o Ressuscitado. A narração é a forma literária mais próxima dessa vivência mística factual. Desde o princípio, os cristãos confessaram a autorrevelação de Deus em Jesus Cristo a partir de sua encarnação, morte e ressurreição como experiência pessoal e comunitária. A fé pascal foi comunicada e transmitida como um acontecimento fundante da identidade narrativa cristã. O autor do livro do Apocalipse se coloca sob essa perspectiva de testemunhar as revelações de Jesus Cristo à Igreja de seu tempo por meio de uma série de narrativas visionárias.

A análise literária do texto Ap 21,1-8 nos capítulos anteriores desta pesquisa introduziu de forma sistemática uma abordagem narrativa do livro do Apocalipse. O propósito deste capítulo é analisar o horizonte teológico-narrativo da trama tecida pelo autor do Apocalipse. O foco permanece nos elementos centrais da narrativa: construção do cenário, retórica, ponto de vista, enredo, personagens, narrador, narratário, audiência, tempo e espaço.

O livro do Apocalipse inclui um conjunto de gêneros literários, combinando seu caráter epistolar em uma linguagem apocalíptico-profética, emoldurado por uma grande narrativa. Nesse macrorrelato, João descreve o que lhe aconteceu quando se encontrava na ilha de Patmos por causa da Palavra de Deus. Ele descreve o que viu e ouviu quando foi conduzido pelo Espírito a contemplar os céus, transmitindo aos seus ouvintes e leitores sua experiência mística como narrador e personagem de uma história artisticamente contada como um drama cósmico.¹ O gênero literário heterogêneo do livro tem um propósito teológico.²

O prólogo do Apocalipse afirma que essa narrativa teológica se destina à comunidade dos discípulos de Jesus Cristo.³ João identifica-se como um entre os servos destinatários dessa

¹ A narrativa do Apocalipse foi moldada como uma caminhada teológica de fé (DU RAND, *Soteriology in the Apocalypse of John*, p. 466). O gênero literário híbrido do Apocalipse contém elementos da literatura de revelação, epistolar e profética combinados com uma série de estratégias narrativas (BARR, *Narrative technique in the Book of Revelation*, p. 376; JANG, *Narrative Plot of the Apocalypse*, p. 382; KOESTER, *The Oxford handbook of the Book of Revelation*, p. 33).

² GARCÍA UREÑA, *Narrative and drama in the Book of Revelation*, p. 32.

³ Em Ap 1,1, João dirige sua mensagem à comunidade τοῖς δοῦλοις αὐτοῦ (“de seus [de Jesus Cristo] servos”) (MARRINER, *Following the Lamb*, p. 96).

mensagem a eles revelada: “E manifestou com sinais por meio de seu Anjo, enviado ao seu servo João” Ap 1,1). Do mesmo modo, ele dirige-se às igrejas da Ásia Menor como comunidades de servos.⁴ A trama do livro é constituída de vários quadros sucessivos de visões místicas descritas como um espetáculo de uma grande ópera. As estratégias narrativas adotadas pelo autor fazem o leitor-ouvinte contemplar cenários de dimensões cósmicas. Com grande habilidade, constrói novos cenários, inserindo e retirando personagens de origem terrena e divina; animais, feras e criaturas incomuns na natureza. Em grande parte, os eventos narrados são marcados por som de instrumentos, como forte toque de trombetas, vozes e cânticos que dão vida às performances dos atores que atuam nas visões por ele descritas. Todos esses recursos literários são colocados em cena para responder ao seu desígnio teológico: apresentar um Deus transcendente, fonte de vida, Senhor de todo o cosmo e da história.⁵

O texto de Ap 21,1-8 apresenta a nova criação a partir de três novas realidades: o novo céu, a nova terra e a Nova Jerusalém. João se inspira na linguagem profética do Antigo Testamento (Is 67,17-27), para descrever a realização final das promessas divinas. Ele contempla em sua visão que tudo é novo e eterno.⁶ O relato da novidade é um desdobramento do julgamento final apresentado no capítulo anterior: “Vi depois um grande trono branco e aquele que nele se assenta. O céu e a terra fugiram de sua presença, sem deixar vestígios” (Ap 20,11):

O aprisionamento de Satanás inaugura o início do reinado messiânico intermédio de mil anos, no qual reinarão os mártires. Os outros mortos não chegaram à vida até o término de mil anos. Esta é a primeira ressurreição. Bem-aventurado e santo quem participa da primeira ressurreição. Sobre estas pessoas, a segunda morte não tem poder; ao contrário, serão sacerdotes de Deus e de Cristo e, com ele, reinarão durante mil anos (Ap 20,5-6).⁷

A visão do novo céu e da nova terra introduz a cena da apresentação da Jerusalém celeste que desce do céu. A Cidade Santa consiste em uma nova realidade, pois o primeiro céu e a primeira terra pertencem ao passado. O conceito de “renovar todas as coisas” pertence ao acervo da tradição apocalíptica, e certamente os cristãos estavam familiarizados com essa concepção. Paulo também se refere à criação que gemia com dores de parto, esperando pela liberdade da escravidão (Rm 8,19-22).⁸ O termo *καινός*, antônimo de *πρώτος*, sugere uma vida nova e a decadência do mundo antigo.

⁴ PRIGENT, *O Apocalipse de São João*, p. 111.

⁵ MARGUERAT; BOURQUIN, *Para ler as narrativas bíblicas*, p. 48.

⁶ HEIDE, *What is new about the new heaven and the new earth?*, p. 41.

⁷ SCHNELLE, *Teologia do Novo Testamento*, p. 1014.

⁸ MOUNCE, *Comentario al Libro del Apocalipsis*, p. 508.

1. A força performativa da linguagem narrativa

Nos escritos neotestamentários, o ato de narrar a fé em Jesus Cristo é inseparável da experiência mística do encontro com Deus.⁹ O relato é parte constitutiva da identidade do discípulo que necessita colocar, dentro do enredo de uma história, os eventos mais importantes de sua vida para dar-lhes um sentido. As narrativas de fé das primeiras comunidades cristãs são a base dos escritos neotestamentários.¹⁰ No Novo Testamento, o verbo διηγέομαι (“narrar, relatar detalhadamente”) frequentemente está relacionado com o ato de explicar, descrever, relatar de forma ordenada os eventos a respeito de Jesus Cristo, e com a proclamação da fé cristã na comunidade (Mc 5,16; Lc 1,1; 8,39; 9,10; At 9,27).

A perícope de Ap 21,1-8 apresenta, de modo simbólico, uma mensagem de esperança para as comunidades cristãs da Ásia Menor naquele momento. Ao narrar a vitória do Cordeiro sobre o mal, convida os cristãos a resistirem à hostilidade dos que se opõem ao seu modo de vida, e ao mesmo tempo os exorta a se colocarem a serviço do um mundo novo criado por Deus. Desse modo, o poder do mal é neutralizado. Ao reiterar que Deus age a partir de seu trono, ressalta que Ele é o soberano definitivo; somente Ele é capaz criar e recriar continuamente toda a obra da criação. E esta é chamada a participar de sua glória definitiva.

O desígnio teológico do Apocalipse evoca uma série de imagens que apresentam Deus como o transcendente e a fonte de vida para todas as criaturas, quer do céu quer da terra, que o reconhecem como Senhor da história, como Aquele que governa o universo do princípio ao fim: “Àquele que está sentado no trono e ao Cordeiro pertencem o louvor, a honra, a glória e o domínio” (Ap 5,13).¹¹ Em forma de um hino, João retrata Deus entronizado na corte celeste ao lado do Cordeiro; tal atitude implicitamente convida seus ouvintes a adotar a mesma postura, reconhecendo que somente Ele e o Cordeiro são dignos do louvor, honra e glória.¹² Somente Ele tem o poder de instaurar uma nova ordem no universo: “O que está sentado no trono declarou então: ‘Eis que eu faço novas todas as coisas’. E continuou: ‘Escreve, porque estas palavras são fiéis e verdadeiras’” (Ap 21,5).

A realidade sociopolítica e religiosa das colônias da Ásia Menor atribuía a honra, a glória e o poder ao imperador de Roma. Em contraste com esse cenário, João apresenta a imagem do Cordeiro imolado, mas de pé, como o único vitorioso.¹³ Assim como os demais

⁹ O ato de narrar a fé nasce da necessidade de comunicar às pessoas a própria experiência histórica do encontro com Deus (SICILIANI BARRAZA, *Narratividad, cristología y comunicación de la fe*, p. 110).

¹⁰ BALAGUER, *Teología narrativa*, p. 697.

¹¹ AUNE, *Revelation 1–5*, p. 752.

¹² BLOUNT, *Revelation*, p. 119.

¹³ RUIZ-ORTIZ, *Battle is over, raise we the cry of victory*, p. 38.

autores sagrados, ele não conta sua história por acaso; sua narrativa tem como objetivo produzir um efeito em seus destinatários, isto é, oferecer uma chave de leitura de seu ponto de vista teológico, que em si carrega uma força performativa. Ele busca, por meio de seu relato, encorajar seus ouvintes e leitores a superar sua compreensão do mundo real em que vivem e a interpretar a história sob a perspectiva do olhar de Deus.¹⁴ Ele acredita que a vitória salvífica do Cordeiro e daqueles que o seguem é a força para resistir e contrapor à ἐξουσία μεγάλη (“grande poder”) da Besta, pois seu poderio é conferido pelo Dragão, que se sustenta pelo sacrifício de tantas vítimas.¹⁵

1.1 Aspectos teológicos da trama narrativa

A função da trama narrativa é dar unidade e coesão ao relato. A estrutura macronarrativa¹⁶ do Apocalipse apresenta esses dois elementos interligando a sequência das doze visões e com as ações que são apresentadas nos interlúdios. A trama é tecida em uma sucessão de eventos; o encadeamento dessas visões místicas prepara o leitor para vislumbrar o combate entre o Cordeiro e a Besta que vem do mar, a Besta que vem da terra e o Dragão, o julgamento final e a vitória final do Cordeiro. A moldura promessa-cumprimento abre-se em Ap 2–3 e fecha-se em Ap 21–22.¹⁷

O relato se desenvolve como uma grande experiência mística, na qual revelam às comunidades dos fiéis os perigos de se deixarem absorver pela cultura dominante, os atrativos da cidade terrena da Babilônia e o papel da Igreja no plano de Deus para a história. O enredo principal é uma busca pela identidade. Por meio de uma linguagem profético-apocalíptica, o autor provoca um questionamento à comunidade sobre para onde caminham. A sequência das visões é como um convite para refazer uma nova experiência exodal. É preciso se libertar da opressão neste mundo para a chegar à Nova Jerusalém, onde Deus preparou um lugar harmonioso e de paz. Nessa caminhada, os peregrinos tomam consciência de que, para habitar na Nova Jerusalém, dom de Deus, é necessário deixar a opressora cidade da Babilônia, que é uma metáfora da jornada que as comunidades cristãs devem empreender.¹⁸

¹⁴ MARGUERAT; BOURQUIN, *Para ler as narrativas bíblicas*, p. 35.

¹⁵ Em contraposição ao poder negativo imperial, a força do poder de Deus consiste em eliminar todas as formas de sofrimento (VILLAGRA CANTERO, *Poder y anti-poder*, p. 367).

¹⁶ O termo “macronarrativa” designa o todo de um relato concebido pelo narrador, constituído por uma sequência de eventos articulados por várias micronarrativas (MARGUERAT; BOURQUIN, *Para ler as narrativas bíblicas*, p. 104).

¹⁷ JAUHIAINEN, *Recapitulation and chronological progression in John’s Apocalypse*, p. 548.

¹⁸ RESSEGUIE, *Narrative criticism of the New Testament*, p. 214.

Dentre os vários elementos que mantêm a unidade literária do livro, seja na forma seja no conteúdo, a linguagem litúrgica desempenha um papel importante na unificação de toda a obra.¹⁹ A força operativa das visões místicas se entrelaça sob uma perspectiva teocêntrica. O fio condutor que perpassa toda a narrativa é a realização do anúncio profético aos que permanecerem fiéis na observância das palavras da profecia que está na conclusão do prólogo, em forma de uma bênção litúrgica sobre a audiência: “Feliz o leitor e os ouvintes das palavras desta profecia, se observarem o que nela está escrito, pois o tempo está próximo” (Ap 1,3).

Uma vez que um enredo é uma sequência lógica de eventos que estabelece uma correlação entre começo e fim, observa-se que na visão inaugural do Apocalipse João se dirige aos seus interlocutores como aquele que pessoalmente foi confortado pela presença de Deus, pois isso convida os irmãos e companheiros na tribulação a se revestirem de coragem (Ap 1,9-20). Ele reconhece a existência do conflito que envolve sua pessoa e os irmãos das sete igrejas: “Eu, João, vosso irmão e companheiro na tribulação, na realeza e na perseverança em Jesus, encontrava-me na ilha de Patmos, por causa da Palavra de Deus e do testemunho de Jesus” (Ap 1,9). Os eventos se sucedem, de modo que colocam em evidência o embate com as forças do mal, que se opõem à soberania de Deus e do Cordeiro. Permanecer fiéis à Palavra de Deus e a Jesus Cristo resistindo às forças do mal é condição para conquistar a vitória final.²⁰

A real situação de tribulação, hostilidade e sofrimento das comunidades da Ásia Menor, descrita em linguagem simbólica, desvela a violência, a exploração e a imposição cultural e religiosa que as autoridades capciosas procuram ocultar. João aponta para os riscos dentro das próprias comunidades de se deixarem enganar pelos pseudoapóstolos (Ap 2,2), falsos profetas (Ap 2,20) e autoridades capciosas (Ap 2,6; 14–15). O problema, porém, não se limita às igrejas. Satanás é caracterizado como aquele que engana o mundo inteiro (Ap 12,9) através da magia astuciosa afigurada na Babilônia prostituta (Ap 18,13). Os principais agentes que realmente realizam a tarefa de enganar as massas são os magnatas da terra, os governos provinciais e locais do império, indicados através das simbologias mutantes da Besta da terra (Ap 13,14) e do falso profeta (Ap 19,20).²¹ A figura do falso profeta representa o papel enganoso da religião em persuadir os cristãos a adorar ídolos. O falso profeta é descrito em termos de realizar sinais

¹⁹ THOMPSON, *The Book of Revelation*, p. 53.

²⁰ BARR, *The story John told us*, p. 15.

²¹ No contexto religioso em que estavam mergulhadas as comunidades cristãs da Ásia Menor, circulavam várias expectativas messiânicas. Entre os diversos grupos judaicos, encontram-se, por exemplo, os essênios de Qumran, que esperavam um Messias profeta, rei e sacerdote (ARAUJO, *O messianismo de Qumran e o Quarto Evangelho*, p. 435).

milagrosos (Ap 13,13-15) e marcar a todos com o sinal da Besta, exceto os que morreram por recusar ser assinalados com a marca da Besta (Ap 13,15-17).²²

Uma vez destruída a hegemonia romana, o próprio Satanás é confinado por mil anos para que não engane as nações (Ap 20,3). Após este milênio, ele é libertado e engana o mundo mais uma vez, precipitando a destruição final do mal (Ap 20,8-10). Após este milênio, ele é solto e engana o mundo mais uma vez, precipitando a destruição do mal definitivamente (Ap 20,8-10).²³

O ponto de vista em uma narrativa diz respeito ao modo como se conta a história. As ações, o ambiente e todos os eventos são mediados pela perspectiva do narrador. João inicia sua narrativa afirmando aos servos de Jesus Cristo que os acontecimentos que ele está para narrar vão acontecer muito em breve (Ap 1,1). Haverá julgamento para os infiéis, mas somente o cavaleiro Fiel e Verdadeiro tem autoridade para o combate com justiça: “Vi então o céu aberto: eis que apareceu um cavalo branco, cujo montador se chama ‘Fiel’ e ‘Verdadeiro’; ele julga e combate com justiça” (Ap 19,11). No desfecho da trama, todos os inimigos de Deus serão derrotados.²⁴ Ele derrota a Besta, o falso profeta e seus exércitos, e amarrará a antiga serpente (Ap 20,1-3). A comunidade dos fiéis pode se alegrar com a vitória do Cordeiro imolado, o qual está de pé. Ele garante aos vencedores que perseverarem na tribulação a bênção de serem filhos de Deus: “ὁ νικῶν κληρονομήσει ταῦτα καὶ ἔσομαι αὐτῷ θεὸς καὶ αὐτὸς ἔσται μοι υἱός” (Ap 21,7).

1.2 O narrador-testemunha

No Apocalipse, João exerce a função de narrador e personagem da história que conta, atuando na qualidade de testemunha. Ele sempre usa a primeira pessoa para contar o que vê e ouve: “No dia do Senhor, fui movido pelo Espírito e ouvi atrás de mim uma voz forte, como de trombeta, ordenando: ‘Escreve o que vês em um livro e envia-o às sete igrejas: Éfeso, Esmirna, Pérgamo, Tiatira, Sardes, Filadélfia e Laodiceia’” (Ap 1,10-11). No entanto, seu conhecimento acerca dos mistérios que lhe serão revelados é limitado, pois narra os eventos que previamente não são conhecidos. Com efeito, é Jesus quem desvela os mistérios que Deus lhe comunica: “Deus lhe concedeu para que mostrasse a seus servos” (Ap 1,1b). Como a narrativa é de ordem

²² MOUNCE, *The Book of Revelation*, p. 264; BEALE, *The Book of Revelation*, p. 969; THOMAS, *Revelation 8–12*, p. 415.

²³ FRISEN, *Imperial cults and the Apocalypse of John*, p. 188.

²⁴ ESTES, *The last chapter of Revelation?*, p. 108.

teológica, a revelação só lhe pode ser concedida por Jesus, identificado como Χριστός, título que o caracteriza como o Messias.

A função de testemunha que ele desempenha no relato lhe confere autoridade sobre tudo que diz e escreve.²⁵ É sob essa perspectiva de servo e irmão que ele escreve às comunidades cristãs palavras de profecia, que lhe são reveladas por Jesus Cristo (Ap 1,1). O vocábulo μαρτυρέω remete à qualidade de testemunha primária.²⁶ Desse modo, Deus é aquele que tem a autoridade final de como a narrativa se desenvolverá, mesmo em sua forma escrita.

O termo μαρτυρία nas Escrituras é um substantivo que descreve a qualidade daqueles que ativamente dão testemunho de sua fé, e no livro do Apocalipse refere-se também àqueles que são perseguidos por permanecerem fiéis ao Cordeiro imolado, mas que está de pé.²⁷ Como Jesus, eles são perseguidos por causa da Palavra de Deus e do testemunho: “Por causa da Palavra de Deus e do testemunho que dela tinha prestado” (Ap 6,9). Embora não seja possível afirmar se foi intencional o fato de adotar o perfil de narrador-testemunha, é interessante notar que tal característica está em sintonia com a teologia da obra, que faz um forte apelo para que os membros das comunidades cristãs resistam a todas as formas de idolatria, prestando culto somente a Deus e ao Cordeiro.

Em essência, como narrador ele fala de dentro da história na qualidade de alguém que faz a experiência de tudo que relata, comunicando as visões que recebe dos protagonistas principais: Deus e o Cordeiro. Somente Eles são os reveladores oniscientes que conhecem os mistérios. O protagonismo é de Deus e do Cordeiro; João se torna um personagem fundamental na trama porque é fiel em transmitir à comunidade tudo que ouve, envolvendo-se ativamente em todos os eventos: “Eu chorava muito, porque ninguém foi considerado digno de abrir nem de ler o livro” (Ap 5,4).

Outra característica que se destaca em seu modo de narrar é a sua genialidade para transportar sua audiência para diversos espaços, movendo-se da ilha de Patmos para o trono celeste (Ap 4,5), para o monte de Sião (Ap 14,1). Na visão final, conduz toda a assembleia a

²⁵ RESSEGUIE, *The Revelation of John*, p. 47.

²⁶ Ao longo do livro do Apocalipse, João não apenas adota a função de narrador, mas de irmão e servo como muitos de seus interlocutores. Na primeira unidade temática do livro (Ap 1–3), ele se apresenta como aquele que escreve o que lhe é revelado por Jesus Cristo. Na segunda (Ap 4–11), ele assume a função de uma figura que faz uma viagem mística para o céu. Na terceira (Ap 12–22), ele se torna um profeta visionário (BARR, *Narrative technique in the Book of Revelation*, p. 379).

²⁷ SMALLEY, *The Revelation of John*, p. 431. Na visão do autor do Apocalipse, Jesus é o primeiro mártir, e aqueles que o seguem são chamados a testemunhá-lo de modo semelhante, aceitando todas as consequências, até mesmo a perseguição e a morte (PRIGENT, *O Apocalipse de São João*, p. 273). O termo μαρτυρία é central na literatura joanina para referir-se ao testemunho de Jesus Cristo. Ele mesmo se autodefine como testemunha da verdade: “Para isto nasci e para isso vim ao mundo: para dar testemunho da verdade. Quem é da verdade escuta minha voz” (Jo 18,37). Com essas palavras, Ele se autodefine como a Verdade personificada (MORAIS, *Verdade e salvação no Evangelho segundo João*, p. 333).

contemplar a imagem do novo céu e da nova terra. O relato aponta para essa nova realidade como algo que de fato é original; nela não há mais lágrimas, morte, luto nem clamor (Ap 21,4). Nessa unidade narrativa, João assume a função de narrador-testemunha apenas para descrever o cenário da nova criação. Depois se retira de cena para que Deus fale diretamente com seus interlocutores.

João adota uma série de estratégias narrativas dramáticas, designadas para envolver a audiência em sua própria experiência mística. Com uma simbologia típica da linguagem apocalíptica, descreve o que contempla com detalhes e vivacidade; frequentemente a primeira ação que ele realiza a cada visão é ὁράω (“ver”). Esse “ver”, em sua perspectiva, significa compreender a realidade por trás daquilo que ela aparenta. Ele também é um ouvinte atento: “E ouvi uma voz que vinha do céu, semelhante a um fragor de águas e ao ribombo de um forte trovão; a voz que eu ouvi era como o som de citaristas tocando suas cítaras” (Ap 14,2). Por meio de uma grande habilidade, sua ação comunicativa conduz a uma interatividade operativa por parte de seus leitores e ouvintes, fornecendo uma forte dose de símbolos que podem ser percebidos através de experiência e imaginação visionária, auditiva, emocional e cognitiva.²⁸

1.3 A caracterização de Deus

Os personagens inseridos no enredo do Apocalipse de João incluem seres divinos que fazem parte do mundo celestial, humanos, criaturas que existem na natureza e outras espécies de entidades que só aparecem nas visões descritas por ele. Dentre todas as figuras inseridas na macronarrativa, Deus e Jesus Cristo são os protagonistas que interagem com os demais personagens que compõem o cenário das visões apocalípticas da obra. A trama narrativa é altamente teocêntrica; o trono celeste é o ponto focal da trama.²⁹ As ações mais importantes ocorrem ao redor do trono de Deus, em torno do qual circulam as criaturas, os anciãos e os anjos.

Deus é caracterizado pelo narrador pela sua aparência (Ap 4,3-6), pelos seus discursos (Ap 1,7; 21,5-7; 22,16-19), pelas ações que realiza (Ap 4,3.9; 5,1.7.13; 6,16; 7,10.15; 19,4; 20,11; 21,5) e por outros personagens que fazem parte da história. Ele é o primeiro personagem a se dirigir à audiência, e João o coloca em uma posição privilegiada em toda a trama. Deus se autodesigna como: “Eu sou o Alfa e o Ômega, diz o Senhor Deus, Aquele que era, Aquele que

²⁸ STUCKENBRUCK, *The Book of Revelation as a disclosure of wisdom*, p. 349.

²⁹ RESSEGUIE, *Revelation unsealed*, p. 105; BAUCKHAM, *The theology of the Book of Revelation*, p. 40; OSBORNE, *Apocalypse*, p. 18.

é e Aquele que vem, o Todo-Poderoso” (Ap 1,8).³⁰ Em Ap 21,5-8, Ele torna a falar diretamente com a assembleia dos ouvintes com palavras semelhantes. Desse modo, João ressalta no início de sua narrativa que Deus é Aquele que tem a primeira palavra e a última na obra da nova criação. Todas as referências a Ele ao longo da trama acentuam sua natureza eterna.³¹ A linguagem figurativa do Alfa e do Ômega expressa que Ele conduz a história no passado, no presente e no futuro.³² Por duas vezes, Deus se autodesigna com esses predicados: antes da primeira visão e na última, quando declarar o propósito e o cumprimento escatológico da nova criação: “Elas se realizaram” (Ap 21,6). O termo ὁ παντοκράτωρ assegura que seu poder está acima de qualquer outro poder.

A onipotência divina é retratada também como “Aquele que está sentado no trono”. A entronização de Deus é um dos grandes temas teológicos do Apocalipse de João. Ao longo dos vinte e dois capítulos, essa caracterização repete-se por doze vezes em diversas formas gramaticais: ἐπὶ τὸν θρόνον καθήμενος (Ap 4,2), τῷ καθημένῳ ἐπὶ τῷ θρόνῳ (Ap 4,9; 5,13; 7,10; 19,4), τοῦ καθημένου ἐπὶ τοῦ θρόνου (Ap 4,10; 5,1.7; 6,16), ὁ καθήμενος ἐπὶ τοῦ θρόνου (Ap 7,15), καὶ τὸν καθημένον ἐπ’ (Ap 20,11), ὁ καθήμενος ἐπὶ τῷ θρόνῳ (Ap 21,5). A expressão “Aquele que está sentado no trono” (Ap 4,9; 7,15) é um circunlóquio para o nome de Deus.³³ Enquanto todas as outras criaturas se movem de um lugar para o outro, até mesmo os anjos da corte celeste que o servem, Deus permanece estável, imóvel no trono, de onde controla todos os eventos da terra e do céu.

Para acentuar a indescritível transcendência e esplendor de Deus, o narrador utiliza pedras preciosas para descrevê-lo: “O que estava sentado no trono tinha o aspecto de uma pedra de jaspe e cornalina, e um arco-íris envolvia o trono com reflexos de esmeralda” (Ap 4,3). O autor do Apocalipse prefere descrevê-lo por meio de analogias, representadas pelas pedras

³⁰ A expressão *o primeiro e o último* simbolizada pela primeira e última letra do alfabeto também se encontra em Is 44,6, no contexto em que tal designação tem o sentido de o Deus de Israel ser o único Criador de todas as coisas e o Senhor de toda a história (BAUCKHAM, *The climax of prophecy*, p. 44). E a forma “Aquele que é”, “Aquele que era” e “Aquele que vem” evidencia desde o início como o autor do Apocalipse faz alusão ao Êxodo retomando o nome divino YHWH conforme Ex 3,14 (OSBORNE, *Apocalypse*, p. 86; MOUNCE, *The Book of Revelation*, p. 66).

³¹ GUNDRY, *Commentary on Revelation*, p. 16.

³² O merisma *o Alfa e o Ômega* é uma figura de linguagem utilizada para ressaltar os elementos contrastantes entre duas extremidades. Esse dispositivo retórico ocorre em Ap 21,6; 23,13 (ἡ ἀρχὴ καὶ τὸ τέλος) para afirmar que Deus é o princípio e o fim de todas as coisas e em Ap 22,13 (ὁ πρῶτος καὶ ὁ ἔσχατος). Na teologia do Apocalipse, esses merismas expressam a soberania de Deus como aquele que conduz a história; somente Ele tem autoridade para executar o julgamento final e trazer a salvação (BEALE, *The Book of Revelation*, p. 199).

³³ O conceito de “entronizar Deus” ou do “trono celeste” no livro do Apocalipse reflete a teologia do Antigo Testamento; isto denota que este é o lugar de sua morada, a qual é estável e dura para sempre, em contraste com a habitação humana (GALLUSZ, *The throne motif in the Book of Revelation*, p. 116).

preciosas em contraposição aos ídolos pagãos que eram personalizados por estátuas com aparências humanas. Também o imperador romano era representado por estátuas divinizadas.³⁴

A visão gloriosa do trono celeste ornado pelo esplendor das pedras preciosas é circundada pelos vinte e quatro tronos e pelos anciãos sentados neles. O número deles correspondem ao número dos doze apóstolos, cujos nomes estão inscritos um em cada uma das doze bases da Nova Jerusalém, além do número das doze tribos de Israel, cujos nomes estão inscritos um em cada uma das doze portas da Nova Jerusalém (Ap 21,12-14).³⁵ As doze tribos de Israel serão mencionadas posteriormente. Elas estão entre a grande multidão dos doze mil que foram marcados pelo anjo de Deus (Ap 7,1-8).

Além de ser caracterizado pela voz narrativa, Deus é também afigurado por outros personagens que reafirmam sua eterna soberania e santidade; para estes, somente Ele é digno de ser adorado por todas as criaturas. Os quatro seres viventes aclamam sem cessar que Ele é Santo: “Santo, Santo, Santo, Senhor, Deus Todo-Poderoso, Aquele que era, Aquele que é e Aquele que vem” (Ap 4,8). Essa adoração contínua configura as ações daqueles que o servem diante do trono: “É por isso que estão diante do trono de Deus, servindo-o dia e noite no seu templo. Aquele que está sentado no trono estenderá sua tenda sobre eles” (Ap 7,15). O trono é o lugar de Deus e ao mesmo tempo abrigo daqueles que o servem.³⁶

No desenvolver da trama, o trono de Deus permanece como a verdadeira cátedra de onde emana o poder divino. Mas Satanás também tem seu trono, no qual exerce seu poder; os agentes que o cercam enganam o povo, perpetram ações violentas contra os fiéis, e ainda se alia com Antipas e outras forças do mal que a ele se submetem (Ap 2,13; 13,2; 16,10). Enquanto as criaturas que circundam o trono de Deus reconhecem sua honra, glória e poder, as forças do mal, representadas pelo Dragão e pela Besta, reconhecem apenas o poder de Satanás. Na visão do trono, João, como narrador-testemunha, convida os irmãos das comunidades cristãs a prestarem culto somente a Deus e ao Cordeiro; desvela as astúcias do poder da Besta levando-os a perceberem que, apesar das hostilidades e perseguições, Deus continua reinando, e que aqueles que permanecerem fiéis são, ao seu modo, participantes do coro celeste e incessantemente estão ao redor do trono adorando a Deus.³⁷

³⁴ GUNDRY, *Commentary on Revelation*, p. 49.

³⁵ A cena da visão do trono circundado pelas doze tribos de Israel é típica do conceito ancestral da corte divina que se encontra em alguns textos proféticos do Antigo Testamento (Dn 7,9-10; Ez 1,28; 28,12-15; Zc 2,5) (BEALE, *The Book of Revelation*, p. 321; SMALLEY, *The Revelation of John*, p. 64; AUNE, *Revelation 1-5*, p. 766).

³⁶ RESSEGUIE, *Revelation unsealed*, p. 122.

³⁷ KOESTER, *Revelation and the end of all things*, p. 88.

1.4 Os títulos, símbolos e metáforas que retratam Jesus Cristo

A caracterização inicial de Jesus é figurada por meio de uma visão panorâmica de sua aparência externa: (Ap 1,16.18; 3,18), e depois João lhe atribui diversos títulos, utilizando metáforas e símbolos que revelam sua identidade. As qualificações mais proeminentes conferidas a Jesus Cristo ao longo dos capítulos são: ὁ μάρτυς (“a testemunha”), ὁ πιστός (“o fiel”), ὁ πρωτότοκος τῶν νεκρῶν (“o primogênito dos mortos”), ὁ ἄρχων τῶν βασιλέων τῆς γῆς (“o príncipe e soberano dos reis da terra”), ἄρνιον ἑστηκὸς ὡς ἐσφαγμένον (“o Cordeiro como que imolado”),³⁸ ὁ νικῶν (“o vencedor”). Como acontece com a maioria dos personagens bíblicos, Jesus também é figurado por ações e gestos junto de Deus particularmente em três visões: alguém semelhante ao Filho do Homem (Ap 1,9-20; 14,14-20); o Cordeiro (Ap 5,6-14) e o cavaleiro chamado de “testemunha fiel” (Ap 19,11-16).³⁹

Na visão de alguém semelhante ao Filho do Homem, João coloca em cena Jesus Cristo como um dos principais personagens junto de Deus. O texto de Ap 1,9-20 privilegia o “ver”.⁴⁰ O narrador é capaz de ver vozes: “Voltei-me para ver a voz que me falava; ao voltar-me, vi sete candelabros de ouro” (Ap 1,12). O modo como descreve os eventos que contempla parece conduzir sua audiência a um grande espetáculo teatral de seu tempo. O Filho do Homem ocupa lugar central na cena, sendo rodeado pelos sete candelabros, que representam as sete igrejas.⁴¹ O Filho do Homem assume a palavra e ordena que João escreva tudo aquilo que testemunha.

O título “Filho do Homem” tem uma conotação messiânica, no sentido de que qualifica Jesus Cristo como Aquele que tem autoridade para julgar e prosseguir com as revelações que irão advir.⁴² Os detalhes da aparência física do Filho do Homem assemelham-se à figura de um sacerdote celeste, soberano e juiz do fim dos tempos. O narrador descreve que ele veste uma túnica longa, a qual tem duplo sentido: dignidade ou pertença à alta casta sacerdotal.⁴³ O simbolismo de seus cabelos brancos como a neve, de seus olhos parecidos com chamas de fogo

³⁸ Dentre os diversos títulos atribuídos a Jesus, ἄρνιον é o dominante. Este ocorre vinte e nove vezes, enquanto Jesus Cristo sete vezes e Cristo quatro vezes. Embora o título de Cordeiro esteja presente em todo o livro do Apocalipse, as referências ao Cordeiro imolado são texto de adoração e louvor em contexto litúrgico (GUTHRIE, *The Lamb in the structure of the Book of Revelation*, p. 64). Os textos emoldurados com o título ἄρνιον são passagens caracterizadas como litúrgicas (ELLUL, *Apocalypse, the Book of Revelation*, p. 322).

³⁹ PRIGENT, *O Apocalipse de São João*, p. 123.

⁴⁰ A visão do Filho do Homem segue o modelo típico de visões do Antigo Testamento e da literatura apocalíptica da tradição judaica: introdução ao cenário, resposta do vidente e interpretação da visão (BEALE, *The Book of Revelation*, p. 134). A caracterização de Jesus com os mesmos traços do Filho do Homem tem vários elementos em comum com o texto de Dn 7,9-14, no qual essa figura representa Israel, sofre pelo povo e toma assento no trono para julgar a história (SMALLEY, *The Revelation of John*, p. 35).

⁴¹ GUNDRY, *Commentary on Revelation*, p. 18.

⁴² KOVACS; ROWLAND, *Revelation*, p. 46.

⁴³ BEALE, *The Book of Revelation*, p. 206.

e de seus pés com aspecto de bronze remete à linguagem simbólica proveniente da tradição profética (Ez 1,7; Dn 10,6), para expressar a inteligência penetrante e sobrenatural deste personagem, seu brilho e pureza representados pelo fogo e pelos metais.⁴⁴

Após a descrição da aparência externa de Jesus, o foco da narrativa volta sua atenção para as palavras do Filho do Homem: “Não temas! Eu sou o Primeiro e o Último, o Vivente; estive morto, mas eis que estou vivo pelos séculos dos séculos e tenho as chaves da Morte e do Hades. Escreve, pois, o que viste: tanto as coisas presentes como as que deverão acontecer depois destas” (Ap 1,17-18). O seu discurso manifesta sua natureza interior. Os predicados de Primeiro e Último evidenciam sua identidade divina, que se assemelha à de Deus descrito como o $\alpha\lambda\phi\alpha$ καὶ τὸ ω .⁴⁵ Enquanto Deus atua sentado no trono, Jesus move-se no meio dos candelabros, que representam as comunidades dos fiéis. Isso expressa que há uma distinção fundamental entre Deus e o Filho do Homem; Deus exerce sua soberania no trono celeste, situado distante da audiência, ao passo que Jesus age com poder no meio da comunidade.

A progressão narrativa adquire um tom dramático, e o narrador se prostra aos pés do Filho do Homem; tal gesto indica atitude de adoração. Portanto, o ponto de vista ou a focalização a partir da qual ele tece o enredo é de testemunha, mas também de alguém que presta culto a Deus e ao Filho do Homem; narrar e testemunhar a fé são indissociáveis para João. A cena transita apontando que Jesus Cristo sustenta em sua mão direita os sete anjos das sete igrejas. As comunidades dos fiéis são simbolizadas por estrelas e candelabros, cuja função é ser luz.⁴⁶

A terceira cena de Apocalipse 5 introduz o personagem principal do drama celeste: O Cordeiro imolado,⁴⁷ mas de pé. Ele recebe o livro selado das mãos Daquele que está sentado no trono. Ap 5,6 descreve sua aparência: “Com efeito, entre o trono com os quatro Viventes e os Anciãos, vi um Cordeiro de pé, como que imolado” (Ap 5,6). Se a primeira visão de João acerca de Jesus Cristo manifesta a sua divindade, a segunda visão, ao descrevê-lo como o Cordeiro imolado, acentua sua humanidade. João opta pelo termo $\alpha\rho\nu\acute{\iota}\omicron\nu$ para qualificar Jesus Cristo como o Cordeiro oferecido em sacrifício para redimir a humanidade.⁴⁸ No enredo do Apocalipse, Ele exerce uma tríplice missão: inaugurar o novo êxodo que liberta os fiéis para o novo céu e a nova terra, subjugar Satanás e partilhar da soberania do trono de Deus.

⁴⁴ THOMAS, *Revelation 1–7*, p. 101.

⁴⁵ RESSEGUIE, *Revelation unsealed*, p. 112.

⁴⁶ SMALLEY, *The Revelation of John*, p. 37.

⁴⁷ O vocábulo mais comum para cordeiro nos escritos neotestamentários é $\alpha\rho\nu\acute{\iota}\omicron\nu$, que não se encontra no livro do Apocalipse. João prefere a palavra $\alpha\rho\nu\acute{\iota}\omicron\nu$, e somente Ap 13,11 não faz referência a Jesus Cristo. À parte do livro do Apocalipse, somente em Jo 21,15 ($\beta\acute{o}\sigma\kappa\epsilon\ \tau\acute{\alpha}\ \alpha\rho\nu\acute{\iota}\omicron\nu\ \mu\omicron\nu$ – “apascenta minhas ovelhas”) o mesmo termo é utilizado (RESSEGUIE, *Revelation unsealed*, p. 113).

⁴⁸ THOMAS, *Revelation 1–7*, p. 420.

No desenlace final da macronarrativa do Apocalipse, os capítulos conclusivos (Ap 19–22), celebram a queda da Babilônia, símbolo das forças do mal, e cantam a vitória do Cordeiro imolado, mas de pé. Nas duas primeiras visões, o narrador situa Jesus no céu; mas, na terceira visão (Ap 19,11-21), Ele desce do céu como o Fiel e Verdadeiro cavaleiro, e todo exército celeste o acompanha na guerra contra as forças enganosas: “Vi então o céu aberto: eis que apareceu um cavalo branco, cujo montador se chama ‘Fiel’ e ‘Verdadeiro’; ele julga e combate com justiça (Ap 19,11). Céus e terra se encontram nesta impressionante e dramática cena final do julgamento. A princípio, o narrador descreve as características externas do cavaleiro Fiel e Verdadeiro, mas rapidamente se move para a descrição da pessoa e da obra de Jesus Cristo. Ele coloca uma série de títulos em uma sequência progressiva: πιστὸς καὶ ἀληθινός (“Fiel e Verdadeiro”: Ap 19,11), ὁ λόγος τοῦ θεοῦ (“Palavra de Deus”: Ap 19,13), Βασιλεὺς βασιλέων καὶ κύριος κυρίων (“Rei dos Reis, Senhor dos Senhores”: Ap 19,16).⁴⁹

Caracterizar Jesus com os títulos de “Fiel e Verdadeiro”, “Rei dos Reis e Senhor dos Senhores” e “Palavra de Deus” revela quais são as funções que Ele exerce diante de Deus.⁵⁰ O Cordeiro imolado é ὁ νικῶν (“o vencedor”), pois somente Ele tem ἐξουσία (“poder”) sobre a morte, ou seja, sua missão é redentora. Esse é um dos temas teológicos que perpassam todo o livro do Apocalipse. A vitória da Igreja se concebe e se projeta em sua realização histórica e escatológica, sob o fundamento da fé no Cristo vencedor.⁵¹ A esperança futura do novo céu e da nova terra é construída nesta perspectiva do triunfo messiânico do Ressuscitado. As várias designações utilizadas pelo narrador expressam que nenhum título descreve adequadamente a essência da pessoa de Jesus Cristo.⁵²

Esta concepção do Cristo vencedor, que triunfa sobre a morte e as forças do mal por meio da obediência e fidelidade até a morte de cruz, é o caminho que João apresenta aos seus ouvintes e leitores. No final da história, o bem vencerá o mal, pois o Cordeiro vence Satanás:

Agora realizou-se a salvação, o poder e a realeza do nosso Deus, e a autoridade do seu Cristo: porque foi expulso o acusador dos nossos irmãos, aquele que os acusava dia e noite diante do nosso Deus. Eles, porém, o venceram graças ao sangue do Cordeiro e pela palavra do seu testemunho, pois desprezaram a própria vida até à morte (Ap 12,10-11).

⁴⁹ PRIGENT, *O Apocalipse de São João*, p. 553. O autor faz uma distinção entre os reis terrenos e Jesus Cristo, que é o soberano divino de todo o universo (OSBORNE, *Apocalipse*, p. 767).

⁵⁰ THOMAS, *Revelation 8–12*, p. 383.

⁵¹ VILLAGRA CANTERO, *Poder y anti-poder*, p. 102.

⁵² RESSEGUIE, *Revelation unsealed*, p. 115. A cena do julgamento da Babilônia é descrita com símbolos do aparato militar imperial. Jesus é representado como um cavaleiro montado em um cavalo branco; seu nome é Fiel e Verdadeiro, e Ele vem com seu exército para guerrear contra o exército da Besta e de todos que se deixaram seduzir por ela. Cristo vence a batalha eliminando o exército da Besta pela espada (BEALE, *The Book of Revelation*, p. 950).

E todas as nações o reconhecem e proclamam que a salvação pertence a Deus e ao Cordeiro: “E, em alta voz, proclamavam: ‘A salvação pertence ao nosso Deus, que está sentado no trono, e ao Cordeiro!’” (Ap 7,10). A narrativa afirma que Deus e o Cordeiro reinam juntos.

1.5 A caracterização de Deus e de Jesus Cristo em Ap 21,1-8

A voz do narrador como participante e observador que acompanha o desenlace da história mantém-se até a última visão. Ele coloca e retira de cena todos os personagens, mas sempre se coloca como um expectador em segundo plano. A caracterização de Deus e do Cordeiro conduz a trama do início ao fim como um círculo concêntrico, no qual todas as criaturas são colocadas ao seu redor.⁵³ Deus é o criador que, por meio de sua palavra, gerou todas as criaturas, e o propósito de sua obra culmina com a nova criação (Ap 21,1-6). Ele existia antes de todas as coisas e, no final, renova toda a obra da criação.

Na visão da porta aberta para o céu, o autor do Apocalipse é tomado pelo Espírito para contemplar o trono de Deus (Ap 4,1-11). A imagem do trono celeste é um dos grandes motes da obra. E aquele que está no trono é o Senhor Deus Todo-Poderoso (Ap 4,8). Diante dele se prostraram os vinte e quatro anciãos. A simbologia das pedras preciosas que ornamentam o trono, os relâmpagos e os trovões remete a imagens de teofanias presentes no Antigo Testamento (Ex 19,16; 28,17-20; Is 6,1). Ele é adorado por todas as criaturas que circundam o trono; Ele é aclamado como YHWH, mesmo nome divino que se revelou a Moisés.⁵⁴ Ele reina desde a eternidade. É ele que está eternamente sentado em seu trono celeste, e não algum César que temporariamente ocupa o trono em Roma. Por isso, só Ele é digno de receber toda a honra, glória e poder (Ap 4,11).

Após descrever os atributos do Pai no capítulo 4, a narrativa move seu foco apresentando as características particulares do Cordeiro. A adoração a Deus por seu papel na criação dá lugar à adoração ao Cordeiro por sua obra de redenção. A visão prossegue com a proclamação do anjo declarando que o Leão de Judá, o Rebento de Davi, venceu e é digno de abrir o livro selado (Ap 5,5). Mas, quando o vidente olha para o Leão de Judá, ele surpreendentemente se transforma no Cordeiro imolado (Ap 5,6-9).⁵⁵ Todas as funções divinas

⁵³ KOESTER, *Revelation*, p. 117.

⁵⁴ MOUNCE, *The Book of Revelation*, p. 110; GUNDRY, *Commentary on Revelation*, p. 53; VANNI, *Apocalisse di Giovanni II*, p. 211.

⁵⁵ O contexto sacrificial da imagem do Cordeiro remete ao texto de Is 53,7. No Apocalipse, Cristo é caracterizado como o Cordeiro vitorioso, que supera as forças do mal, e cuja morte remove todo pecado, embora sua vitória tenha sido alcançada por meio de sofrimento terreno e seu sangue tenha sido derramado de fato (Ap 7,14). Ele é Senhor e Rei (Ap 17,14); Ele triunfa sobre o mal (Ap 6,16); ele é o Redentor soberano (SMALLEY, *The*

relacionadas ao Cordeiro imolado referem-se a Ele como o Salvador do mundo, o Senhor e Juiz. A multidão celeste agora se prostra para adorá-lo.

No texto de Ap 21,1-8, João assume o papel de narrador como em todas as visões e, embora seu discurso seja na primeira pessoa do singular, ele atua como a voz profética que prepara o ambiente para que Deus possa diretamente falar aos ouvintes. Somente Deus e o Cordeiro falam na primeira pessoa do singular na forma de ἐγώ εἰμι (Ap 21,6).⁵⁶ Ambos, Deus e o Cordeiro, ordenam que João escreva o que dizem e fazem (Ap 1,11; 2,1.8.12; 3,1.7.14; 21,5). João desenvolve uma estratégia narrativa de modo que possa interagir com sua audiência por meio de uma dramática tensão no enredo. As forças do mal tentam lançar um caos na obra da criação. A tensão chega ao seu clímax na batalha de Deus e do Cordeiro, que derrotam a Besta e o Dragão, conforme descrito nos capítulos 12–18. Quando a paz é estabelecida, os seus ouvintes e leitores podem se encontrar com Deus, ouvir sua voz e receber a mensagem diretamente dele (Ap 2,3-6). Desde o começo da trama, João adota esta estratégia narrativa, fazendo com que seus interlocutores sejam colocados em um lugar privilegiado para que possam ouvir os dois personagens centrais, Deus e Cordeiro, falando com eles. Desse modo, é-lhes assegurado que o trono, ante o qual os anjos e a multidão dos mártires se encontram, é de fato o trono de Deus Todo-Poderoso.

A voz do narrador constrói o cenário da nova criação, da Nova Jerusalém e da Nova Aliança, mas é Deus quem anuncia:

- A tenda de Deus com seu povo.
- O fim das lágrimas, da morte, do luto, do clamor e da dor.
- A transformação do primeiro céu e terra.
- A renovação, por Ele, de todas as coisas.

A voz profética do narrador cede lugar à voz de Deus para proclamar a transformação radical da primeira criação pela nova, que Ele recria. E a nova ordem foi consumada: καὶ εἰπὲν μοι· γέγονεν (“Disse-me ainda: ‘Elas se realizaram’”) (Ap 21,6). A voz de Deus confirma que as profecias anunciadas por João são verdadeiras.⁵⁷ O ciclo das visões termina quando chegam ao seu propósito final: introduzir Deus e o Cordeiro para que ambos conduzam a assembleia dos fiéis ao redor do trono em adoração. Finalmente, as testemunhas fiéis podem contemplar a

Revelation of John, p. 76; BAUCKHAM, *The theology of the Book of Revelation*, p. 79; MOUNCE, *The Book of Revelation*, p. 113).

⁵⁶ BORING, *Apocalisse di Giovanni*, p. 336.

⁵⁷ BORING, *The voice of Jesus in the Apocalypse of John*, p. 354.

face de Deus e receber para sempre as bênçãos prometidas no início do anúncio profético: “Feliz o leitor e os ouvintes das palavras desta profecia, se observarem o que nela está escrito, pois o tempo está próximo” (Ap 1,3).

1.6 A realização da promessa em Ap 21,1-8

Em um texto narrativo, o enredo exerce a importante função de construir sentido entre todos os elementos que compõem a história. A noção de trama, para a narratologia, expressa a ideia de causa e efeito do ato de narrar.⁵⁸ O cenário, os protagonistas, os personagens menores, a linguagem simbólica, as metáforas, o espaço, o tempo e o ritmo em que os eventos são narrados no Apocalipse são colocados em uma determinada disposição em vista de construir o sentido da mensagem profética dirigida às igrejas da Ásia Menor. Há uma sequência lógica entre os capítulos iniciais (2–3) e finais, sobretudo os capítulos (21–22).⁵⁹

A macronarrativa do Apocalipse é construída como uma obra unificada e há uma correspondência entre várias temáticas teológicas apresentadas ao longo dos capítulos. João estabelece correlações lexicais e teológicas, apontando para as ações correspondentes que se esperam dos leitores e ouvintes. A estrutura literária das cartas às sete igrejas repete a fórmula da promessa aos vencedores como uma predição profética: Τῶν νικῶντι (Ap 2,7.11.17.26; 3,5.21). Em Ap 21,1-8, a promessa se cumpre, e ao νικῶν Deus concede a herança de habitar na Nova Jerusalém e a filiação divina: “O vencedor receberá esta herança, e eu serei seu Deus, e ele será meu filho” (Ap 21,7).

O fio condutor do enredo das visões descritas por João estabelece diversos paralelos entre a abertura e a conclusão do livro do Apocalipse:⁶⁰

⁵⁸ BARR, *The story John told us*, p. 12.

⁵⁹ A macronarrativa do Apocalipse é construída como uma obra unificada, e a temática da promessa divina e sua realização evidenciam a coesão e a unidade da obra (VANNI, *L'Apocalisse*, p. 372; AUNE, *Revelation 17–22*, p. 388; BEALE, *The Book of Revelation*, p. 174).

⁶⁰ BARR, *The story John told us*, p. 14.

Abertura	Pontos de correspondência	Conclusão
Ap 1,1.4.9	O autor nomeia-se João	Ap 22,8
Ap 1,1	Deus envia um anjo a João	Ap 22,6
Ap 1,1	Os eventos devem acontecer em breve	Ap 22,6
Ap 1,1	Os servos de Deus	Ap 22,6
Ap 1,3	O leitor bem-aventurado	Ap 22,7
Ap 1,3	O tempo está próximo	Ap 22,10
Ap 1,4	A graça do Senhor esteja contigo	Ap 22,21
Ap 1,8	Eu sou o Alfa e o Ômega	Ap 21,6; 22,13
Ap 1,10	Movido pelo Espírito	Ap 22,17
Ap 1,16.20	Estrelas e anjos	Ap 22,16
Ap 1,17	João se prostra diante do enviado de Deus	Ap 22,8

A carta às sete igrejas da Ásia Menor está inserida no contexto literário que descreve uma série de ações desenvolvidas por João como narrador-testemunha, participante e observador da história: ele aceita a missão de receber a revelação de Jesus Cristo (Ap 1,1); coloca-se como servo da Palavra (Ap 1,2); com leitores e ouvintes, estabelece uma relação de irmão e companheiro na tribulação, na realeza e na perseverança (Ap 1,9); dirige-se a Patmos como testemunha da Palavra de Deus (Ap 1,9). Os capítulos 2–3 fornecem um conjunto de ações dirigidas aos vencedores das sete igrejas: ser perseverante mesmo no sofrimento (Ap 2,3); resistir à tribulação e indigência (Ap 2,9); dispor-se a converter-se e a abandonar a idolatria (Ap 16,21); ter vigilância e constância na fé (Ap 3,2); guardar a Palavra de Deus e não renegar a fé (Ap 3,8), recobrar o fervor e converter-se (Ap 3,19). As declarações em forma de promessa aos vencedores, apresentadas nos capítulos 2 e 3, correspondem aos anúncios de seu pleno cumprimento aos vencedores, que permanecerem fiéis, conforme os capítulos 21 e 22.⁶¹

2. O espaço como lugar de culto a Deus

Em narrativas, o espaço pode ser construído sobre um ambiente físico, emocional ou espiritual. As visões finais do livro do Apocalipse apresentam a conclusão do contraste de dois espaços predominantes no enredo: de um lado, a Babilônia, descrita como a cidade rica, violenta, corrompida pela idolatria e prostituição, que comercializa escravos e persegue os fiéis

⁶¹ HOWARD-BROOK; GWYTHYR, *Desmascarando o imperialismo*, p. 274.

(Ap 17,1-7); do outro, a Jerusalém celeste aparece como um paraíso urbano totalmente restaurado, cuja recompensa é se tornar a esposa do Cordeiro (Ap 21,2).

O narrador do livro do Apocalipse insere numerosas referências topográficas que incluem cidades (Ap 1,11; 11,8; 20,9; 21,2.10.23), mar (Ap 7,1.3; 8,8; 10,4; 13,1; 15,2; 20,13), montanhas (Ap 14,1; 8,8), deserto (Ap 12,6; 17,3), rios (Ap 9,14; 8,10; 16,12; 22,1.19), abismo (Ap 9,1; 17,8; 20,1.3); espaços arquitetônicos, como templo (Ap 11,1; 15,5; 16,1), altares (Ap 6,9; 8,3.5; 14,17), portões (Ap 4,1; 21,12); e adornos que fazem parte deste cenário: candelabros (Ap 1,13.20), taças (Ap 5,8), selos (Ap 5,1; 6,1.3.7.9.12; 8,1), trombetas (Ap 4,1; 8,6) e outros instrumentos. O imaginário visual descrito por João é carregado de um simbolismo espiritual, retratando um magnífico lócus de culto e adoração a Deus e ao Cordeiro.

Desse modo, a trama tecida por João apresenta um mapa do cosmo sagrado, uma estratégia literária peculiar do gênero apocalíptico.⁶² Em sua cosmovisão, o trono celeste é o lugar simbólico que incorpora o centro do governo teocrático de Deus e o espaço onde a nova ordem do universo é criada. Os outros centros de poderes terrenos, como o trono de Satanás e o trono da Besta, são apenas construções ilusórias, isto é, distorções temporárias de onde emanam as forças do mal.⁶³ Na visão de Ap 21,1-8, Deus e o Cordeiro já estão entronizados na Jerusalém celeste, de modo que toda a cidade se torna o lugar do encontro com Deus.

O cenário espacial retratado no Apocalipse contribui para a compreensão de sua narrativa. Na visão do novo céu e nova terra descrita em Ap 21,1-8, não há ambiguidade entre o cenário topográfico representado pela Jerusalém que desce do céu e as ações que os vencedores realizam na terra. O espaço do culto e da adoração Àquele que está no trono e fala com a comunidade dos fiéis é também o lugar de construção de uma nova realidade existencial, na qual os vencedores, dignos de habitá-la, não compartilham do mundo habitado pelos covardes, infiéis, corruptos, assassinos, idólatras e mentirosos: “Quanto aos covardes, porém, e aos infiéis, aos corruptos, aos assassinos, aos impudicos, aos magos, aos idólatras e a todos os mentirosos, a sua porção se encontra no lago ardente de fogo e enxofre, que é a segunda morte” (Ap 21,8):

A seção termina com um desafio ao leitor para perceber a diferença entre os que são fiéis e os que não são, isto é, decidir se será um “vencedor” (21,7) ou um “covarde” (21,8). A expressão ὁ νικῶν (“aquele que vencer”) é extraída da conclusão presente em cada uma das sete cartas, que continham as promessas escatológicas dadas a todos aqueles que foram vencedores sobre o mundo, com suas tentações e sofrimentos. Eles são os sedentos que beberam

⁶² DeSILVA, *Seeing things John's way*, p. 94.

⁶³ PAPANDREA, *The wedding of the Lamb*, p. 191.

livremente da água da vida. Eles “venceram” pelo sangue do Cordeiro e pelo seu testemunho.⁶⁴

O mundo urbano se sobressai desde a visão de abertura, na qual Jesus Cristo é a figura central presente entre as sete igrejas situadas em cidades da Ásia Menor (Ap 1,9-20) até a visão final da Nova Jerusalém (Ap 21,1–22,5), a qual prenuncia a presença de Deus e do Cordeiro na nova cidade. Aquele que prometeu vir de fato veio, e todas as promessas anunciadas às igrejas nos capítulos 2 e 3 e à multidão dos mártires no capítulo 7 são realizadas na Nova Jerusalém, como uma grande celebração da esperança.⁶⁵ O culto imperial à Besta realizado na Babilônia finalmente é destruído e substituído pela adoração do único soberano na Jerusalém celeste. O relato da criação em Gênesis e o de Ap 21,1-8 compartilham vários elementos. A primeira criação situada no paraíso, figurado como um jardim (Gn 2,8), agora é transportada à eterna Cidade Santa. A árvore da vida, que oferecia a vida eterna ao ser humano no jardim, está mais uma vez disponível para a humanidade na terra restaurada (Ap 22,2).

2.1 A tenda como o lugar da manifestação de Deus em Ap 21,1-8

O anúncio da presença da tenda de Deus no meio do povo com voz forte ecoa uma longa tradição do Antigo Testamento. A voz que proclama que Deus estabeleceu sua tenda na Nova Jerusalém é grandiosa não em termos de som, mas pela importância que possui, uma vez que deriva do símbolo do poder de Deus exercido sobre a condução da história.⁶⁶ No êxodo, durante a caminhada do povo escolhido pelo deserto, o tabernáculo ou a tenda era um símbolo da presença constante de Deus no meio de seu povo. A morada de Deus em tendas é declarada claramente no Código da Santidade: “Estabelecerei a minha habitação no meio de vós e não vos rejeitarei jamais. Estarei no meio de vós, serei vosso Deus, e vós sereis o meu povo” (Lv 26,11-12). A concepção teológica da morada de Deus em tenda no meio do povo é um tema que perpassa o Antigo Testamento (Jr 31,33; Ez 37,27; Zc 8,8).⁶⁷ E a festa das tendas traduziu para um rito anual toda essa memória histórica da presença divina habitando no meio do povo. Essa grande festa litúrgica de caráter popular teve grande influência nos escritos neotestamentários:

⁶⁴ OSBORNE, *Apocalypse*, p. 826.

⁶⁵ GORMAN, *Reading Revelation responsibly*, p. 160.

⁶⁶ A Nova Jerusalém é qualificada como σκηνη̃ nas Escrituras; a tenda é apresentada indistintamente como a morada de Deus e a dos seres humanos, a ponto de também ser o lugar comum de encontro entre eles (VANNI, *Apocalisse di Giovanni II*, p. 654; SMALLEY, *The Revelation of John*, p. 290).

⁶⁷ A metáfora da tenda aqui na visão da Nova Jerusalém não sugere uma habitação temporária. A partir deste ponto, Deus permanece com seu povo ao longo da eternidade (MOUNCE, *The Book of Revelation*, p. 279).

As tendas eram concebidas não somente como uma reminiscência da proteção divina no deserto, mas também como uma prefiguração das tendas futuras, nas quais os justos habitariam. Portanto, a tenda, elemento característico da Festa de Sucot, assume uma dimensão escatológica precisa, ou seja, ser a morada dos justos. Essa perspectiva escatológica será amplamente desenvolvida no Novo Testamento.⁶⁸

A imagem da tenda aplicada à Nova Jerusalém sugere que ela é o lugar onde Deus e seu povo coabitam em harmonia. Desse modo, a voz do narrador consegue simultaneamente sobrepor e relacionar várias histórias ao mesmo tempo. São narrativas que expressam a fidelidade de Deus à sua obra criadora, seu propósito e sua missão. Deus, ao recriar todas as coisas, conduz a humanidade e toda a criação até plenitude à qual foi criada: viver a reconciliação e a harmonia na eterna alegria na presença de Deus: “Eis a tenda de Deus com os homens. Ele habitará com eles; eles serão o seu povo, e ele, Deus-com-eles, será seu Deus. Ele enxugará toda lágrima dos seus olhos, pois nunca mais haverá morte nem luto nem clamor, e nem dor haverá mais. Sim! As coisas antigas se foram” (Ap 21,3-4):

A obra de Deus no mundo revela-se como uma recriação: o cristão não se reduz àquilo que se pode ver nele. É um ser salvo, um vivente, um vencedor. Roma, apesar de todo o seu poder, não passa de uma prostituta cuja condenação já foi pronunciada. A Igreja é a Jerusalém celeste. A ordem do mundo é uma falsa aparência com seus jogos políticos e suas relações de força. A realidade é que Deus reina e que ele conduz todas as coisas com uma completude que o homem não consegue realizar ou sequer sonhar: a distinção fundamental entre o céu e a terra, entre Deus e os homens, será posta em xeque.⁶⁹

O Cordeiro redentor foi elevado ao trono glorioso junto de Deus e volta novamente à Cidade Santa para realizar a missão criadora de Deus, reunindo seu povo fiel: “O vencedor receberá esta herança, e eu serei seu Deus, e ele será meu filho” (Ap 21,7). A comunidade dos fiéis pode finalmente experimentar a vitória triunfante, e sua missão é prestar culto, adorar e louvar o Cordeiro agora e para sempre, pois sua tenda está no meio deles.⁷⁰ A nova criação é convidada a coabitar com Deus na Cidade Santa. A Igreja triunfante é apresentada como a noiva pronta para se esposar com o Cordeiro: “Vi também descer do céu, de junto de Deus, a Cidade Santa, uma Jerusalém nova, pronta como uma esposa que se enfeitou para seu marido” (Ap 21,2). As bem-aventuranças prometidas ao leitor e aos ouvintes das palavras de profecia (Ap 1,3) no início do relato agora se tornam realidade. Todas as bênçãos são celebradas como uma grande liturgia, simbolizada no banquete do casamento com o Cordeiro.

⁶⁸ ARAUJO, *História da Festa judaica das Tendas*, p. 126.

⁶⁹ PRIGENT, *O Apocalipse de São João*, p. 597.

⁷⁰ PAPANDREA, *The wedding of the Lamb*, p. 350; RESSEGUIE, *Revelation unsealed*, p. 202.

Assim como o primeiro céu e a primeira terra se foram e o mar de onde vinham todos os males já não mais existe, a nova criação estabelece uma nova relação com Deus e o Cordeiro na Jerusalém que desce do céu como dom divino. João não descreve a cidade feita de pedras ou repleta de construções suntuosas, mas revestida de uma realidade espiritual que se manifesta na comunhão entre Deus e a humanidade. É Deus mesmo que fala do seu trono descrevendo esta nova vida, totalmente oposta à violência e à maldade que imperavam no mundo governado por Satanás e seus agentes. A transformação para esta realidade espiritual não se realiza fora do mundo, mas dentro da história humana, em uma coabitação eterna de Deus com a comunidade dos discípulos do Cordeiro.⁷¹

2.2 O tempo do agir de Deus

No livro do Apocalipse, há múltiplas dimensões acerca do tempo. A experiência visionária de João ocorre no dia do Senhor, quando a comunidade está reunida para o culto. Embora esteja presumivelmente sozinho na ilha de Patmos, ele situa sua experiência no tempo de adoração e culto, e espera que sua mensagem seja proclamada quando a comunidade estiver reunida.⁷² O tempo litúrgico-cultural conecta todas as cenas de adoração e louvor a Deus e ao Cordeiro, que se realizam no céu com aqueles que os adoram na terra, incluindo o escritor e os leitores como uma grande celebração cósmica (Ap 4,1-5.13-14; 7,9-17; 15,2-4; 19,1-10).

Portanto, o tempo cultural é o primeiro e mais importante no Apocalipse; é o único porque abrange o céu e a terra e reúne todas as criaturas do céu e da terra em uma adoração contínua. Somente este tempo é capaz de comunhão da comunidade terrestre e celestial. Também distingue aqueles que se reúnem em torno de calendários que prestam culto a outras divindades daqueles que se congregam em torno do trono de Deus. O tempo de adoração é capaz de unir todas as criaturas que reconhecem somente Deus e o Cordeiro como transcendentos: “E ouvi toda criatura no céu, na terra, sob a terra, no mar, e todos os seres que neles vivem proclamarem: ‘Àquele que está sentado no trono e ao Cordeiro pertencem o louvor, a honra, a glória e o domínio pelos séculos dos séculos’ [...]. E os Anciãos se prostraram e adoraram” (Ap 5,13-14).

A perspectiva temporal de seu relato apocalíptico ressalta que o agir de Deus é iminente: “Revelação de Jesus Cristo: Deus lhe concedeu para que mostrasse aos seus servos as coisas que devem acontecer muito em breve” (Ap 1,1). Ele recorre a esta ideia frequentemente no desenvolver da narrativa: “Feliz o leitor e ouvintes das palavras desta profecia se observarem o

⁷¹ KOESTER, *Revelation*, p. 120.

⁷² FRISEN, *Imperial cults and the Apocalypse of John*, p. 158.

que nela está escrito, pois o tempo está próximo” (Ap 1,3). As palavras ἐν τάχει e ἐγγύς denotam que essa iminência imprime um caráter de urgência em transmitir aos seus leitores e ouvintes que o tempo escatológico está próximo.⁷³

Em um mundo dominado pela perspectiva terrena, João abre para seus leitores e ouvintes outra visão da realidade, uma dimensão cósmica é adicionada às lutas do cotidiano. Nas primeiras palavras que Deus dirige à audiência, Ele se autodefine como τὸ ἄλφα καὶ τὸ ὦ (Ap 1,8); isto é, Deus é aquele que é, que era e que vem. O Criador está presente na obra da criação no passado, no presente e no futuro. Ao longo de sua narrativa apocalíptica, João proporciona aos seus ouvintes e leitores diversas qualidades de tempo. O ciclo de vencer Satanás (Ap 12,7-12), de aprisioná-lo (Ap 20,1-2), a chegada de uma nova era, vislumbrada na visão do novo céu e da nova terra descrita em Ap 21,1-8.

O uso figurativo de números é um dos componentes da concepção temporal de João. Embora no livro do Apocalipse eles não tenham uma conotação literal como mil duzentos e sessenta dias (Ap 11,3; 12,6), mil anos (Ap 20,2.7), três dias e meio (Ap 11,9.11), eles expressam um sentido qualitativo do tempo.⁷⁴ A micronarrativa da Cidade Santa, a Jerusalém celeste em Ap 21,1-8, implicitamente expressa que o tempo de criar novas todas as coisas já se cumpriu: “Elas se realizaram! Eu sou o Alfa e o Ômega, o Princípio e o Fim” (Ap 21,6). E, na conclusão da narrativa, a voz vinda do trono ordena João a não guardar em segredo as profecias do livro, pois o tempo está próximo: “Eis que eu venho em breve e trago comigo o salário para retribuir a cada um conforme o seu trabalho. Eu sou o Alfa e o Ômega, o Primeiro e o Último, o Princípio e o Fim” (Ap 22,12-13).

3. O contemplar e o ouvir da comunidade dos fiéis

Em sua estratégia narrativa, João justapõe eventos que são vistos a eventos que são ouvidos, o visual ao auditivo; desse modo o que ele ouve interpreta o que ele vê. O ouvir traz consigo uma realidade interior, o espírito e a essência do que se vê.⁷⁵ Enquanto o ver é influenciado pela aparência, que pode ou não ser verdadeira, o ouvir desvela o que está encoberto, sendo, portanto, de natureza interior. Desse modo, essas duas ações devem ser concomitantes para João. As narrativas visionárias, como qualquer outro texto narrativo,

⁷³ A referência temporal de que tudo que está para acontecer é iminente ressalta que a mensagem profética merece atenção particular (OSBORNE, *Apocalipse*, p. 65; PRIGENT, *O Apocalipse de São João*, p. 111).

⁷⁴ A simbologia dos marcos temporais utilizados reflete sua concepção para o seu tempo presente, que era paradoxal: tempo de experimentar os sofrimentos infligidos pelo poder da Besta e do Dragão, mas também tempo da proteção de Deus (FRISEN, *Imperial cults and the Apocalypse of John*, p. 159).

⁷⁵ RESSEGUIE, *Revelation unsealed*, p. 33.

desejam alcançar o seu leitor e ouvinte, para que a mensagem a ele comunicada possa incidir em seu agir, completar o sentido do que lê e ser fonte de transformação da realidade.

Ao adotar o modelo de narrador participante e testemunha das revelações recebidas do Senhor Jesus Cristo, João não apenas descreve o que vê e ouve, mas se envolve com a audiência de modo que ela de fato assuma o papel de participante da história e não seja mera observadora.⁷⁶ Ser ouvinte da Palavra de Deus revelada requer uma performance correspondente, pois a profecia autêntica se conhece por aquilo que produz. Isto é, move a comunidade dos fiéis a prestar culto somente a Deus e ao Cordeiro: “Eu, João, fui ouvinte e testemunha ocular destas coisas. Tendo-as ouvido e visto, prostrei-me para adorar o Anjo que me havia mostrado estas coisas. Ele, porém, me impediu: Não! Não o faças! Sou servo como tu e como teus irmãos, os profetas, e como aqueles que observam as palavras deste livro. É a Deus que deves adorar!” (Ap 22,8-9).

Na perspectiva teológica do Apocalipse, os santos foram desafiados a serem vitoriosos, mas a vitória humano-terrena se caracteriza por meios e atitudes de não violência. Eles não participam da batalha final contra o imperialismo romano (Ap 19,14-21) nem da destruição final do Dragão (Ap 20,9). Há circunstâncias em que os santos são vítimas de hostilidade e abuso de poder (Ap 1,9; 2,10-11); as únicas pessoas que fazem guerra no Apocalipse são aqueles que se deixam seduzir pelo Dragão. A responsabilidade dos santos é resistir no testemunho de Jesus, perseverando na fé (Ap 2,25; 3,11; 14,12), na certeza de que não foram abandonados por Deus (Ap 2,5; 3,3).⁷⁷

A comunidade dos fiéis que ouvem e contemplam as visões descritas por João é destinatária das verdades divinas que lhe são desveladas. Diante do que lhe é comunicado, ela se coloca em atitude de adoração Àquele que está no trono e ao Cordeiro. Prestar culto a Deus e prostrar-se diante Dele em adoração são atitudes que expressam como a criatura humana deve se colocar diante do seu Criador. No Apocalipse, a concepção de prestar culto a Deus e de prostrar-se diante Dele em adoração decorre de uma resposta natural dos seres humanos que se colocam face a face diante de Deus, pois sentem sua presença misteriosa. Portanto, é uma adoração teocêntrica. É uma celebração jubilosa da presença divina junto a seu povo fiel.⁷⁸ A primeira litania de adoração proclamada por João apresenta a tríplice aclamação dos quatro seres vivos: “Santo, Santo, Santo, Senhor Deus Todo-Poderoso, Aquele que era, Aquele que é e Aquele que vem” (Ap 4,8).

⁷⁶ KOESTER, *Revelation and the end of all things*, p. 176.

⁷⁷ João acredita que somente Deus tem o poder de julgar, e vingança e justiça pertencem somente a Deus, pois tais ações estão além das capacidades humanas (FRISEN, *Imperial cults and the Apocalypse of John*, p. 190).

⁷⁸ RESSEGUIE, *Revelation unsealed*, p. 202.

3.1 A dimensão martirial do discipulado

Assim como Deus e o Cordeiro são caracterizados pelos títulos e pelas ações que realizam, também a comunidade dos discípulos se caracteriza pelos atos que realizam. Na carta às sete igrejas, João demonstra conhecer os reais problemas e limites dos discípulos de Jesus Cristo. A comunidade dos discípulos estava sujeita às mesmas tentações de idolatria, de autopreservação e de busca de segurança temporal como as demais pessoas, que tinham outros princípios religiosos. Como os demais povos que frequentavam os templos dedicados ao imperador e a outras divindades, assim também muitos cristãos se enamoraram das propostas idolátricas da cultura helênica e da *pax romana*. Os capítulos 2 e 3 repetidamente dizem que Jesus Cristo segura as estrelas e os anjos das sete igrejas em sua mão direita (Ap 2,1), símbolo de sua contínua presença e soberania na comunidade dos fiéis.

A linguagem apocalíptica tem suas raízes em movimentos literários que sempre postularam uma resistência passiva ou não violenta. O livro do Apocalipse faz uso dessa tradição literária para reforçar essa posição de suportar os sofrimentos, que são consequências do testemunho da fé em Jesus Cristo.⁷⁹ Esta realidade é descrita pelo autor por meio de um imaginário de combate escatológico, encorajando a comunidade dos fiéis a aceitar de modo pacífico os sofrimentos. A bênção divina é reservada aos que deram suas vidas pelo testemunho a Jesus e à Palavra de Deus; a promessa dirigida a eles é a participação no reinado messiânico de Jesus Cristo: “Vi então tronos, e aos que neles se sentaram foi dado o poder de julgar. Vi também as almas daqueles que foram decapitados por causa do testemunho de Jesus e da Palavra de Deus, e dos que não tinham adorado a Besta nem sua imagem, e nem recebido a marca sobre a fronte ou na mão; eles voltaram à vida e reinaram com Cristo durante mil anos” (Ap 20,4).

As séries de visões que compõem a trama do Apocalipse assemelham-se a uma peregrinação que se inicia na terra e termina no além. Cada unidade narrativa segue este modelo de viagem mística. Contudo, os leitores e ouvintes deste macrorrelato devem tomar consciência dos perigos desse itinerário; isso exige deles terem vigilância e não se deixarem absorver pela cultura dominante, com suas seduições da cidade terrena, a Babilônia. E, nessa caminhada, os discípulos devem ter clareza de qual é o seu papel na transformação dessa realidade (Ap 13,1-10; 17,1-7). Esse cenário de peregrinação assemelha-se às grandes celebrações no Templo de Jerusalém.⁸⁰ João faz numerosas referências cultuais. A cena que descreve o tabernáculo de

⁷⁹ COLLINS YARBRO, *The Political Perspective of the Revelation of John*, p. 250.

⁸⁰ PAULIEN, *The role of the Hebrew cultus, sanctuary, and temple in the plot and structure of the Book of Revelation*, p. 248.

Deus na Nova Jerusalém é o clímax do enredo, no sentido de que Deus e seu povo agora são coabitantes da cidade celeste (Ap. 21,3).

A unidade narrativa de Ap 21,1-8 está inserida no contexto em que a figura central é o Cordeiro. O termo “Cordeiro” aparece oito vezes em Ap 21,1–22,5.⁸¹ Sua presença na comunidade é inegável, pois ela se torna sua noiva pronta para desposá-lo. A muralha que cerca a Nova Jerusalém tem como alicerce o nome dos Apóstolos do Cordeiro (Ap 21,14). Nela não há templo, pois seu templo é o Senhor Deus Todo-Poderoso e o Cordeiro; Ele é a lâmpada que ilumina a cidade; Ele reflete sua glória. Portanto, João não surpreende seus interlocutores ao apresentar os habitantes da Jerusalém celeste como aqueles que estão inscritos no livro do Cordeiro (Ap 21,27). A imagem do Cordeiro, como já mencionado anteriormente, remete ao imaginário pascal do sacrifício de Jesus Cristo na cruz.

Uma vez que o Cordeiro é apresentado como Aquele que foi imolado, fica evidente a dimensão sacrificial de sua entrega na cruz. Entretanto, é significativo que o livro do Apocalipse não fale explicitamente da morte de Jesus e de sua interpretação, mas, no centro da adoração celestial, a figura triunfante do Cordeiro imolado é proeminente.⁸² O modo pelo qual o Cordeiro se torna vencedor é totalmente isento de qualquer uso de força militar ou política. A conquista por meio do sacrifício é o único caminho a ser seguido pelos seus discípulos. A carta às sete igrejas evidencia que os discípulos do Cordeiro são testemunhas dispostas a suportar toda sorte de hostilidade, sofrimento e até morte, porque são fiéis à Aliança, e a caracterização da Jerusalém celeste como noiva recorda o compromisso nupcial com o Cordeiro.

A visão do novo céu e da nova terra suscita nos ouvintes e leitores a esperança de um mundo totalmente renovado, onde eles poderão vislumbrar a vitória dos santos e as núpcias do Cordeiro.⁸³ A chegada da Nova Jerusalém é o grande sinal da realização plena de um novo tempo; a espera pela nova era animou a multidão daqueles que resistiram à grande tribulação e alvejaram suas vestes no sangue do Cordeiro (Ap 7,14). Como em um novo êxodo, Deus estabelece sua tenda para sempre no meio da comunidade fiel (Ap 21,3).

3.2 A semântica de coabitar com Deus na Jerusalém celeste

Um dos grandes temas teológicos que perpassam o livro do Apocalipse é a exortação às comunidades cristãs a resistirem e permanecerem fiéis.⁸⁴ O leitor real a quem João se dirige

⁸¹ PAPANDREA, *The wedding of the Lamb*, p. 183.

⁸² LAMBRECHT, *Final judgments and ultimate blessings*, p. 379.

⁸³ A tenda ou o tabernáculo de Deus na Nova Jerusalém significa que todas as promessas e esperanças chegam ao seu cumprimento (PATTEMORE, *The people of God in Apocalypse*, p. 200).

⁸⁴ FRISEN, *Imperial cults and the Apocalypse of John*, p. 188.

vive em uma realidade urbana hostil, governada por autoridades políticas e religiosas que ocultam a verdade. Sua permanência em Patmos é de uma presença próxima, solidária na tribulação por causa da Palavra (Ap 1,9). Por isso, ele desafia os santos a serem vitoriosos contemplando a vitória do Cordeiro imolado, mas de pé (Ap 5,5-6). Portanto, o sacrifício faz parte do caminhar dos discípulos como fez parte da missão do Cristo ressuscitado. Em Ap 18–19, João reconhece as distinções que separam as pessoas devido ao *status* político e econômico, que divide ricos e pobres, livres e escravos; e, em meio a este cenário real, a Igreja é convidada a romper essas barreiras.⁸⁵ Aqueles que seguem o Cordeiro foram escolhidos para constituir um reino de sacerdotes. Eles são o povo de Deus, destinados a coabitar com Deus e com o Cordeiro e a governar o mundo.⁸⁶

Na concepção profética da nova criação, a cidade de Jerusalém é o ponto central do novo que o Senhor está para criar; ela é o *locus* da esperança para todos aqueles que desejam superar a ordem antiga do mundo caótico. Esse cenário escatológico de um futuro pleno de alegria na presença de Deus, que renova todas as coisas da tradição profético-veterotestamentária, possivelmente influenciou João na composição das visões finais no Apocalipse.⁸⁷ Ele reelaborou o conceito de “nova criação”, entrelaçando a visão da nova criação de Isaías com a visão do novo Templo de Ezequiel. Desse modo, a Nova Jerusalém se torna a tenda de Deus no meio de seu povo. A presença do Senhor torna novas todas as coisas, e o povo fiel irá coabitar com Deus na Cidade Santa.

O segundo texto da tradição profética que fala da nova criação é Ez 47,1-12. O texto está situado no contexto literário de uma série de narrativas visionárias (Ez 40–48), que retratam o novo que Deus está para criar, simbolizado pelo novo Templo.⁸⁸ A imagem da fonte que jorra do Templo e se transforma em um rio simboliza o futuro de Israel repleto de bênçãos, com o retorno da presença de Deus no meio de seu povo. O imaginário destes capítulos recorda a obra da criação no jardim do Éden.⁸⁹ Nessa descrição magnífica do Templo, o profeta Ezequiel ressalta o revés do castigo divino que se transforma em bênção. Os sinais que acompanham a restauração da terra são a abundância dos frutos e a fertilidade de toda a natureza.

A concepção da nova criação apresentada no Apocalipse pertence à longa tradição da Bíblia hebraica, particularmente na tradição profética veterotestamentária.⁹⁰ A visão

⁸⁵ STEPHENS, *Annihilation or renewal?*, p. 153.

⁸⁶ AUNE, *Revelation 17–22*, p. 1057.

⁸⁷ MATHEWSON, *A new heaven and new earth*, p. 26.

⁸⁸ A água que jorra do Templo se torna uma torrente que transforma toda a vida da natureza, porque sua origem é o santuário do Senhor (ZIMMERLI, *Ezekiel II*, p. 513; KOHN, *Ezekiel at the turn of the century*, p. 23).

⁸⁹ STEPHENS, *Annihilation or renewal?*, p. 32.

⁹⁰ O cenário escatológico descrito em Ap 21–22 possivelmente foi influenciado pelos escritos proféticos de Isaías, Daniel e Ezequiel (STEPHENS, *Annihilation or renewal?*, p. 19).

escatológica da nova criação descrita em Is 65,17-25 fala da esperança de um futuro, em que Deus restaura a alegria de Jerusalém. O oráculo profético dirigido à comunidade dos fiéis expressa que a nova criação é uma resposta divina aos seus servos, que experimentaram o sofrimento. Ele promete a salvação àqueles que não quebraram a Aliança (Is 65,8-9). Na visão da Nova Jerusalém, João estabelece um diálogo intertextual com essa visão redentora do Trito-Isaías, apresentando a esperança cósmica na qual o povo de Deus é definido não mais pelo seu pertencimento étnico, mas sim pela prática da justiça e da fidelidade à Aliança.⁹¹

3.3 A comunidade dos vencedores no Apocalipse

O fio condutor da trama narrativa do livro do Apocalipse une a temática da promessa divina aos vencedores que permanecerem fiéis nas cartas às sete igrejas conforme relatos nos capítulos 2–3 e sua plena realização nos capítulos 21–22.⁹² As promessas feitas aos vencedores na mensagem às sete igrejas (Ap 2,7.11.17.26-28; 3,5.12.21) são introdutórias para o restante do livro do Apocalipse e são explicitamente retomadas em Ap 21,7: “O vencedor receberá essa herança: Eu serei seu Deus, e ele será meu filho”. Agora Deus faz uma promessa de salvação escatológica, especificada em termos que geralmente têm alguma pertinência especial para a igreja em questão, para aquele que vencer. A exortação consiste em um encorajamento e em um consolo para as comunidades cristãs resistirem à hostilidade e fazerem sua caminhada exodal fora da Babilônia, símbolo do poder idolátrico imperial.⁹³

O confronto de João com o império não deve ser reduzido a simples crítica ao culto imperial, como afirmam muitos acadêmicos e religiosos. De fato, a crítica de Roma no Apocalipse é muito mais ampla que a do culto imperial. Embora o culto imperial fosse sinal claro de que o Império Romano transgredira as prerrogativas de Deus, o Apocalipse lança olhar crítico sobre a exploração econômica de Roma, sua política de sedução, sua violência e sua insolência ou arrogância imperial.⁹⁴

As declarações das promessas aos vencedores na carta às sete igrejas coadunam-se perfeitamente com as afirmações de realização das promessas oferecidas aos vencedores em Ap 21–22.⁹⁵ Essa unidade estrutural literária evidencia a coesão do autor no desenvolver da trama

⁹¹ HERMS, *An Apocalypse for the church and for the world*, 245.

⁹² HOWARD-BROOK; GWYTHYR, *Desmascarando o imperialismo*, p. 152.

⁹³ FRISEN, *Imperial cults and the Apocalypse of John*, p. 213.

⁹⁴ HOWARD-BROOK; GWYTHYR, *Desmascarando o imperialismo*, p. 152.

⁹⁵ KOESTER, *Revelation and the end of all things*, p. 123. A manifestação da recompensa divina aos que aderiram à fé cristã e permanecerem fiéis até o fim já está pressuposta na mensagem às sete igrejas (VANNI, *L'Apocalisse*, p. 352).

narrativa do Apocalipse do início ao fim. Há uma progressão cronológica dos eventos que desvelam as forças do mal que atuam neste mundo e a vitória divina que restaura e ordena toda a obra da criação. As duas cidades, a Babilônia e a Jerusalém celeste, são as duas imagens contrastantes da salvação e do julgamento. E, no final deste drama cósmico, Deus, que está no trono, e o Cordeiro irão revelar a identidade dos vencedores e dos derrotados.⁹⁶

Em termos de imaginários contrastantes entre as duas cidades, a Jerusalém celeste (Ap 21,1-8) e a Babilônia (Ap 18,1-8), há uma unidade na estrutura literária das narrativas. Elas são duas imagens dramáticas que em termos figuram a habitação dos vitoriosos e derrotados, em continuidade com as promessas aos fiéis das sete igrejas da Ásia Menor.⁹⁷ Através da fórmula promessa-cumprimento, Deus anuncia a cada comunidade um prêmio aos vencedores. A repetição dessa fórmula funciona como um dispositivo literário para exercer um forte impacto evocativo sobre os leitores e ouvintes da mensagem.

A promessa dirigida aos vencedores da igreja de Éfeso afirma que lhe será concedido “comer da árvore da vida que está no paraíso de Deus” (Ap 2,7). O cumprimento escatológico dessa declaração é descrito em Ap 22,2.14.19. O paralelo demonstra a realização da promessa como uma bem-aventurança: “Felizes os que lavam suas vestes para terem poder sobre a árvore da vida e para entrarem na cidade pelas portas” (Ap 22,14).

Aos vencedores da igreja de Esmirna que mostrarem ser fiéis até a morte (Ap 2,11), o Espírito promete que eles não experimentarão a segunda morte. Enquanto a primeira morte está relacionada com a morte física de natureza temporal, a segunda morte, de caráter espiritual e definitiva, será infligida aos derrotados. A lista de pecadores apresentada em Ap 21,8 nomeia todos aqueles que receberão como castigo a segunda morte: “Quanto aos covardes, porém, e aos infiéis, aos corruptos, aos assassinos, aos impudicos, aos magos, aos idólatras e a todos os mentirosos, a sua porção se encontra no lago ardente de fogo e enxofre, que é a segunda morte”.

A promessa expressa aos vencedores da igreja de Pérgamo assegura que eles receberão o maná escondido⁹⁸ e uma pedrinha branca com um novo nome (Ap 2,17). A referência ao maná escondido evidentemente refere a sua tradição amplamente difundida no judaísmo. E a pedrinha branca tinha múltiplos significados na época.⁹⁹ O detalhe do nome novo inscrito na

⁹⁶ Enquanto a Babilônia é descrita como uma cidade prostituída e violenta, a Jerusalém celeste é descrita como a noiva pronta para desposar-se com o Cordeiro, indicando o contraste do julgamento como algo negativo, e a salvação como algo positivo (HUMPHREY, *A tale of two cities and (at least) three women transformation, continuity, and contrast in the Apocalypse*, p. 83).

⁹⁷ BEASLEY-MURRAY, *The Book of Revelation*, p. 754.

⁹⁸ Implicitamente, o maná escondido recorda a experiência do êxodo, quando o povo escolhido foi alimentado por Deus (BEASLEY-MURRAY, *The Book of Revelation*, p. 88).

⁹⁹ Entre as múltiplas possibilidades de interpretação da pedrinha branca, está sua utilização no sistema de votação nos tribunais da Grécia antiga, no qual ela significa o voto positivo. Também era usada como convite para os

pedra e sua cor branca no Apocalipse indica uma adaptação para o sentido cristão de que o nome novo é o nome de Cristo e a promessa aos vencedores de que tomarão parte da nova realidade oferecida por Cristo ressuscitado.¹⁰⁰

O cumprimento dessa promessa remete à glória e esplendor da Cidade Santa, Jerusalém (Ap 21,10-11). O texto também faz referência às doze pedras que formam os alicerces da muralha que protege a Jerusalém celeste (Ap 21,19-20). O texto ainda menciona que o Espírito arrebatou João para o monte, de onde ele pode ver o nome das doze tribos de Israel inscrito nas portas da Jerusalém celeste, e na muralha da cidade está o nome dos doze apóstolos (Ap 21,14). Assim como a pedra branca significa uma realidade duradoura, imperecível, e ainda permite aos vencedores participarem do banquete messiânico,¹⁰¹ o nome inscrito nas portas e na muralha de Jerusalém aponta para o pleno cumprimento da promessa, na qual os vencedores coabitam com Deus na Cidade Santa, a Jerusalém celeste.

Aos vencedores da comunidade de Tiatira, o Espírito declara que lhes será concedida a autoridade sobre todas as nações, e eles apascentarão todos os povos com cetro de ferro (Ap 2,28). Nessa igreja em particular, a promessa também é endereçada aos que testemunharem a fé em Jesus Cristo até o fim. Em conjunção com essa promessa, ainda é prometida a todos a Estrela da Manhã. O cumprimento dessa promessa aparece em Ap 22,16 na voz de Jesus: “Eu, Jesus, enviei meu Anjo para vos atestar estas coisas a respeito das igrejas. Eu sou o rebento da estirpe de Davi, a brilhante Estrela da Manhã”. A referência à estirpe de Davi é uma simbologia veterotestamentária acerca das esperanças messiânicas.¹⁰² A expressão “reberto da estirpe de Davi” revela a identidade de Jesus como Messias escatológico, que vem trazer as bênçãos aos vencedores que permaneceram fiéis ao testemunho: “Que o sedento venha; e quem o deseja receba gratuitamente água da vida” (Ap 22,17).

A igreja de Sardes recebe uma séria advertência: “Tens fama de estar vivo, mas estás morto” (Ap 3,1). Essa comunidade possivelmente se contaminou com as propostas idolátricas do Império Romano, para se manter em uma posição de conforto. No contexto literário-teológico, vida e morte são duas metáforas contrastantes que representam vitalidade moral e espiritual ou morte.¹⁰³ Aos cristãos da igreja de Sardes que enfrentavam várias dificuldades espirituais, Cristo promete que os vencedores irão trajar vestes brancas e que seus nomes não

banquetes oficiais e para os vencedores de competições esportivas (PRIGENT, *O Apocalipse de São João*, p. 182).

¹⁰⁰ MOUNCE, *The Book of Revelation*, p. 78.

¹⁰¹ A pedrinha branca com o nome doada aos vencedores tem duplo significado: algo que é duradouro e um sinal que correspondia a um convite de admissão a um banquete festivo (RESSEGUIE, *Revelation unsealed*, p. 42).

¹⁰² A imagem da estirpe de Davi assemelha-se ao rebento de Jessé descrito em Is 11,1-9.

¹⁰³ AUNE, *Revelation 1-5*, p. 737.

serão apagados do livro da vida (Ap 3,5). A realização dessa promessa é apresentada em forma de bem-aventurança em Ap 22,14: “Felizes os que lavaram suas vestes para terem poder sobre a árvore da vida”. Estes recebem a dupla bênção: a autoridade para o acesso à árvore da vida, imagem do paraíso na primeira criação (Gn 3,24), e a autoridade no controle das portas da Cidade celeste. Eles representam todos aqueles que lavaram suas vestes no sangue do Cordeiro.¹⁰⁴

O anúncio da promessa feito aos vencedores da comunidade de Filadélfia é de que se tornarão uma coluna no Templo; seus nomes serão inscritos na coluna do Templo da Nova Jerusalém que desce do céu (Ap 3,12). O Templo de Jerusalém havia sido um lugar importante sob o aspecto social, político e religioso. Mas, no contexto da mensagem às sete igrejas, ser coluna do Templo de Deus tem um sentido teológico.¹⁰⁵ O cumprimento da promessa é a presença da tenda de Deus na Jerusalém que desce do céu, com o anúncio de que Deus habitará com seu povo: “Nisso ouvi uma voz forte que, do trono, dizia: ‘Eis a tenda de Deus com os homens. Ele habitará com eles; eles serão o seu povo, e ele, Deus-com-eles, será seu Deus’” (Ap 21,3). O Templo, enquanto estrutura física, não existe mais em Ap 21–22, pois Deus mesmo é o Templo.¹⁰⁶ Deus mesmo assegura que vai cuidar da segurança dos vencedores e que eles terão a presença contínua do Cordeiro junto deles: “Nela jamais entrará algo de imundo, nem os que praticam abominação e mentira. Entrarão somente os que estão inscritos no livro da vida do Cordeiro” (Ap 21,27).

A imagem do trono ocupa um lugar de destaque no livro do Apocalipse. Portanto, não surpreende que os vencedores da igreja de Laodiceia sejam convidados a sentar-se no trono junto com o Cordeiro: “Ao vencedor concederei sentar-se comigo no meu trono, assim como eu também venci e estou sentado com meu Pai em seu trono” (Ap 3,21). O trono enfatiza a centralidade da soberania de Deus e do Cordeiro não apenas nesse texto, mas em todo o livro do Apocalipse. Em relação à realização da promessa, a voz de Deus vinda do trono anuncia sua parte na herança: “Eu ou o Alfa e o Ômega, o Princípio e o Fim; e a quem tem sede eu darei gratuitamente da fonte da água viva. O vencedor receberá esta herança, e eu serei seu Deus, e ele será meu filho” (Ap 21,6-7).

A estrutura literária da macronarrativa do Apocalipse fornece várias mensagens simbólicas na visão final da Nova Jerusalém. Seu autor compõe uma trama narrativa para encorajar e consolar os cristãos das igrejas da Ásia Menor, uma minoria marginalizada e

¹⁰⁴ SLATER, *Christ and community*, p. 214.

¹⁰⁵ COLLINS YARBRO, *Crisis and catharsis*, p. 99.

¹⁰⁶ ROLOFF, *Revelation*, p. 245.

hostilizada pela maioria da sociedade que comungava com os valores sociopolíticos, culturais e religiosos do vasto Império Romano.¹⁰⁷ A correspondência dos paralelos das promessas aos vencedores das sete igrejas e seu pleno cumprimento na seção final de Ap 21–22 evidenciam que o Apocalipse foi composto como uma obra contextual, com uma unidade estruturalmente coesa do início ao fim.¹⁰⁸

3.4 A narrativa a serviço da construção da esperança

A análise efetuada de cada texto bíblico e um olhar sinótico sobre eles permitem concluir que há dois elementos frequentes nos textos de gênero narrativo: o ver e o ouvir. O esquema literário dos relatos apocalípticos obedece, em boa parte, ao modelo habitual de suscitar a esperança, de resistir na fé diante de momentos de crise, de ameaças à identidade religiosa, de imposição cultural, que podem levar a comunidade de fé a desintegrar-se. A narrativa organiza-se em torno de dois polos: o discípulo que mantém sua identidade como testemunha fiel da fé cristã, e a ação correspondente à fé recebida pela tradição. O ato de narrar distingue-se da prática de argumentar. Do leitor-discípulo se esperam duas atitudes diante do texto bíblico: percepção e recepção, pois ler e interpretar a Palavra de Deus supõe executar o que ela propõe:

Se os autores bíblicos escolheram prioritariamente contar Deus, de preferência a discorrer a seu respeito, é fundamentalmente porque Deus se dá a conhecer na história. Mas, se para dizer a história que se entreteceu entre Deus e os seus os autores bíblicos contaram histórias, foi em virtude dos poderes da narrativa.

Quais são esses poderes?

A narrativa, por seu enredo, dá sentido e ordem à desordem real. A legibilidade do enredo implica uma legibilidade do mundo. A narrativa bíblica postula que a vida tem sentido e afirma que a direção desse sentido deve ser buscada em Deus.

A narrativa não faz uma dissertação sobre a essência de Deus. Não expõe um Deus que seria definível, contido em um nome, em um conceito. O Deus da narrativa intervém na história e pela história. Ele é histórico, portanto passível de ser contado. Ler é ser levado a dizer Deus contando-o, a fazer história por sua vez.¹⁰⁹

O cenário narrativo de Ap 21,1-8 é parte de um macrorrelato cuja trama principal é uma árdua caminhada para chegar à Nova Jerusalém. Depois de refazer uma nova experiência exodal em um contexto totalmente novo, a comunidade dos fiéis é convidada a contemplar a Cidade

¹⁰⁷ FIORENZA, *The Book of Revelation*, p. 176-177.

¹⁰⁸ BAUCKHAM, *The theology of the Book of Revelation*, p. 36.

¹⁰⁹ MARGUERAT; BOURQUIN, *Para ler as narrativas bíblicas*, p. 177.

Santa, na qual pode finalmente coabitar com Deus e com o Cordeiro. Mas essa conquista requer passar pelo deserto com o Senhor. E o deserto do Apocalipse também é um espaço transitório, a fim de construir o novo céu e a nova terra, isto é, um modo alternativo de convivência com Deus e com o mundo onde se está inserido. Esse relato apocalíptico-profético com uma finalidade pastoral é um discurso interno destinado às comunidades cristãs para que preservassem sua identidade diante dos benefícios propagados pela religião imperial. A intenção das narrativas visionárias do autor era suscitar nos ouvintes e leitores uma imitação dos modelos de ação propostos e confirmar no discípulo uma fidelidade ao Cordeiro imolado, modelo de testemunha fiel, o vencedor por excelência.¹¹⁰

A análise narrativa aplicada à exegese bíblica situa-se no eixo das leituras pragmáticas.¹¹¹ No sentido mais básico, o livro do Apocalipse, pela natureza de seu gênero literário, pertence ao estilo de narrativa reveladora, destinada a tirar o véu que distorcia as causas reais da situação de sofrimento, tribulações e hostilidades que eram sentidas como ameaças nas igrejas da Ásia Menor.¹¹² Por meio dos relatos de suas visões apocalípticas, João deseja comunicar aos cristãos de seu tempo suas convicções mais profundas sustentadas pela fé em Jesus Cristo; ele procura mostrar a verdadeira realidade que está por trás dos acontecimentos desencadeados pelo poder do maligno. Nesse sentido, sua narrativa tem por fim possibilitar aos leitores e ouvintes um novo modo de agir. Portanto, não há dúvida de que ela se destina a transformar a consciência de seus interlocutores.

Considerações finais

A obra da criação divina descrita no Gênesis retrata o paraíso como um jardim no qual Criador e criatura partilham desse ambiente harmonioso em perfeita sintonia (Gn 1,8). A cidade surge posteriormente como obra humana (Gn 4,17), caracterizada como um lugar da convivência coletiva com os desafios do mundo urbano. No imaginário citadino afigurado no Antigo Testamento, as cidades da Babilônia e de Jerusalém frequentemente são apresentadas como cenário da luta entre o bem e o mal. A cidade da Babilônia é caracterizada como o lugar do desencontro (Gn 11,4), do sofrimento (2Rs 24,1; Is 14,3-4; Jr 20,4; 21,2). Na história da salvação, em contraste com a caótica Babilônia, Deus escolhe Jerusalém, que representa seu

¹¹⁰ O livro do Apocalipse frequentemente associa o verbo νικάω (“vencer”) com o substantivo ὑπομονή (“resistência”), o que evidencia que o cristão se torna vencedor por meio do sofrimento, a exemplo de Jesus (RESSEGUIE, *Revelation unsealed*, p. 205; SHIN, *The conqueror motif in chapters 12-13*, p. 211).

¹¹¹ No âmbito da exegese bíblica, denominam-se leituras pragmáticas do texto a análise retórica, a semiótica, a pragmatolinguística e a análise narrativa. Elas se distinguem da abordagem generativa do texto, como o método histórico-crítico; elas se ocupam dos efeitos que o texto produz em seu leitor (MARGUERAT; BOURQUIN, *Para ler as narrativas bíblicas*, p. 18).

¹¹² JANG, *Narrative function of the Apocalypse*, p. 194.

poder redentor em meio a desordem e ruptura. E, no Apocalipse, a Jerusalém celeste não é um lugar geográfico, pois ela simboliza um modo de vida segundo a proposta divina. Na linguagem simbólico-apocalíptica de João, ela pode ser estabelecida em qualquer espaço onde há testemunhas fiéis a Deus e ao Cordeiro desejosas de coabitar com Deus.

João dirige sua obra às comunidades cristãs das sete maiores cidades da Ásia Menor, sob a forma de uma carta circular. O conceito de ἐκκλησία que transparece no Apocalipse é de uma rede de comunidades que estão interligadas entre si, e João se coloca como alguém que pertence a esse movimento, endereçando-se às comunidades cristãs como um todo: “Quem tem ouvidos ouça o que o Espírito diz às igrejas” (Ap 2,11). O número “sete” é um dos recursos literários de João, cujo símbolo significa perfeição, completude, integridade, a ordem divina que define o cosmo e a história.¹¹³ Isso implica que sua intenção é alcançar toda a Igreja. Todas as comunidades deveriam ouvir o que o Espírito estava falando por meio dele.

As comunidades cristãs de seu tempo estavam mergulhadas em um cenário imperialista que as impactava em diversos âmbitos da vida. Para enfrentar ou acomodar a fé cristã diante dos poderes hegemônicos, cada comunidade respondia aos desafios de um modo próprio. Diante dessa situação, João sentiu que era urgente buscar uma resposta comum fundamentada na fé em Jesus Cristo, pois havia grupos dentro das igrejas que tinham opiniões mais positivas sobre o governo do imperador, e outros que se opunham radicalmente. As tensões eram crescentes entre as igrejas, sobretudo com o fortalecimento das sinagogas na Ásia Menor.

Parte das tensões retratadas no livro do Apocalipse diz respeito ao culto imperial, que legitimava a dominação cultural, social, econômica e política. Os capítulos centrais (13–19) relatam o confronto entre o Cordeiro e a Besta que vem do mar, símbolo da força imperial de Roma. A narrativa se desenvolve entre o tempo da batalha em um espaço que envolve terra, mar, céu e Hades. Na perspectiva teológica de João, Deus e o Cordeiro vencem a batalha contra o mal, estabelecendo sua soberania para sempre. Os capítulos 21–22 narram o tempo da conquista e da vitória final em um novo espaço: a Nova Jerusalém que desce do céu. A Cidade Santa se torna o novo paraíso em um contexto urbano, no qual Deus habita junto de seu povo, enxugando toda lágrima de seus olhos (Ap 21,4).

A perícope de Ap 21,1-8, inserida no contexto da restauração escatológica da nova criação (Ap 19–21), faz uma alusão às esperanças proféticas de Isaías: “Com efeito, criarei novos céus e nova terra; as coisas de outrora não serão lembradas nem tornarão a vir ao coração” (Is 65,17). A narrativa se inspira nessa imagem da tradição profética para ancorar a visão da

¹¹³ BEALE, *The Book of Revelation*, p. 226; PRIGENT, *O Apocalipse de São João*, p. 156; LADD, *A commentary on the Revelation of John*, p. 37; MORRIS, *Book of Revelation*, p. 57.

nova criação, isto é, a salvação divina substitui a antiga e caótica ordem por uma realidade de harmonia. Desse modo, após remover tudo que se opõe à vinda de Deus, o soberano de todas as nações, é possível anunciar as bem-aventuranças aos que venceram pelo testemunho. As bem-aventuranças anunciadas aos ouvintes que observarem as palavras de seu anúncio profético em Ap 1,3 se tornam realidade na Cidade Santa, a Jerusalém celeste.

CAPÍTULO QUINTO

UMA LEITURA DE AP 21,1-8 NO CONTEXTO ECLESIAL LATINO-AMERICANO

Introdução

Este capítulo, em caráter conclusivo, tem por objetivo em primeiro lugar apresentar uma síntese do caminho percorrido nas suas últimas etapas. Em um segundo momento, destacará alguns aspectos acerca da pertinência de uma leitura narrativa de Ap 21,1-8 aplicada à realidade pastoral da Igreja latino-americana. Em estudos exegéticos contemporâneos, reconhece-se que os escritos neotestamentários elegeram, em grande parte, a narração como meio de testemunhar e transmitir a fé em Jesus Cristo.

O autor do livro do Apocalipse expressa suas preocupações pastorais em uma linguagem profético-apocalíptica e, nas cartas endereçadas às sete igrejas das Ásia Menor, simbolicamente apresenta Jesus Cristo como o emitente da mensagem. Em seguida, João adverte que certas práticas idolátricas ameaçam as comunidades cristãs,¹ convidando os discípulos a um testemunho radical (Ap 2,3-5.9-10.12-16.19-23; 3,3-4.8-10). O refrão “quem tem ouvidos ouça o que o Espírito diz às igrejas” (Ap 2,7; 2,17.29; 3,6.13.22) se repete na maioria delas. No conjunto das cartas, nota-se que a comunidade de Esmirna é a única descrita com o adjetivo “pobre” (Ap 2,9) e como aquela que sofre (Ap 2,10). Isso chama a atenção, porque a cidade de Esmirna se destacava pela sua riqueza econômica, mas como fruto de uma profunda injustiça e desigualdade social geradas pelo acúmulo de poucos.² A comunidade cristã dessa cidade sofre por não compactuar com a lógica excludente da sociedade circundante. Sua fidelidade à lógica do Reino de Deus é o grande motivo de sua pobreza e tribulação.³ Os cristãos de Esmirna são uma comunidade de mártires. Na perspectiva teológica do Apocalipse, o martírio é um dom característico dos que seguem o Cordeiro e por isso se torna uma fonte fecunda da fé cristã.

¹ Na comunidade de Pérgamo, são mencionadas a influência da doutrina de Balaão e a participação nas refeições sacrificiais a ídolos (Ap 2,14-15); na comunidade de Tiatira, também há uma clara referência à participação de cultos oferecidos a ídolos (Ap 2,19-20). A tolerância dos cristãos a essas práticas idolátricas é considerada uma falta grave por João (PRIGENT, *O Apocalipse de São João*, p. 180; OSBORNE, *Apocalipse*, p. 158).

² No contexto do livro do Apocalipse, a pobreza das comunidades cristãs está estreitamente relacionada com o aprisionamento, a perda de bens em consequência da fidelidade e o testemunho da fé em Jesus Cristo (SMALLEY, *The Revelation of John*, p. 48; OSBORNE, *Apocalipse*, p. 143; VANNI, *Apocalisse di Giovanni II*, p. 127).

³ PRIGENT, *O Apocalipse de São João*, p. 171.

À luz da opção profética da comunidade de Esmirna,⁴ que, devido à sua opção evangélica, enfrentou extrema pobreza material, pode-se dizer que a Igreja latino-americana a partir de Medellín também descobre a força dos pobres, abrindo-se para novos horizontes, para novos caminhos, e estando atenta ao que o Espírito lhe diz. O testemunho de tantos mártires da América Latina é condição fundamental para ser fiel e não perder sua identidade de uma Igreja que segue o Cordeiro.

Na visão da Jerusalém celeste, que se identifica com o novo céu e a nova terra (Ap 21,1-8), João descreve o futuro iminente da história, em sua última etapa. Nesta, ele leva a comunidade dos fiéis a vislumbrar uma impressionante reconstrução da esperança e da consciência da comunidade, em um contexto de hostilidade e marginalização dos discípulos que insistem em permanecer firmes em sua identidade cristã:

A terra e o céu são novos e a Jerusalém é nova, porque neles a vida triunfa sobre a morte, a ordem sobre o caos e a luz sobre as trevas; a compaixão triunfa sobre o pranto, e o clamor sobre a dor; já não há mais nenhuma maldição. O que aqui se transcende não é a materialidade ou corporeidade, mas a morte, o caos, as trevas, o sofrimento, a maldição; continua havendo céu, terra, cidade; continua havendo história, porém agora sem morte e sem maldição.⁵

No conjunto das narrativas visionárias, João coloca-se como o narrador-testemunha. Ele procura transmitir às igrejas da Ásia Menor tudo o que o Espírito lhes revela. Seu relato foi composto em vista de fortalecer a identidade cristã e a escuta da Palavra de Deus.⁶ Essa atitude de escuta à Palavra e à realidade eclesial constitui-se também no ponto de partida para a exegese e hermenêutica latino-americana, que buscam afirmar-se como instrumento a serviço de uma Igreja que procura estar atenta ao que o Espírito lhe diz no real contexto em que está inserida.

⁴ A comunidade de Esmirna foi acometida por grande pobreza material e muitas tribulações devido à sua fidelidade à fé cristã. O sentido literal do termo *πτωχεία* em Ap 2,9 refere-se à pobreza econômica, enquanto *πλούσιος* é usado em sentido figurado para descrever a riqueza espiritual (OSBORNE, *Apocalypse*, p. 143; BEALE, *The Book of Revelation*, p. 240). A situação de Esmirna é o oposto da comunidade de Laodiceia, que materialmente era muito rica, mas espiritualmente fraca, pois colocou sua confiança e segurança no enriquecimento econômico e não em Jesus Cristo. O verbo *πλουτέω* em Ap 3,17 literalmente significa “possuir muitos bens” (PRIGENT, *O Apocalipse de São João*, p. 216; THOMAS, *Revelation 1–7*, p. 162).

⁵ RICHARD, *Apocalypse*, p. 270.

⁶ O fortalecimento da identidade cristã se pela resistência em participar nas refeições sacrificiais oferecidas a outros deuses (Ap 2,14-15; 2,19-20), pela vigilância espiritual e moral, evidenciada nas listas de pecados a serem excluídos das comunidades, e pela participação litúrgica, pois o caráter epistolar do Apocalipse em si mesmo evidencia seu caráter litúrgico, uma vez que as cartas eram lidas no culto (PRIGENT, *O Apocalipse de São João*, p. 77).

1. *Hermenêutica latino-americana: uma aproximação conceitual*

Para falar de uma exegese ou hermenêutica latino-americana, é imprescindível uma precisão terminológica prévia, situando-a no contexto histórico de seu desenvolvimento, isto é, quando ela deixar de ser eurocêntrica e aos poucos começa a ter um rosto próprio. Trata-se de uma tarefa complexa, pois exige um olhar amplo e retrospectivo acerca do papel fundamental do movimento bíblico pós-conciliar na América Latina e do modo de interpretar a Bíblia. Pode-se dizer que a gênese e o desenvolvimento da hermenêutica latino-americana só ocorrem após a Conferência Episcopal Latino-Americana em Medellín (1968).⁷ Essa Conferência foi um marco em termos de configuração de uma identidade eclesial, de escolhas pastorais específicas e de desenvolvimento de uma fundamentação bíblica que buscou endereçar os desafios específicos que as comunidades cristãs deste continente enfrentam.⁸ Após esse acontecimento central, a Igreja latino-americana, suas instituições teológicas acadêmicas e aqueles que se dedicavam ao serviço dos estudos bíblicos sentiram a necessidade de ler e escutar a Palavra de Deus no contexto histórico específico deste continente. A partir de então, sentiu-se a necessidade de interpretar os textos bíblicos na perspectiva das lutas coletivas contra as injustiças e desigualdades que submeteram por séculos os povos da América Latina. Portanto, no âmbito dos estudos bíblicos se chegou ao entendimento de que a questão da contextualidade era um imperativo teológico e pastoral.

Desde a recepção dos frutos da *Dei Verbum* em Medellín, aqueles que se dedicam ao estudo bíblico sistemático na América Latina têm continuamente procurado avançar em suas reflexões sobre a forma de leitura bíblica que se desenvolveu neste continente. A árdua e complexa tarefa para definir ou delinear quais são os seus traços característicos e a identidade da exegese e hermenêutica latino-americana tem como ponto de partida a consciência de que o rigor metodológico é fundamental para garantir uma produção exegética com relevância tanto acadêmica como pastoral, com profundas marcas de humanismo e culturalidade, que seja de contribuição para a Igreja universal.

⁷ O Concílio Vaticano II desencadeou um processo de redescobrimto das Escrituras em toda a Igreja Católica. E sua recepção na Conferência Episcopal Latino-Americana assume três eixos fundamentais para uma hermenêutica própria: a revelação bíblica histórica, o acesso ao texto bíblico e o movimento bíblico latino-americano (CARDONA RAMÍREZ; MONTAÑO VÉLEZ, *La Sagrada Escritura en la vida de la Iglesia de América Latina y el Caribe*, p. 270).

⁸ Em Medellín, com sua leitura dos sinais dos tempos, a Igreja latino-americana deixa de ser um reflexo da Igreja europeia para tornar-se uma Igreja-fonte, com um anúncio atualizado do Evangelho. Como Igreja samaritana olha para a grande massa de pobres e injustiçados como protagonistas da nova evangelização e de seu processo de emancipação pela vivência de uma fé comprometida com a justiça (CASAS RAMÍREZ, *Esto dice el Espíritu a las Iglesias de América Latina*, p. 26).

A concepção de exegese latino-americana delineada nos últimos anos⁹ configura-se como uma exegese crítica, contextualizada e comprometida com os desafios de sua realidade sociocultural e político-econômica. É um aproximar-se da Palavra que assume a postura de que a Igreja viva é o locus privilegiado dos estudos bíblicos, pois a Bíblia foi gestada e transmitida em função de alimentar e inspirar o povo de Deus. Precisamente, uma das grandes tarefas da exegese bíblica neste contexto eclesial, que por razões históricas é plural, consiste em fecundar a leitura comunitária intercultural da Palavra de Deus em vista de inspirar e fortalecer suas ações evangelizadoras.

1.1 Traços característicos da hermenêutica bíblica latino-americana

Antes de abordar a hermenêutica bíblica latino-americana, é importante recordar que uma das tarefas principais da hermenêutica bíblica é oferecer elementos metodológicos que possibilitem ao leitor passar da explicação do texto sagrado para sua compreensão.¹⁰ Exegese e hermenêutica exercem funções complementares, porém distintas. A hermenêutica exige uma aproximação do texto sagrado para descobrir o que o autor sagrado quis comunicar de fato, enquanto a exegese se ocupa do rigor metodológico para extrair o significado original do texto.¹¹

Os textos bíblicos são vestígios históricos no sentido de que evocam eventos situados no tempo. Portanto, o percurso hermenêutico supõe um estudo do contexto sociopolítico, cultural e econômico no qual se originou o texto bíblico. O passo seguinte consiste em elucidar o pré-texto, isto é, a comunidade de fé que circunda o texto. Por fim, chega-se ao texto na forma final como ele chega ao leitor real, que o interpreta a partir de sua realidade eclesial, de seu lugar hermenêutico. Nesse sentido, pode-se afirmar que toda leitura bíblica é contextualizada em uma realidade eclesial.

⁹ Os membros da *Studiorum Novi Testamenti Societas* da região da América Latina e Caribe, reunidos no Chile em setembro de 2018 e na Argentina em julho de 2019, afirmam que entre os elementos constitutivos da exegese e hermenêutica bíblica latino-americana pode-se destacar: a análise contextualizada; sua opção pelos pobres e marginalizados que lutam por justiça; o diálogo interdisciplinar com as ciências sociais e linguística; a leitura comunitária, conjugando o rigor científico com suas preocupações pastorais (GARCÍA ARENAS; CASAS RAMÍREZ, Una visión panorámica sobre la hermenéutica bíblica latinoamericana, p. 304; PUIG, Definición y desafíos de una hermenéutica bíblica latinoamericana, p. 564).

¹⁰ A exegese tem como função aproximar-se do texto bíblico em vista de explicar o seu sentido a partir de uma análise das fontes, da tradição, do gênero literário, da redação, da intertextualidade, da estrutura, do estilo e de outros fatores relacionados à sua literalidade. A tarefa da hermenêutica consiste em compreender o sentido do texto sagrado no seu contexto vital (PORTER, *Handbook to exegesis of the New Testament*, p. 5).

¹¹ DV 12.

Partindo desse pressuposto de que toda hermenêutica é por natureza particular, porque estabelece um diálogo entre leitor e texto, falar de uma hermenêutica latino-americana significa, sem excluir outras hermenêuticas surgidas em outros contextos semelhantes, falar de uma interpretação bíblica contextualizada. Disso decorre que é pertinente reconhecer que tanto a exegese como a hermenêutica bíblica latino-americana, que se desenvolveram a partir de Medellín, caracterizam-se por um modo particular de compreender a Palavra de Deus. A leitura comunitária da Bíblia na América Latina é o elemento fontal de uma práxis cristã que se expressa no compromisso pessoal e comunitário, em vista de transformar as profundas contradições de um continente cristão e ao mesmo tempo marcado por profunda injustiça, que é a raiz da pobreza e da miséria.¹²

Um dos grandes contributos atuais da hermenêutica latino-americana é a teologia bíblica do Papa Francisco, sobretudo porque se coloca na perspectiva de suas grandes preocupações pastorais. Trata-se de uma dimensão muito específica que o Papa Francisco reserva à Escritura no que se refere ao desempenho de seu ministério petrino, ministério que ele deseja que seja profundamente de unidade e de esperança para o mundo.

De um ponto de vista geral, pode-se afirmar que todo o seu ensinamento, seja aquele expresso nos documentos de seu pontificado, seja o da homilética diária, pode ser atribuído a uma das dimensões fundamentais de sua teologia bíblica: a dimensão querigmática. A segunda dimensão evidente em seu magistério é a coragem profética, em continuidade com uma absoluta fidelidade à sua espiritualidade inaciana.¹³

No dizer do Papa Francisco, a leitura bíblica latino-americana é fruto de sua mística deuteronômica, isto é, uma síntese da cultura dos povos originários deste continente, dos afrodescendentes e dos migrantes de outros continentes, com a fé cristã.¹⁴ Esse modo particular de interpretar a Bíblia é fruto de um longo processo de reflexão teológica contextualizada, que procura responder às particularidades e desafios da Igreja deste continente. As três palavras-chave que norteiam essa hermenêutica são: povo,¹⁵ pobres e cultura. A palavra “povo” designa

¹² GARCÍA ARENAS; CASAS RAMÍREZ, Una visión panorámica sobre la hermenéutica bíblica latinoamericana, p. 310.

¹³ PERRONI, *Kerigma e profetia*, p. 16.

¹⁴ BIANCHI, *Introduzione alla teologia del popolo*, p. 14.

¹⁵ Na teologia latino-americana que se desenvolveu a partir de Medellín, a palavra “povo” tem um valor substantivo, que designa uma coletividade articulada, um sujeito ativo na história que partilha de uma história comum e compartilha os sonhos, as esperanças e o compromisso pelo bem comum (DAP 43). Apesar da diversidade cultural e étnica, o termo “povo” latino-americano inclui a grande diversidade cultural desse subcontinente. A palavra “pobres” inclui todas as categorias de empobrecidos deste continente, que são os preferidos de Deus porque se encontram em uma situação de necessitados do cuidado pastoral. E a terceira palavra (“cultura”) refere-se ao horizonte interpretativo a partir do qual a hermenêutica latino-americana interpreta a Bíblia (PUIG, *Definición y desafíos de una hermenéutica bíblica latinoamericana*, p. 569).

o sujeito protagonista situado geograficamente; “pobres” são a grande maioria deste continente; e a “cultura” é diversificada e complexa, resultado da vasta gama de tradições dos povos originários, dos afrodescendentes e do encontro com a cultura cristã europeia.

No âmbito da exegese bíblica na América Latina, nas últimas décadas busca-se delimitar e manter a especificidade que existe entre a metodologia exegética e a leitura hermenêutica. Trata-se de afinar o processo dialógico entre o explicar e o compreender dos textos bíblicos, atualizando-os à realidade eclesial.¹⁶ Um dos grandes desafios e ao mesmo tempo um dos serviços que se impõem à exegese bíblica latino-americana¹⁷ é fazer com que o rigor científico-metodológico aplicado nos círculos acadêmicos chegue às bases das comunidades cristãs como força inspiradora de toda a sua ação pastoral-evangelizadora. Os textos bíblicos são fruto de uma interpretação dos fatos históricos, iluminados pela fé no Senhor Deus; no texto bíblico, não existe um sentido totalmente objetivo, independente do leitor ou da leitora que hoje lê a Bíblia:

Na América Latina, após décadas, ergue-se uma nova forma de ler e interpretar a Bíblia. É uma metodologia que associa leitura e método como sinônimos, já que juntos conseguem interpretar o texto bíblico. Esta interpretação é feita levando em consideração o dado sociológico da realidade onde está localizado o sujeito que lê e interpreta o texto, para que, a partir dele, se possa iluminar a realidade.¹⁸

Na teologia latino-americana, a Palavra de Deus tem uma importância decisiva. Fiel à tradição apostólica, ela é o critério último de reconhecimento da Revelação de Deus. Contudo, ela não esgota o falar histórico de Deus. E, em continuidade com o postulado do Concílio Vaticano II, que afirmou a necessidade de discernir os “sinais dos tempos” inspirando-se e alimentando-se das Escrituras, o hermeneuta latino-americano busca interpretar teologicamente

¹⁶ Em seus encontros continentais, o movimento bíblico latino-americano tem continuamente buscado se afirmar em sua identidade e em seu serviço à Igreja deste continente (BARRIOS TAO, *Exégesis patrística y exégesis narrativa*, p. 172; CASAS RAMÍREZ, *La narrativa como eje articulador de las especializaciones funcionales de la teología*, p. 289; RICHARD, *Apocalipse*, p. 18; PUIG, *Definición y desafíos de una hermenéutica bíblica latinoamericana*, p. 563).

¹⁷ Não é fácil falar de uma exegese, hermenêutica ou teologia latino-americana, pois elas estão vinculadas a um movimento eclesial desencadeado por uma realidade histórica desde a chegada de missionários europeus neste continente, embora se tenha firmado mais como uma identidade própria após o Concílio Vaticano II. Portanto, a teologia latino-americana foi sendo gestada ao longo dos mais de quinhentos anos da conquista e colonização da América Latina. Ela é fruto de uma prática e reflexão de muitos teólogos e missionários que vieram de outros continentes e se encarnaram nessa realidade como Bartolomeu de las Casas (1484-1566) e muitos estudiosos latino-americanos (LEÓN AZCÁRATE, *La Biblia y la evangelización del Nuevo Mundo durante el siglo XVI*, p. 210). A leitura bíblica neste continente é plural no sentido de que reflete a multiculturalidade dos povos originários, dos afrodescendentes e de outros povos que migraram para este continente. Portanto, o conceito de “exegese e hermenêutica latino-americana” nesta pesquisa será utilizado nesse sentido amplo de interpretar a Bíblia, contextualizada nessa realidade complexa.

¹⁸ GODOY, *Leitura bíblica latino-americana*, p. 80.

os textos sagrados a partir da vida de nossos povos, de sua história e da semântica dos acontecimentos que adquire um significado próprio nesta realidade.¹⁹

A interpretação, por sua própria natureza, exige uma interação entre o texto e o leitor. Ela sempre terá um elemento subjetivo e seletivo.²⁰ Em seu conjunto, o Antigo e o Novo Testamento são textos revelados que nasceram dentro de uma cultura e foram considerados relevantes para ela.²¹ Em sintonia com o caminhar da teologia da Igreja latino-americana e suas preocupações pastorais, este estudo parte da perspectiva de que há uma convergência entre a análise narrativa como metodologia exegética, que prioriza a cooperação ativa do leitor-discípulo que participa de uma comunidade de fé, e a exegese latino-americana, que se caracteriza por uma busca contínua de um rigor metodológico conjugado com uma hermenêutica contextualizada.

1.2 Uma releitura bíblica contextualizada

Na Bíblia, é Deus que fala, mas é o ser humano que escreve, em uma linguagem que lhe seja compreensível. Portanto, o texto sagrado por sua natureza é fruto dessa dinâmica dialética da transcendência divina e da imanência da palavra.²² A Bíblia contém a Palavra de Deus, mas é mediada pela linguagem humana; os textos sagrados, conservados pela tradição, passaram por um processo de inúmeras repetições e releituras, contextualizadas em diversos momentos da história do povo de Deus. Assim, a Escritura conserva esse processo de releitura e reescrita em diversos contextos vitais concretos, em contínuo movimento de diálogo hermenêutico. Essas releituras contextualizadas se configuram como uma narrativa da história da salvação mediada pela narração dos escritores sagrados.

A tarefa exegética exige, pois, uma leitura atenta a partir de um duplo movimento que inclui a tarefa de ἐξηγέομαι (“explicar, detalhar, narrar”) e εἰσάγω (“guiar, conduzir, trazer para dentro”), para compreender o processo de produção do texto sagrado e a experiência de fé nele incorporada:

A exegese crítica procura compreender a produção dos textos, enquanto a leitura teológica que se faz a partir da experiência de fé se concentra no texto produzido, explorando sua “reserva-de-sentido” linguística e como “palavra

¹⁹ GARCÍA ARENAS; CASAS RAMÍREZ, Una visión panorámica sobre la hermenéutica bíblica latinoamericana, p. 306.

²⁰ MESTERS, *Flor sem defesa*, p. 152.

²¹ A Bíblia originou-se dentro de uma cultura, assumindo seus traços característicos. E, do ponto de vista cultural, recolhe acontecimentos da memória cultural do povo escolhido. Na perspectiva bíblica, a memória é recordação do gesto salvífico de Deus que aconteceu no passado, mas continua na história até o fim dos tempos (ZAPPELLA, *La Bibbia tra marginalità e rilevanza culturale*, p. 105).

²² DV 12.

de Deus”. No entanto, também aquela se pratica a partir de um determinado lugar (social, teológico), ou seja, a partir de uma concepção da realidade e, então, a exegese é, ao mesmo tempo, eisegese. A releitura teológica de base, por outro lado, está condicionada pela estrutura, pelos códigos, pela polissemia do texto (não qualquer polissemia!), que se deve explorar incansavelmente. Desta vez, a eisegese é exegese. Uma e outra são inseparáveis no ato de produção do sentido que é a leitura. Toda leitura é um ato hermenêutico, trate-se da Bíblia ou de qualquer outro texto sagrado ou não sagrado.²³

A dialética complementar entre explicação e compreensão do texto implica que na interpretação bíblica se articule texto, autor e leitor em um eixo comunicativo. Desse modo, a análise narrativa como chave hermenêutica proporciona uma articulação entre a *intentio auctoris* e a *intentio operis* com a *intentio lectoris*, na qual a participação do leitor no mundo do texto, a partir de seu contexto vital e de seus valores, transforma o texto escrito em palavra viva e atuante.²⁴

A interpretação bíblica como serviço às comunidades eclesiais missionárias da América Latina e à humanidade exige um mergulhar na realidade desse continente. Jesus Cristo, a “Palavra que se fez carne”, encarnou-se em uma cultura. Desse modo, a interpretação bíblica latino-americana impõe o desafio de uma releitura contextualizada que leve em consideração a realidade pluricultural e eclesial do leitor latino-americano, que busca realizar uma exegese e uma hermenêutica relevante no âmbito acadêmico e pastoral.

Falar de uma releitura bíblica contextualizada significa levar em conta, no processo exegético e hermenêutico, a realidade eclesial, socioeconômica, política, multicultural, e ecológica deste continente. A leitura contextual da Bíblia na América Latina e Caribe é pluriforme e heterogênea, no sentido de que se utiliza de vários métodos de análise bíblica.²⁵ As diversas abordagens hermenêuticas, como o método histórico-crítico, o estruturalista, o sócio-histórico, o retórico, a análise narrativa, a pragmatolinguística e outros, são necessárias e de grande contribuição no âmbito da interpretação bíblica. Tudo depende do gênero literário do

²³ CROATTO, *Hermenêutica bíblica*, p. 47.

²⁴ BARRIOS TAO; MAZO, *Lector e interpretación bíblica*, p. 15.

²⁵ No âmbito da teologia e da hermenêutica, existem várias tendências hoje na América Latina, como a leitura bíblica comunitária e popular, na perspectiva da libertação dos povos marginalizados, feminista, decolonial, ecumênica, que analisam a reflexão e produção teológica das denominadas epistemologias do sul (BINGEMER, *Algumas tendências teológicas na América Latina*, p. 73; CUNHA, *Teologia decolonial e epistemologias do sul*, p. 319; TAMAYO, *Teologías del Sur*, p. 183). A noção de hermenêutica conceitual aplicada à realidade latino-americana inicialmente foi desenvolvida por Padilha, que algumas décadas atrás afirmava: o problema básico da hermenêutica bíblica consiste em transpor a mensagem bíblica do seu contexto original para o contexto do locutor ou ouvinte moderno, a fim de produzir neste o mesmo tipo de impacto que essa mensagem quis produzir nos leitores e ouvintes originais. Outra maneira de expressá-lo seria dizer que hermenêutica é essencialmente a ciência e a arte de explicar, dentro de uma situação histórica moderna, a palavra de Deus originalmente explicada em um meio ambiente hebreu ou greco-romano, e no intuito de conseguir que a vida dos leitores ou ouvintes se conforme à vontade de Deus (PADILLA, *Rumo a uma hermenêutica contextual*, p. 225).

texto, pois não é a mesma coisa analisar um poema, uma narrativa ou um discurso retórico epistolar.

1.3 Uma hermenêutica narrativa comunitária

Os relatos bíblicos se distinguem de qualquer outro texto narrativo: o narrador bíblico nem sempre revela sua identidade, pois muitas vezes é plural, podendo resultar de uma voz coletiva. Nos textos narrativos, Deus é sempre o personagem principal. A redação das tradições orais foi uma obra coletiva em um longo e complexo processo de escrita e reescrita. As várias tradições veterotestamentárias são fruto de um movimento contínuo de releituras e reescrituras da experiência de fé atualizada em novos contextos. Essa dinâmica adotada pelo povo de Deus de reler e reinterpretar a Torá em uma perspectiva histórica, profética, sapiencial e apocalíptica é denominada “deuterosi”.²⁶ Esse conceito expressa que a fé bíblica se configura por esse exercício de retorno e reconstrução da Palavra divina.

Essa característica reinterpretativa e atualizadora dos textos bíblicos é fundamental para a comunidade de fé. O povo de Deus sempre sentiu a necessidade de narrar seu encontro com Deus e a ação divina que perpassa toda a sua história. Partindo dessa concepção, pode-se dizer que a narratividade constitui um elemento essencial da Bíblia.²⁷ Nesse sentido, a abordagem narrativa da Bíblia, sem excluir outras metodologias hermenêuticas, é pertinente para a exegese latino-americana, porque a narração permite reviver a experiência de fé contada e recontada de forma muito próxima à vida. Nas comunidades eclesiais missionárias do continente latino-americano, o ato de narrar a fé e de fazer memória das histórias à luz da Palavra de Deus está estreitamente vinculado ao testemunho da fé cristã.²⁸

Na visão do novo céu e da nova terra, como em todos os demais relatos visionários do livro do Apocalipse, João narra o que vê e ouve como testemunha de fé. Ele fala a partir de sua inserção nas comunidades cristãs da Ásia Menor. O ponto de vista teológico, litúrgico, espacial e temporal a partir do qual ele descreve os eventos, os cenários, as pessoas, o presente e o futuro é de um membro da comunidade cristã de seu tempo. Ele justapõe o que vê e ouve como um chamado a testemunhar sua experiência de fé. A escuta da Palavra que lhe é revelada pelo Espírito desvela uma realidade interior que o ver não consegue descrever: “Quem tem ouvidos ouça o que o Espírito diz às igrejas” (Ap 2,7). Portanto, o ouvir coloca o ver em uma perspectiva testemunhal.

²⁶ O neologismo “deuterosi” foi cunhado por Paul Beauchamp para explicar a dinâmica de recapitulação dos textos bíblicos que se distingue da repetição (BEAUCHAMP, *L'uno e l'altro Testamento*, p. 172-173).

²⁷ ZAPPELLA, *La Bibbia tra marginalità e rilevanza culturale*, p. 113.

²⁸ BUITRAGO LÓPEZ, *Ese eres tú*, p. 130.

A hermenêutica narrativa comunitária da Bíblia desenvolvida na América Latina dá primazia ao testemunho e à práxis cristã como um dos passos essenciais na interpretação dos textos sagrados, que se originaram de uma experiência de Deus em uma comunidade de fé encarnada em contextos específicos. Nas últimas décadas, a grande maioria das comunidades cristãs da América Latina estão mergulhadas em contextos urbanos, onde se vê a miséria, o pecado, a morte, a destruição da natureza, mas também a solidariedade, a partilha, a misericórdia, testemunho de comunidades cristãs comprometidas com a transformação dessa realidade contraditória.

A Nova Jerusalém é, em primeiro lugar, um ambiente urbano. Ela é descrita em linguagem simbólica para designar a comunidade dos discípulos de Jesus Cristo.²⁹ A narrativa de João é governada pela concepção teológica de que os eventos não acontecem por acaso, pois é Deus quem governa a história.³⁰ Disso decorre que os seus leitores e ouvintes escolhem e acolhem as exigências de habitar na Cidade Santa ou colocam-se entre os que são destinados ao lago ardente de fogo e enxofre (Ap 21,8).

Como dito reiteradamente, a literatura apocalíptica bíblica caracteriza-se como um gênero literário de resistência, que reflete a visão teológica de grupos minoritários e periféricos que buscam entender as ameaças e desafios da comunidade de fé de seu tempo e ao mesmo tempo buscam respostas para reconstruir a esperança.³¹ A mensagem que João dirigiu às sete igrejas situadas no contexto urbano da Ásia Menor ilumina as comunidades cristãs da América Latina, que há séculos resistem a um modelo político e econômico que apresenta enormes desafios, particularmente do mundo urbano.

O livro do Apocalipse faz uma releitura cristã de toda a tradição bíblica atualizada no contexto vital das comunidades de seu tempo. Suas narrativas visionárias se destinam a mudar a percepção dos membros das comunidades cristãs sobre o mundo de seu tempo, para transformá-los de pessoas hostilizadas, marginalizadas e ameaçadas pelo poder romano em vencedores a exemplo do Cordeiro, Jesus ressuscitado. O imaginário da cidade da Babilônia, descrito como um ambiente hostil, aponta que o mundo urbano era o centro dos dramas humanos que Deus abraça para transformar na Cidade Santa, a Jerusalém celeste que desce do

²⁹ RICHARD, *Apocalipse*, p. 270.

³⁰ RESSEGUIE, *Revelation unsealed*, p. 48.

³¹ A leitura apocalíptica das Escrituras se caracteriza por uma visão de mundo de grupos que se sentem excluídos da sociedade, mas que permanecem fiéis às Escrituras. Sua cosmovisão é marcada pela transitoriedade entre o presente e o futuro iminente que será transformado pela ação divina. Por isso, mantêm viva a esperança na nova realidade que está por vir. É uma leitura que busca interpretar as circunstâncias e os desafios do presente a fim de transcendê-lo permanecendo fiéis à Aliança com Deus (GARCÍA ROCA, *Apocalíptica y crisis global*, p. 90; BEAUCHAMP, *L'uno e l'altro Testamento*, p. 233).

céu. Na perspectiva de Ap 21,1-8, Deus escolhe a cidade, símbolo do lugar onde todas as nações habitam. Na cidade de Deus, será consumada a redenção de todos os sistema que regem as cidades (religioso, político, econômico), transformando a cidade em um centro de adoração ao Cordeiro.³²

2. Uma leitura que contempla a mística popular

A emergência de novas hermenêuticas bíblicas nas últimas décadas coloca em evidência que o pluralismo metodológico e interpretativo é fruto de uma reflexão teológica atenta ao momento histórico presente, que considera o lócus teológico a realidade concreta do leitor.³³ Esse pluralismo é inerente à Sagrada Escritura em si mesma, como dito anteriormente no fenômeno da “deuterosi” e reescritura. No Novo Testamento, os Evangelhos interpretaram Jesus de Nazaré sob quatro perspectivas diferentes.

A leitura comunitária contextualizada, na América Latina, constitui-se em uma chave hermenêutica para compreender e interpretar a Bíblia a partir da tradição cristã, que se originou neste continente a partir de um contexto histórico distinto. Nesse aspecto, destaca-se a reflexão bíblico-teológica do Papa Francisco ainda quando era conhecido como cardeal Jorge Mario Bergoglio; ele afirma que a teologia bíblica latino-americana se fundamenta em uma memória histórica que é essencialmente deuteronômica.³⁴ Segundo sua observação, a mística popular latino-americana caracteriza-se por um modo cultural de viver a fé cristã que é próprio.³⁵ Radicada na tradição bíblica recebida ao longo do processo de evangelização, a mística popular é fruto da memória histórica, é deuteronômica no sentido de que a encarnação do Evangelho na América Latina produziu uma cultura cristã original.³⁶ Em sua visão, é uma leitura ou interpretação deuteronômica, não apenas porque na Bíblia há um livro denominado

³² GONÇALVES, The meaning of the city, p. 8.

³³ GODOY, Leitura bíblica latino-americana, p. 84.

³⁴ Nas palavras do próprio Papa Francisco, o termo “memória deuteronômica” inspira-se no título do livro Deuteronômio e na força da tradição do povo escolhido para reinterpretar a Torá em uma perspectiva de contínua atualização em novos contextos (PERRONI, *Kerigma e profecia*, p. 52). No prefácio à obra de Enrique Ciro Bianchi (*Introduzione alla teologia del popolo*), o então cardeal Jorge Mario Bergoglio afirma que a teologia latino-americana se fundamenta na espiritualidade popular, tecida no decorrer de cinco século de inculturação do Evangelho. Ela constitui-se em uma memória histórica deuteronômica, no sentido que o modo cultural de exprimir a fé cristã neste continente está vivo, sobretudo graças aos pobres (BIANCHI, *Introduzione alla teologia del popolo*, p. 12).

³⁵ Em sua concepção, a espiritualidade popular latino-americana é fruto da encarnação do Evangelho, construída ao longo de mais de cinco séculos de história. Esse modo legítimo de viver a fé cristã é uma síntese das culturas dos povos originários deste continente com a fé cristã.

³⁶ No dizer do Papa Francisco, a mística popular é o lócus teológico (PAPA FRANCISCO, *Exortação Apostólica Evangelii Gaudium*, n. 123). A Bíblia, por si mesma, oferece um método pedagógico fundamental: a memória histórica do passado é vital para compreender o presente.

Deuteronômio, mas porque este livro testemunha a força da tradição de Israel e a capacidade de o povo de Deus reler historicamente sua experiência de fé, reinterpretando-a continuamente com novos filtros hermenêuticos.³⁷ O Papa Francisco considera a mística popular um precioso tesouro; ela se insere na dinâmica das Escrituras, pois é fruto da inculturação do Evangelho na cultura latino-americana.³⁸

Partindo desse conceito de uma releitura na perspectiva da memória histórica deuteronômica do Povo de Deus da América Latina, enraizada em uma práxis cristã contextualizada, interpretar a visão do novo céu e da nova terra descrito em Ap 21,1-8 supõe evidenciar que a esperança profética, que animou as comunidades da Ásia Menor, continua animando as pequenas comunidades eclesiais missionárias latino-americanas. Muitas delas também estão situadas às margens da sociedade de hoje e passam por situações de injustiça e hostilidade. Sua força se fundamenta na fé viva em Jesus Cristo. Elas acreditam que o Cordeiro imolado, mas ressurrecto, está sempre presente no seu caminhar.

A Nova Jerusalém, a Cidade Santa, na visão do Papa Francisco na Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium*, é a meta para onde deve peregrinar toda a humanidade. A cidade como espaço de vida e relações é marcada pelas suas profundas contradições de luzes e de sombras. Mas é também o lugar onde Deus habita, e as comunidades cristãs inseridas nesse ambiente urbano são chamadas a operar mudanças significativas por meio de uma proposta evangélica. A cultura urbana, definida como híbrida, dinâmica, em contínuas mudanças, deve ser colocada a serviço da vida e da missão:

A Nova Jerusalém, a Cidade Santa (Ap 21,1-4), é a meta para onde peregrina toda a humanidade. É interessante que a revelação nos diga que a plenitude da humanidade e da história se realiza na cidade. Precisamos identificar a cidade a partir de um olhar contemplativo, isto é, um olhar de fé que descubra o Deus que habita nas suas casas, nas suas ruas, nas suas praças. A presença de Deus acompanha a busca sincera que indivíduos e grupos efetuam para encontrar apoio e sentido para sua vida. Ele vive entre os cidadãos promovendo a solidariedade, a fraternidade, o desejo de bem, de verdade, de justiça. Essa presença não precisa ser criada, mas descoberta e desvendada. Deus não se esconde de quantos O buscam com coração sincero, ainda que o façam Tateando, de maneira imprecisa e incerta.³⁹

No relato dessa visão, João nos apresenta o futuro da história como uma renovação do mundo como dom de Deus. Todos aqueles que seguem o Cordeiro imolado, mas ressurrecto, são coabitantes da Cidade Santa, a Jerusalém celeste. Eles permaneceram fiéis em toda sorte de

³⁷ PERRONI, *Kerigma e profecia*, p. 52.

³⁸ *Ibidem*, p. 55.

³⁹ PAPA FRANCISCO, *Exortação Apostólica Evangelii Gaudium*, n. 71.

tribulação e aceitaram a missão de reconstruir novos espaços de relações, um novo modo de viver na cidade. Concluindo sua série de narrativas visionárias, o autor do Apocalipse reconstrói a esperança na comunidade dos fiéis. Eles são os sujeitos protagonistas do novo céu e da nova terra que Deus recria e que os convida a vislumbrar.

3. A esperança de uma nova ordem cosmológica

Em Ap 21,1-8, João vê um novo cosmo que se apresenta em oposição ao primeiro. Nessa visão, ele conduz a assembleia dos ouvintes a contemplar os eventos finais de sua trama. Nela, as promessas feitas aos vencedores das sete igrejas começam a ser realizadas, chegando à sua plenitude no capítulo seguinte. A Nova Jerusalém é o oposto da Babilônia; ela caracteriza-se como um novo espaço, onde Deus cria não apenas novas relações, mas também uma nova ordem cosmológica, pois o mar e as lágrimas não existem mais (Ap 21,1.4).

Segundo a ótica teológica do livro do Apocalipse, o testemunho dos discípulos de Jesus Cristo, graças à força do Espírito Santo, se transforma em profecia: “Caí então a seus pés para adorá-lo, mas ele me disse: Não! Não o faças! Sou servo como tu e como teus irmãos que têm o testemunho de Jesus. É a Deus que debes adorar. Com efeito, o espírito da profecia é o testemunho de Jesus” (Ap 19,10). E todos aqueles que guardarem as profecias do Apocalipse receberão o consolo que Deus oferece no novo céu e na nova terra: “Ele enxugará toda lágrima dos seus olhos, pois nunca mais haverá morte, nem luto, nem clamor, e nem dor haverá mais. Sim! As coisas antigas se foram” (Ap 21,4). O desaparecimento desses sofrimentos são os efeitos da presença divina entre aqueles que perseveraram no testemunho.⁴⁰ E o novo céu e a nova terra que acolhem a Jerusalém celeste se apresentam em uma nova ordem cosmológica, transcendente, sem morte, sem caos e sem trevas.⁴¹

João escreve às comunidades cristãs que vivem no contexto urbano de cidades influentes da Ásia Menor de seu tempo. Como servo da Palavra, conhecia os desafios da cultura urbana, híbrida, permeada de ambiguidades e violência. Com grande habilidade imaginativa e própria, ele descreve a cidade da Babilônia figurada na personagem de uma adúltera que propagava os cultos aos ídolos. Em oposição, a Nova Jerusalém é apresentada como a noiva do Cordeiro, a cidade que proporciona o encontro-compromisso entre Deus e a comunidade dos fiéis.

⁴⁰ As profecias anunciadas pelo profeta Isaías, projetadas para o futuro, quando Deus mudará a tristeza em alegria – “assim voltarão os que foram libertados pelo Senhor Deus, chegarão a Sião gritando de alegria, trazendo consigo alegria eterna; o gozo e a alegria os acompanharão, a dor e os gemidos cessarão” (Is 35,10) –, se tornam realidade na visão do novo céu e da nova terra (OSBORNE, *Apocalipse*, p. 822).

⁴¹ RICHARD, *Apocalipse*, p. 272.

Em sintonia com as grandes preocupações pastorais do livro do Apocalipse com o mundo urbano das igrejas da Ásia Menor, a Igreja da América Latina também olha para a cidade como o lugar do encontro de Deus com seus filhos. A presença de Deus na cidade é sentida não apenas como um lugar físico de habitação, mas sobretudo na vivência pessoal e comunitária da fé cristã, na busca do bem comum, na solidariedade, na luta pela vida e no testemunho de um discipulado missionário.⁴²

A visão da Nova Jerusalém que desce do céu é retratada como a noiva que se prepara para o encontro com o Cordeiro imolado e ressurrecto. Deus fala diretamente com a audiência que vislumbra esta visão. Ele mesmo declara que veio habitar na cidade com a comunidade dos fiéis: “Nisto ouvi uma voz forte que, do trono, dizia: ‘Eis a tenda de Deus com os homens. Ele habitará com eles; eles serão o seu povo, e ele, Deus-com-eles, será o seu Deus’” (Ap 21,3). A releitura deste texto no contexto latino-americano remete a uma das grandes preocupações das diversas conferências gerais do Episcopado Latino-Americano e Caribe, que, desde Medellín até Aparecida, vê a cidade como o lugar de estabelecer relações de proximidade com Deus e com as pessoas; a cidade pode ser um espaço privilegiado para se fazer próximo no sentido evangélico. É nesse ambiente urbano que se constrói a esperança de tecer novas relações humanas e com todos os seres da natureza. As pequenas comunidades eclesiais missionárias creem que o Deus da vida tem um rosto humano e urbano e que Jesus Cristo aí armou sua tenda; Ele se faz presente no meio do Povo de Deus, seus coabitantes.⁴³

Sem dúvida, os grandes centros urbanos da América Latina, assim como as cidades da Ásia Menor mencionadas por João, têm as suas ambiguidades. Se por um lado apresentam numerosas possibilidades de desenvolvimentos a favor da vida, por outro também trazem inúmeras dificuldades para seus habitantes. A realidade hodierna exige a mesma coragem profética de discípulos e discípulas que desejam transformar a cultura urbana excludente, individualista e desmobilizada, em uma cultura do encontro profundamente solidária e humana. Nesse sentido, as comunidades dos fiéis têm um papel importante em transformar a cidade em um espaço público que acolhe, integra e cuida de todas as pessoas, sobretudo as que estão à margem, nas grandes periferias urbanas.⁴⁴

A hermenêutica bíblica latino-americana se realiza a partir das pequenas comunidades cristãs, inseridas, na sua grande maioria, nas periferias urbanas. Nelas se confluem os pobres

⁴² A V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe, realizada em Aparecida 2007, expressa o compromisso de uma Igreja que aponta propostas para anunciar Jesus Cristo nos grandes centros urbanos: “Abra-se a novas experiências, estilos e linguagens que possam encarnar o Evangelho na cidade” (DAp 517).

⁴³ GALLI, *Dios vive en la ciudad*, p. 141.

⁴⁴ PAPA FRANCISCO, *Exortação Apostólica Laudato Si'*, n. 151.

que buscam na Palavra de Deus a inspiração e a força para testemunhar sua fé nesse ambiente de luzes e sombras.⁴⁵ A leitura comunitária contextualizada constitui-se em um ato global de interpretação do texto, que procura ser rigoroso em sua metodologia e dialogante com a realidade eclesial, e ao mesmo tempo tem conduzido à formulação de novos paradigmas. Como os ouvintes do livro do Apocalipse, os leitores desse continente, de modo semelhante aos ouvintes de João, também eles se colocam em atitude de escuta do Deus que fala por meio de sua Palavra, se faz próximo e dialoga com eles. E, com a mesma atitude profética, desvelam as luzes e sombras da cultura dominante, sobretudo aquelas realidades que afetam a dignidade da pessoa humana, permanecendo fiéis à fé cristã e resistindo às propostas de um poder político e econômico corrupto, injusto, que concentra as riquezas nas mãos de poucos.

Com a Nova Jerusalém que desce dos céus, Deus restaura a harmonia do paraíso perdido, no jardim da primeira criação. Como lugar da habitação divina e humana, ela constitui-se em um lugar harmonioso do ponto de vista ecológico e humano; como cidade, é o lugar do trono divino e o centro que acolhe todas as nações: “As nações caminharão à sua luz, e os reis da terra trarão a ela sua glória” (Ap 21,24). Em contraste com a Babilônia, a cidade que é o centro da exploração de todas as cidades da Ásia Menor, a Jerusalém celeste oferece o dom de sua glória a todos os povos porque Deus é gratuidade para com todos e só a Ele pertencem a honra, a glória e o poder.⁴⁶ Ela não precisa mais do Templo, porque a cidade inteira está plena de sua presença e todos os seus habitantes escolheram eliminar toda forma de covardia, infidelidade, corrupção, violência, mentira e idolatria (Ap 21,8).

3.1 Deus fala à comunidade

O trono de Deus é um dos símbolos predominantes no livro do Apocalipse que reaparecem na narrativa da nova criação. Ele não apenas representa a soberania de Deus, mas também o lugar em que Ele se dirige à comunidade dos fiéis: “O que está sentado no trono declarou então: ‘Eis que faço novas todas as coisas’. E continuou: ‘Escreve, porque estas palavras são fiéis e verdadeiras’” (Ap 21,5). Com essas palavras Deus quebra o silêncio e pela segunda vez, no livro do Apocalipse, Ele fala com os ouvintes, que representam a comunidade dos fiéis (Ap 1,8; 21,5-8). Enquanto soberano, Deus assume a tarefa de falar, assegurando a todos que o ouvem seu poder absoluto sobre os eventos da história.⁴⁷ O trono substitui o jardim

⁴⁵ PUIG, Definición y desafíos de una hermenéutica bíblica latinoamericana, p. 569.

⁴⁶ BAUCKHAM, *The theology of the Book of Revelation*, p. 137.

⁴⁷ BEALE, *The Book of Revelation*, p. 1055.

do Éden e o Templo na Nova Jerusalém, propondo uma nova ordem política,⁴⁸ na qual os cristãos são chamados a não ceder aos poderes políticos que se impõem sob uma investidura religiosa fundamentada na contraproposta de que somente o poder de Deus é eterno, capaz de afastar o mal e toda sorte de sofrimento. Desse modo, ele simboliza uma nova ordem política com um forte apelo à comunidade cristã a escolher permanecer à margem da sociedade em vez de assimilar os valores propostos pelo poder imperial.⁴⁹

Na nova ordem, o trono de Deus não se encontra acima dos querubins em um reino inacessível, mas no meio da Nova Jerusalém, onde a comunidade dos discípulos pode acessá-lo face a face. Ao destacar o trono divino, a visão final de João revela que a criação do novo céu e da nova terra, a Nova Jerusalém, consolida a autoridade absoluta de Deus sobre tudo o que existe na terra.⁵⁰ Nas cenas visionárias do trono em Ap 4,1–5,14 e 22,1–5, o Cordeiro exerce um papel central. Na primeira visão, ele está entronizado, enquanto, na última, ele exerce sua autoridade governante em condição de igualdade com o Pai. Ambas as visões são emolduradas de modo a que o trono aponte para a legitimidade do governo divino de todo o universo.⁵¹

A declaração solene Daquele que está no trono e fala à comunidade evidencia o propósito pastoral de João: a revelação que ele transmite em sua mensagem não vem dele próprio, mas de Deus. As Palavras divinas são fiéis e verdadeiras. A voz divina que vem do trono descreve a condição futura do povo de Deus, que recebe gratuitamente a fonte da água viva (Ap 21,6). Desde o início de sua narrativa, João convida seus ouvintes a resistirem até a vitória final, quando todas as promessas de Deus serão realizadas. É na Palavra de Deus que as igrejas da Ásia Menor devem depositar sua confiança.⁵² Os vencedores que resistiram ao poder do mal e permaneceram fiéis ao Cordeiro e Àquele que está sentado no trono finalmente podem contemplar a realização de todas as promessas. Por isso, todos os que coabitam na Nova Jerusalém terão seus nomes inscritos no livro da vida: “Nela jamais entrará algo de imundo, nem os que praticam abominação e mentira. Entrarão somente os que estão inscritos no livro da vida do Cordeiro” (Ap 21,27).

⁴⁸ A soberania divina se distingue do governo da Besta. Na nova ordem que emana do trono de Deus, não há sujeição de seus servos, pois o povo participa do reinado de Deus. Portanto, a novidade da teonomia (governo de Deus) e a autonomia humana (autodeterminação) apresentada em Ap 21,1–8; 22,3–5 coincidem totalmente (BAUCKHAM, *The theology of the Book of Revelation*, p. 143; DUMBRELL, *The end of beginning*, p. 160).

⁴⁹ Na visão final da Nova Jerusalém, o trono de Deus é retratado como o centro cultural-governamental da nova criação, do qual emanam todas as ações e decisões (GALLUSZ, *The throne motif in the Book of Revelation*, p. 197; AUNE, *Revelation 17–22*, p. 1179; DeSILVA, *The social setting of the Revelation to John*, p. 301).

⁵⁰ MOUNCE, *The Book of Revelation*, p. 280.

⁵¹ GALLUSZ, *The throne motif in the Book of Revelation*, p. 201.

⁵² PATTEMORE, *The people of God in Apocalypse*, p. 205.

Para a audiência original de João, a visão do novo céu e da nova terra funciona como um conforto, assegurando-lhes a conquista de suas lutas, resistência e fidelidade ao testemunho. Ao descrever toda sorte de bênçãos que herdarão no estágio final da conquista, a mensagem eleva o nível de suas expectativas para além de tudo aquilo que esperavam. O texto se inspira nas profecias do Antigo Testamento, atualizando as esperanças anunciadas em Isaías (43,18; 65,17; 66,22).⁵³ Contudo, se por um lado o anúncio apocalíptico de João maximiza uma realidade de bem-aventuranças, por outro as implicâncias para os ouvintes de João são os desafios de não compactuar com os males da cidade da Babilônia (Ap 21,8). A vitória final sobre o mal é o começo de uma nova etapa da história, quando a comunidade de vencedores é convidada a participar da ação final, que é a grande celebração da vida: “Eu, Jesus, enviei meu Anjo para vos atestar estas coisas a respeito das igrejas. Eu sou o rebento da estirpe de Davi, a brilhante Estrela da manhã. O Espírito e a Esposa dizem: ‘Vem!’ Que aquele que ouve diga também: ‘Vem!’ Que o sedento venha e que quem o deseja receba gratuitamente água da vida” (Ap 22,16). Essa cena final implicitamente remete a uma ação litúrgica de louvor.⁵⁴

Em continuidade com as preocupações pastorais do autor do livro do Apocalipse, na Igreja da América Latina a Palavra de Deus ocupa um lugar central. Desde o encontro de Medellín até Aparecida, o episcopado latino-americano tem recordado que a Bíblia é a fonte segura para a nova evangelização. Na experiência eclesial neste continente, o estudo bíblico não se restringe aos ambientes acadêmicos nos centros teológicos, pois se estende até as bases nas comunidades cristãs que se reúnem ao redor da Palavra de Deus; nela é que se orienta e se organiza toda a ação litúrgica, as orações, a catequese e toda a ação pastoral evangelizadora.⁵⁵

A hermenêutica bíblica latino-americana, ao definir-se como uma interpretação contextualizada da Palavra de Deus, parte do pressuposto fundamental de que Deus não somente fala por meio do texto bíblico, mas também na história e na vida das comunidades cristãs. Por isso, a contextualidade passou a ser um imperativo teológico e pastoral. Nessa perspectiva, compreende-se que a Palavra de Deus fala quando o texto é lido em comunidade na sua história concreta. Desse modo, o crer e o compreender são partes constitutivas da própria interpretação. O texto bíblico se torna palavra viva ao encontrar-se com o leitor-discípulo, tornando-se fonte transformadora do agir cristão. O Papa Francisco, em sua Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium*, nos recorda a força surpreendente da Palavra de Deus:

⁵³ Esses oráculos isaianos narram o novo êxodo, pois Deus é o redentor de seu povo, derrotando as forças do mal (STHUELMUELLER, Dêutero-Isaías e Trito-Isaías, p. 674).

⁵⁴ BARR, *The Apocalypse of John*, p. 649.

⁵⁵ CARDONA RAMÍREZ; MONTAÑO VÉLEZ, *La Sagrada Escritura en la vida de la Iglesia de América Latina y el Caribe*, p. 281.

A Palavra possui, em si mesma, tal potencialidade, que não a podemos prever. O Evangelho fala da semente que, uma vez lançada à terra, cresce por si mesma, inclusive quando o agricultor dorme (Mc 4,26-29). A Igreja deve aceirar esta liberdade incontestável da Palavra, que é eficaz a seu modo e sob formas variadas que muitas vezes nos escapam, superando as nossas previsões e quebrando os nossos esquemas.⁵⁶

A comunidade de fé, como receptora da Palavra de Deus, conhece e reconhece sua missão a partir das Escrituras. A voz de Deus é narrada de inumeráveis modos pelos autores sagrados que entraram em diálogo com o Transcendente. Assim como Deus dirigiu sua palavra a Israel, aos discípulos e discípulas do Senhor, sendo acolhida ou rejeitada, ela é dirigida às comunidades cristãs de todos os tempos, pois a Bíblia é um livro aberto, inacabado, a ser incessantemente lido e interpretado, de modo a permitir-lhe ser Palavra de Deus. No livro do Apocalipse, João apresenta um caminho de atualização das Escrituras na realidade eclesial da Ásia Menor de seu tempo.

3.2 A comunidade se reúne ao redor da Palavra

Os dois verbos que marcam as narrativas visionárias do Apocalipse são “ver” e “ouvir” (Ap 4,1-2; 6,1-2; 14,1-2; 16,1; 19,1; 21,3); frequentemente uma voz celeste acompanha a visão, indicando para autor do Apocalipse o modo habitual da comunidade ouvir a mensagem que lhe é dirigida pelo Cordeiro, pelos anjos e pela multidão dos santos que estão ao redor do trono celeste. Como narrador-testemunha, João também se coloca em atitude de escuta à voz de Deus, para comunicar com fidelidade tudo que ouviu.⁵⁷

A moldura narrativa do livro do Apocalipse se configura por uma audiência que escuta o que os personagens dizem. Em Ap 1,8 e 21,5-8, João concede à assembleia de ouvintes o privilégio de ouvir o personagem central, Deus, que fala por si mesmo. Em ambos os textos, Ele se introduz como: “Eu sou o Alfa e o Ômega, diz o Senhor Deus, Aquele que era, Aquele que é e Aquele que vem, o Todo-Poderoso (Ap 1,8). Essa introdução de que Ele é Aquele que era, Aquele que é e Aquele que há de vir confirmar sua soberania em toda a história. A audiência, assim como toda a corte celeste e a multidão dos santos que a rodeiam, se coloca em atitude de escuta.⁵⁸ Deus lhes anuncia a vitória daquele que está sentado no trono, do Cordeiro e das testemunhas que foram fiéis até o fim. E suas palavras são fiéis e verdadeiras: “O que está

⁵⁶ PAPA FRANCISCO, *Exortação Apostólica Evangelii Gaudium*, n. 22.

⁵⁷ A teologia do livro do Apocalipse é essencialmente teocêntrica. Deus é a fonte de toda a revelação. João é apenas um servo que escreve o que Deus lhe ordena. Suas experiências místicas não são para benefício próprio, mas para serem colocadas a serviço do culto comunitário (BORING, *Revelation*, p. 64).

⁵⁸ O trono em última instância sempre pertence a Deus, ao Cordeiro e ao Filho do Homem, mas os vencedores ouvem o anúncio de que participarão da soberania divina porque eles serão filhos de Deus (HERA, *An audience-oriented approach to Revelation 21:5-8*, p. 102).

sentado no trono declarou então: ‘Eis que faço novas todas as coisas’. E continuou: ‘Escreve, porque estas palavras são fiéis e verdadeiras’ (21,5).

A leitura comunitária da Sagrada Escritura se caracteriza por um modo de interpretar as Escrituras, buscando luzes para iluminar a reflexão sobre a realidade histórica e a vivência comunitária da fé na Ressureição. As pequenas comunidades missionárias da América Latina e Caribe são constituídas por cristãos que têm a plena consciência de ser Igreja. E a leitura da Bíblia têm uma importância de primeira ordem na comunidade. Em sua grande maioria, os fiéis pertencem às várias categorias de pobres, oriundos das grandes periferias urbanas. Eles interpretam a Palavra de Deus a partir de suas vidas, para buscar luzes e esperanças para seu caminhar de discípulos e discípulas:

A Bíblia apresenta-se como horizonte hermenêutico (de interpretação) da presença atual de Deus na América Latina. A Bíblia pode orientar a descobrir em que sentido e como Deus se revela hoje. Porém a Bíblia pode liberar este horizonte de sentido enquanto inquiramos pelo sentido da Palavra de Deus nela contida. A pergunta hermenêutica fundamental é: Qual é o sentido salvífico da Palavra de Deus para nós hoje? O que Deus tem a dizer a nós, homens e mulheres de fé nesta realidade de vida latino-americana?⁵⁹

Esse modo de se abeirar das Escrituras está estreitamente vinculado à celebração eucarística, o lugar por excelência para escutar a Palavra. Desse modo, assim como nas comunidades cristãs retratadas nos escritos neotestamentários, interpretar as Escrituras não é uma atividade informativa exclusiva do exegeta que segue o rigor metodológico; também na América Latina ela é essencialmente comunitária, onde todos podem contribuir. Na comunidade dos fiéis, o Espírito Santo se faz presente, e sem Ele a interpretação não seria possível.⁶⁰

Os círculos bíblicos se tornaram uma maneira muito inspiradora de colocar a Bíblia nos caminhos do povo e, em sentido inverso, orientar o povo de Deus pelos caminhos da Bíblia. Presentes especialmente em comunidades ribeirinhas da Amazônia, já nos amplos sertões do interior do país, nas periferias das cidades, já nos seus inícios, eles constituíram uma maneira muito nova, criativa e fecunda de acolher a Palavra a partir da realidade social e cultural em que as comunidades se encontravam. É como se as comunidades levassem “para dentro da Bíblia” suas dores, seus problemas, seus sonhos e suas esperanças. É o diálogo entre experiência bíblica e experiência do povo que se torna fé partilhada. A essa criatividade do povo de Deus chamou-se de *Leitura Popular da Bíblia*.⁶¹

⁵⁹ COUTO MAIA, A Bíblia na América Latina após o Vaticano II, p. 458.

⁶⁰ MESTERS, O projeto palavra-vida, p. 459.

⁶¹ DOCUMENTOS CNBB 111, *E a Palavra habitou entre nós* (Jo 1,14), 175.

Na última vez em que Deus se dirige à assembleia dos fiéis em Ap 21,5-8, Ele reconfirma a condenação final dos infiéis, recorda aos fiéis reunidos que devem fazer suas escolhas de acolher ou não a proposta divina. A infidelidade e todos os tipos de pecado permanecem ainda uma possibilidade para eles. Eles podem ser os vencedores ou os covardes, os fiéis ou infiéis, verdadeiros ou mentirosos, seguidores do Cordeiro ou que adoram a Besta. Afinal, depende de como eles respondem a essas palavras em suas ações aqui e agora, pois sabem que todos são julgados pelos seus atos (Ap 21,7-8).

3.3 A comunidade anuncia e celebra a Palavra de Deus

O prólogo e o epílogo do Apocalipse de João estabelecem uma interação epistolar e litúrgica (Ap 1,1-3; 21,1; 22,7-20).⁶² Portanto, a liturgia celeste que perpassa o livro do começo ao fim não é acidental, mas parte de uma narrativa que faz o louvor dos santos descer até a terra. Tudo acontece dentro de um contexto cultural, que já no presente comemora a realidade escatológica que acontecerá em um futuro iminente.⁶³ A Nova Jerusalém é uma cidade-templo-jardim (Ap 22,1-5) e um edifício corpóreo (Ap 21,9-10) onde Deus reside com as pessoas (Ap 22,3-5). Como tal, é o cumprimento das intenções de Deus e das aspirações humanas; uma fusão do santuário celeste e do terrestre. Essa descrição corresponde ao jardim do Éden (Ap 22,1-2.3-5; Gn 1,1-2,4). Da mesma maneira, a humanidade redimida serve a Deus na Cidade Santa (Ap 22,3.7.15).

O novo céu e a nova terra em Ap 21,1-8 representam o tabernáculo de Deus, a sua habitação com seu povo. Ao estabelecer sua tenda na Nova Jerusalém, esta se torna o lugar de sua presença.⁶⁴ E assim, de modo magnífico, João retrata a imagem final do templo como uma realidade consumada no fim dos tempos: “Não vi nenhum templo nela, pois o seu templo é o Senhor, o Deus Todo-Poderoso e o Cordeiro” (Ap 21,22):

O templo antigo, o edifício de pedras, tinha desaparecido para dar lugar ao novo templo, a comunidade, como novo sinal de Deus dentro da humanidade. Agora, este novo templo também desapareceu, pois Deus se fez presente como

⁶² Em Ap 1,2-3, a assembleia litúrgica ouve as palavras de profecias que vêm de Deus. Ela não apenas ouve as palavras de profecia durante a celebração litúrgica, mas é convidada a completar o ato litúrgico preservando, obedecendo, testemunhando tudo aquilo que está escrito, assim como João, que se coloca como servo da Palavra (HEIL, *The Book of Revelation*, p. 20).

⁶³ A descrição do cenário que circunda o trono celeste no Apocalipse identifica-se com o ambiente litúrgico, e todos os participantes do culto celeste se prostram em adoração e louvor diante de Deus (GALLUSZ, *The throne motif in the Book of Revelation*, p. 106).

⁶⁴ BEALE, *Eden, the temple, and the church's mission in the New Creation*, p. 27.

luz dentro da humanidade toda. Como o antigo Santo dos Santos, a cidade tem forma de um cubo perfeito. A presença de Deus enche tudo!⁶⁵

A voz forte, que vem do trono, proclama que Deus estabelecerá seu tabernáculo no meio do povo. Ele não mais habitará nas alturas mas em comunhão com os povos,⁶⁶ pois o céu e a terra serão a habitação de Deus e da comunidade dos que seguem o Cordeiro. É Deus que toma a iniciativa de estabelecer sua morada entre seu povo (Ap 1,3). Ele se torna presente na realidade humana, agora com o julgamento da Babilônia.⁶⁷ A descida do templo celestial na Cidade Santa faz dela o lugar do culto divino, da celebração contínua. A afirmação divina: “Eu serei o seu Deus, e ele será meu filho” (Ap 21,7) recorda a Aliança estabelecida no Sinai (Ex 29,45; Lv 26,11-12; Jr 31,33; Ez 37,27). Depois de renovar a Aliança com a assembleia dos fiéis, Ap 21,4 anuncia as bênçãos que acompanharão os habitantes do novo céu e da nova terra: alegria eterna e vida plena.

O livro do Apocalipse está intimamente ligado à liturgia cristã dos primórdios. A narrativa construída por João inicia-se recordando sua experiência mística no dia do Senhor, quando a comunidade se reúne para a celebração litúrgica. No conjunto de suas visões, são abundantes os elementos litúrgicos, levando seus interlocutores a mergulharem em uma atmosfera litúrgica. O culto parece ser o contexto vital do qual o livro surge e para o qual ele se dirige.⁶⁸ Em âmbito lexical e temático, existem vários paralelos únicos conectando a descrição da liturgia celestial em Apocalipse 4–7 e a descrição da Nova Jerusalém nos capítulos 21–22,9.⁶⁹

O relato da experiência mística de João é situado no tempo e no espaço: ele se encontra na ilha de Patmos por causa da Palavra no dia do Senhor, isto é, no dia em que a comunidade se reúne para celebrar o encontro com o Ressuscitado na fração do pão e na proclamação da Palavra. As pequenas comunidades eclesiais missionárias da América Latina e Caribe, que se colocam no seguimento missionário de Jesus, têm a celebração litúrgica e a Palavra de Deus como fonte de sua espiritualidade. Contudo, muitas comunidades cristãs, em determinadas regiões, não têm acesso frequente à celebração eucarística; o encontro com Jesus Cristo se dá primordialmente por meio da escuta de sua Palavra:

⁶⁵ MESTERS; OUROFINO, *Apocalipse de São João*, p. 334.

⁶⁶ Todas as passagens do Antigo Testamento e do Novo Testamento que fazem alusões ao povo de Deus usam termo λαός (“povo”) no singular; apenas João emprega o plural λαοί (OSBORNE, *Apocalipse*, p. 821).

⁶⁷ CASALEGNO, *E o Cordeiro vencerá*, p. 213.

⁶⁸ O elemento litúrgico serve como instrumento de expressão identitária das comunidades cristãs (DAVILA, *Liturgical works*, p. 3).

⁶⁹ THOMAS, *Revelation 1–7*, p. 69.

Uma prática maravilhosa, largamente difundida em nossas comunidades, é a celebração da Palavra. São admiráveis seus frutos. Numerosas comunidades, que não podem contar com a celebração eucarística, sustentam sua fé mediante essa forma de culto litúrgico. São ocasiões privilegiadas de encontro com o Senhor. Tal prática não pode deixar de trazer grande proveito aos fiéis, e deve ser considerada um elemento importante da pastoral litúrgica. Também as peregrinações, as festas de igreja, os retiros espirituais, as missões populares, os eventos de religiosidade popular e outras expressões são oportunidades especiais para a celebração da Palavra.⁷⁰

No livro do Apocalipse, a celebração litúrgica é o espaço no qual a comunidade cristã testemunha sua fé cristã como contraproposta ao culto imperial. João concebe o povo do Reino de Deus como uma assembleia reunida para a liturgia (Ap 1,6; 5,10).⁷¹ Na Nova Jerusalém, a Sião espiritual, Aquele que está no trono e o Cordeiro têm o primado da Palavra. Por isso, João, como servo da Palavra, escreve tudo o que lhe é ordenado por Deus: “O que está sentado no trono declarou então: ‘Eis que faço novas todas as coisas’. E continuou: ‘Escreve, porque estas palavras são fiéis e verdadeiras’” (Ap 21,5). Esse pronunciamento evidencia que Deus está falando com a comunidade reunida. E, na celebração litúrgica, a proclamação da Palavra é o momento em que Deus fala à comunidade dos fiéis.

3.4 O Apocalipse como uma grande liturgia

A esperança da Nova Jerusalém tem uma longa tradição na Bíblia. No Apocalipse, ela é símbolo da comunidade fiel que celebra sua fé. Por meio de uma perspectiva celebrativa, João busca transmitir a força e a espiritualidade com as quais a comunidade cristã deve viver o presente. A dimensão cultural é mais evidente na segunda parte do livro. Em linhas gerais, o conjunto das narrativas visionárias do Apocalipse formam três seções distintas: a primeira seção é composta das cartas às igrejas da Ásia Menor; a segunda, de uma grande liturgia; e a terceira, do grande julgamento escatológico e do cumprimento das promessas aos vencedores. Contudo, desde o prólogo João faz uma interação de elementos epistolares e litúrgicos, como uma bênção (Ap 1,1-3), uma doxologia (Ap 1,4-5), uma exclamação escatológica (Ap 1,7) e um hino (Ap 1,8). O epílogo também envolve uma interação epistolar e litúrgica, com uma bênção (Ap 22,7.14), uma aclamação escatológica (Ap 22,7-20) e uma saudação final (Ap 22,1). A natureza comunal da liturgia permite que a macronarrativa esteja centrada na ação de Deus.⁷²

⁷⁰ DOCUMENTOS DA CNBB 97, *Discípulos e servidores da Palavra de Deus na missão da Igreja*, 57.

⁷¹ A liturgia do povo de Deus é concebida na linha das liturgias judaicas de peregrinação, como a festa da Páscoa e dos Tabernáculos, como celebrações de contemplação (COMBLIN, *Cristo en el Apocalipsis*, p. 248).

⁷² THOMPSON, *The Book of Revelation*, p. 64.

É significativo que João situe sua obra no “dia do Senhor”, quando as comunidades cristãs se reuniam para celebrar o culto. Ao contextualizar a mensagem endereçada às comunidades dos fiéis no dia em que se reúnem para a celebração, percebe-se que o pano de fundo litúrgico permeia grande parte do livro. A imagem do trono de Deus, que ocupa um dos temas centrais do Apocalipse, remete a um contexto cultural, no sentido de que é circundado por anjos, seres viventes, anciãos, santos redimidos e toda a criação que o adoram.

É nesse contexto litúrgico que João estabelece o diálogo com seus leitores e ouvintes. Ele identifica seus interlocutores como leitores e ouvintes. A proclamação da Palavra fazia parte do culto:

Com a frase: “Feliz aquele que conserva as palavras da profecia deste livro”, presente no final do livro, João fixa sua atenção nos membros da assembleia litúrgica, realçando a importância da qualidade da sua participação (22,7), manifestando claramente que o Apocalipse não é um livro que pretende descrever o que vai acontecer no fim do mundo, mas um convite dirigido à comunidade a reconhecer e a celebrar as grandes obras que Deus realiza na história.⁷³

Um dos elementos litúrgicos mais evidentes no Apocalipse são os hinos, muito frequentes nas cenas de adoração celestial. Esses hinos expressam que, para João, somente Deus é digno de receber glória, honra e poder, pois somente Ele é o criador e, como criador, Ele é soberano. Ao ecoar esse refrão em sua adoração, os cristãos confessavam que a soberania de todo cosmo pertence a Deus.

Uma leitura do Apocalipse em uma perspectiva eclesial da América Latina mostra que, também para as comunidades cristãs desse continente, as celebrações litúrgicas constituem um momento privilegiado de encontrar-se com Jesus Cristo.⁷⁴ Muitas comunidades cristãs nasceram ao redor da Palavra nas celebrações litúrgicas e nos grupos bíblicos, onde se lê, se estuda e se ora a Palavra de Deus no cotidiano das pessoas.

4. Da narrativa sagrada à performance

Pela forma como se apresentam as diversas narrativas do Novo Testamento, a fé cristã de fato só se compreende contando histórias, porque os relatos pascais nasceram de acontecimentos salvíficos. Desse modo, a narração se coloca como mediação entre salvação e história. Os autores sagrados expressam essa consciência de que a melhor forma de falar da fé não é expondo-a por meio de argumentos, mas narrando-a. A comunidade dos discípulos é o

⁷³ CASALEGNO, *E o Cordeiro vencerá*, p. 45.

⁷⁴ DAp 25.

lugar que se caracteriza pela narratividade da experiência da fé. As narrativas neotestamentárias não abordam os acontecimentos apenas no seu âmbito histórico, mas no seu significado religioso mais profundo.⁷⁵ Portanto, narrar corresponde ao ato de proclamar a fé no evento de Cristo como atualização escatológica de Deus. Um relato puramente histórico não teria a força de gerar novos discípulos no seio da comunidade e de anunciar que, pela paixão, morte e ressurreição de Jesus, a salvação chegou à sua plenitude: “Aquele que viu dá testemunho, e seu testemunho é verdadeiro; e ele sabe que diz a verdade, para que também vós creiais” (Jo 19,35).

O relato de Ap 21,1-8 testemunha uma fé mais narrativa que argumentativa, pois João reconta o que vê e ouve; escreve tudo o que o Espírito lhe revela: “No dia do Senhor, fui movido pelo Espírito e ouvi atrás de mim uma voz forte, como de trombeta, ordenando: ‘Escreve o que vês em um livro e envia-o às sete igrejas: a Éfeso, Esmirna, Pérgamo, Tiatira, Sardes, Filadélfia e Laodiceia’” (Ap 1,10-11). João é chamado a recontar sua história, cujo propósito, no final, é ajudar seus ouvintes e leitores a perceberem que toda realidade de sofrimento e tribulação será transformada: a Cidade Santa desceu do céu, trazendo a árvore da vida a todos: “No meio da praça, de um lado e do outro do rio, há árvores da vida que frutificam doze vezes, dando fruto a cada mês; e suas folhas servem para curar as nações. Nunca mais haverá maldições. Nela estará o trono de Deus e do Cordeiro, e seus servos lhe prestarão culto” (Ap 22,2-30). Portanto, a narrativa é história e performance ao mesmo tempo. Jesus Cristo convida a audiência a tomar parte dessa transformação: “Que o sedento venha, e, quem o deseja, receba gratuitamente água da vida” (Ap 22,17).

A narrativa do novo céu e da nova terra convida o ouvinte a torna-se participante do culto escatológico.⁷⁶ Portanto, o texto permanece inacabado se não conduz o leitor-discípulo para uma ação:

A narrativa não faz uma dissertação sobre a essência de Deus. Não expõe um Deus que seria definível, contido em um nome, em um conceito. O Deus da narrativa intervém na história e pela história. Ele é histórico, portanto passível de ser contado. Ler é ser levado a dizer Deus contando-o, a fazer história por sua vez.

[...] Em seu último estágio, a leitura leva os leitores e leitoras para diante de um mundo a ser aperfeiçoado, para diante de enredos a serem contruídos em torno deles, de personagens a serem descobertos, para diante dos traços de Deus a serem percebidos. A leitura, um corpo a corpo do leitor com o texto, torna-se o lugar onde do texto se eleva uma Palavra.⁷⁷

⁷⁵ DEL AGUA PÉREZ, El testimonio narrativo de la resurrección de Cristo, p. 244.

⁷⁶ A mensagem final do livro do Apocalipse anuncia a vinda de Cristo ao mundo. E todos os cristãos que ouvem as palavras de sua profecia são chamados ao testemunho e a deixar-se conduzir pelo Espírito (PRIGENT, *O Apocalipse de São João*, p. 653).

⁷⁷ MARGUERAT; BOURQUIN, *Para ler as narrativas bíblicas*, p. 177.

No círculo hermenêutico texto-autor-leitor, a análise narrativa considera que a função interpretativa do leitor consiste, em primeiro lugar, em estabelecer um verdadeiro diálogo com o texto. E esse evento comunicativo chega à sua completude quando o leitor se deixa conduzir pelos seus efeitos performativos. A dimensão pragmática da narrativa tem por fim envolver o leitor-discípulo como protagonista no sentido de ele tomar parte da trama, atualizando-a em sua vida, de modo que haja uma correspondência entre o dizer e o agir: “Feliz o leitor e os ouvintes das palavras desta profecia se observarem o que nela está escrito, pois o tempo está próximo” (Ap 1,3).

O caráter narrativo de Ap 21,1-8 confere-lhe uma capacidade interpelativa extraordinária: “O símbolo da cidade aponta para uma vida em comunhão, para uma recíproca solidariedade entre os salvos, destacando que a bem-aventurança eterna é uma realidade partilhada, em que todos os egoísmos são superados”.⁷⁸ Em sintonia com a tradição neotestamentária, o relato da Nova Jerusalém aponta para a Cidade Santa como o lugar do encontro salvífico, no qual Deus e seu povo habitam juntos. Jesus Cristo é o mediador desse encontro, e a comunidade dos fiéis é descrita como a noiva que se prepara para desposar o Cordeiro (Ap 21,2).

A espiritualidade ou mística popular, segundo as palavras do Papa Francisco, originou-se da memória histórica narrativa dos povos latino-americanos. Do ponto de vista histórico, a América Latina é marcada pela dupla realidade: a pobreza e a fé cristã. Em sua visão, a alegria, a resistência e a perseverança do povo humilde, tanto no início do cristianismo quanto na Igreja latino-americana, se fundamentam na crença de que Deus sempre se antecipa em amar por primeiro: “Nisso consiste o amor: não fomos nós que amamos a Deus, mas foi Ele quem nos amou e enviou-nos seu Filho como vítima de expiação pelos nossos pecados” (1Jo 4,10).

Um continente com muitos pobres, membros das pequenas comunidades eclesiais missionárias, têm um rosto próprio. A encarnação do Evangelho na América Latina e Caribe produziu uma originalidade histórico-cultural que se expressa em um modo de viver a fé em Jesus Cristo. Ao longo do processo histórico de evangelização, os povos originários fizeram uma síntese de suas histórias sagradas com o Evangelho. O leitor latino-americano aproxima-se do texto sagrado interpretando-o a partir de seu horizonte vivencial.⁷⁹

⁷⁸ CASALEGNO, *E o Cordeiro vencerá*, p. 216.

⁷⁹ Na *Exortação Apostólica Evangelii Gaudium*, o Papa Francisco recorda que a história mostra que o cristianismo, constituído segundo a lógica da Encarnação do Filho de Deus, adquire várias faces culturais (n. 117). O Evangelho é transcultural, pode inserir-se na cultura de cada povo, sem impor formas determinadas, assimiladas ao longo da história. O processo de inculturação gera novas expressões de fé e de Igreja segundo a particularidade de cada povo (n. 122).

A visão simbólica do futuro retratada por João em Ap 21,1-8 sugere que é possível um novo modo de viver e de conviver com Deus e com todos os que habitam na Jerusalém celeste. A imagem da tenda evoca uma ruptura total com a situação de sofrimento descrita nos capítulos anteriores. A construção do mundo novo só é possível quando a proposta divina é acolhida pela comunidade que deseja coabitar com Deus.⁸⁰ O sonho de Deus e a esperança da comunidade dos fiéis se identificam. João, ao narrar e fazer memória do ato de criar e recriar divino, permite aos seus ouvintes e leitores recuperarem e preservarem a identidade cristã em meio aos desafios que colocam em risco o testemunho cristão.

4.1 A narrativa a serviço da fé e da reconstrução da esperança

No início deste estudo, ao apresentar a escolha metodológica, ressaltou-se a dimensão antropológica da narrativa e o seu alcance teológico a serviço da fé. A trama narrativa do livro do Apocalipse tem um propósito teológico. Os dois capítulos finais apresentam a inauguração de um novo tempo; uma resolução maravilhosa não apenas para o enredo final do livro, mas para a história da comunidade dos fiéis que acreditam que Deus acompanha a sua obra criadora do início ao fim.⁸¹ A visão do novo céu e da nova terra evidencia que a nova criação está garantida, porém ela ainda não chegou, pois a construção dessa nova realidade também depende da acolhida da proposta divina por parte dos destinatários de sua mensagem. A narrativa tecida por João configura-se como contracultural e subversiva em forma de uma crítica profética à cultura dominante; a partir da cultura cristã, coloca diante do leitor uma nova visão de mundo.

Em um mundo dominado e escravizado pela cosmovisão terreno-imperial, João fornece uma perspectiva espiritual-divina, isto é, uma mudança necessária de uma perspectiva limitada, influenciada pela cultura greco-romana, com suas práticas sedutoras e enganosas. A lógica da proposta cristã postula que a cultura dominante, em seu horizonte efêmero, possui uma visão limitada e equívoca da obra da criação. Enquanto a perspectiva terreno-imperial afirma que não é possível controlar as forças do mal, a divino-espiritual, que se fundamenta na fé no Cordeiro e no trono de Deus, assegura que o mal infligido pela Besta e por seus seguidores serve ao propósito final de Deus, trazendo à existência a nova criação.⁸²

Uma das grandes preocupações pastorais de João é ajudar a Igreja a perseverar na fidelidade a Jesus Cristo em tempos difíceis (Ap 13,9-10; 14,12; 16,15; 18,4). Duas vezes ele chama a Igreja a discernir com σοφία (“sabedoria”): uma vez ao discernir o número da Besta:

⁸⁰ MESTERS, *Esperança de um povo que luta*, p. 327.

⁸¹ RESSEGUIE, *Revelation unsealed*, p. 193.

⁸² HOWARD-BROOK; GWYTHYR, *Desmascarando o imperialismo*, p. 274.

“Aqui é preciso discernimento. Quem é inteligente calcule o número da Besta, pois é um número de homem: seu número é 666” (Ap 13,18), outra ao decifrar os sete reis: “Aqui é necessário a inteligência de quem tem discernimento: as sete cabeças são sete montes sobre os quais a mulher está sentada” (Ap 17,9). Esse chamado à Igreja tem por fim exortá-la a buscar a sabedoria que vem do alto, para compreender os sinais dos tempos, isto é, o convite a perseverar e permanecer fiel à fé em Jesus Cristo, porque um novo começo está para chegar.

Ao longo de seu relato, João não perde de vista seu foco: ajudar seus destinatários a compreenderem a origem de suas tribulações; ele ajuda-os a desvelarem o real motivo das crises internas e os conflitos externos. Sua narrativa destina-se a manter a fé dos cristãos e a reconstruir a esperança. Ela aponta que é preciso olhar para o futuro, mantendo viva a memória do passado. A história de fé do povo fiel evidencia que é Deus quem conduz a história da humanidade do início ao fim.⁸³

A estratégia narrativa adotada por João no livro do Apocalipse é uma espécie de mosaico. Com grande habilidade, ele tece um diálogo intertextual com importantes fontes literárias de grandes autoridades textuais do Antigo Testamento.⁸⁴ No entanto, sua técnica de recepção e elaboração dessa vasta literatura sagrada revela uma recepção particularmente impressionante. Por exemplo, ele não cita esses textos explicitamente. Mesmo que algumas de suas alusões se aproximem do que chamaríamos de citação, ele não as apresenta como tais. Embora não cite intertextos, ele se baseia fortemente neles. Sem dúvida, seu relato profético-apocalíptico está enraizado nas tradições religiosas judaicas. Em Ap 21,8, ele apresenta a lista de vícios ou pecados que recordam leis específicas da Torá:

τοῖς δὲ δειλοῖς	covardia (Dt 20,8)
καὶ ἀπίστοις	incredulidade (Nm 33,52)
καὶ ἐβδελυγμένοις	corrupção (Ex 20,15; 21,37)
καὶ φονεῦσιν	homicídio (Ex 20,13; Dt 5,17)
καὶ πόρνοις	impureza/prostituição sagrada (Dt 23,18)
καὶ φαρμάκοις	magia (Ex 22,17)
καὶ εἰδωλολάτραις	idolatria (Ex 20,4; Lv 19,4; Nm 25,2; Dt 5,8)
τοῖς ψευδέσιν	mentira/falsidade (Ex 20,16; Dt 5,20)

⁸³ DeSILVA, *Seeing things John's way*, p. 348.

⁸⁴ SOMMER, *Choices*, p. 174.

Essas conexões com a Torá indicam que para João essas leis continuam válidas. Elas, além de apontar as condutas éticas que devem ser observadas, recordam que a comunidade cristã deve prestar culto somente a Deus. Como membro da Igreja de seu tempo, ele apresenta sua narrativa de fé como autêntico testemunho do mistério pascal. O Cordeiro imolado e ressuscitado é a força de sua parrésia.

A leitura contextualizada da Bíblia no seio das comunidades eclesiais missionárias da América Latina tem a Palavra de Deus como fonte de sua espiritualidade. É uma hermenêutica que se caracteriza pela capacidade de ler os acontecimentos da vida e de reconhecer neles os sinais dos tempos, a ação de Deus na história.⁸⁵ Sem as Escrituras, a Igreja latino-americana não teria descoberto que os pobres são o lócus teológico de sua hermenêutica bíblica comunitária.

A Igreja latino-americana atual também se percebe desafiada diante da realidade hodierna marcada por práticas idolátricas, sobretudo pelo descarte dos pobres, pela negação da cultura de nossos povos originários, pela destruição da natureza, que são as ameaças de hoje. Quando os discípulos de Jesus Cristo assumem a dimensão narrativa dos textos sagrados, tomam consciência de que a Palavra de Deus é a fonte a partir da qual se deve interpretar os acontecimentos e tomar posição diante deles. Assim, rompe-se a distância entre o texto revelado e o leitor-discípulo. Desse modo, a exemplo de João, o leitor real não permanece indiferente e, com grande capacidade criativa, narra aos outros a obra de Deus em sua própria vida.

4.2 Comunidades narradoras de sua experiência de fé

Um dos efeitos das estratégias narrativas sobre o leitor é a capacidade de envolvê-lo na história e moldar sua conexão com os personagens, trama, imersão no ambiente, e até mesmo suscitar mudanças de perspectivas. Dessa forma, o leitor é conduzido pelo texto e introduzido no mundo do relato. Mediante as sutilezas do impacto dos efeitos dramáticos, o autor atribui uma forte carga emocional aos acontecimentos que narra, de modo que o leitor possa de algum modo entrar em cena e tomar parte na ação da narrativa. Nesse sentido, João, no livro do Apocalipse, demonstra ter uma extraordinária habilidade dramático-narrativa e um conhecimento das reações psicoemocionais do ser humano.⁸⁶

Além desses recursos, a narrativa visionária do novo céu e da nova terra apresenta motivos e estratégias utilizadas pelo seu autor, cujo objetivo é colocar-se a serviço das

⁸⁵ COSTADOAT, Vigencia de la teología latinoamericana de la liberación, p. 8.

⁸⁶ MARGUERAT; BOURQUIN, *Para ler as narrativas bíblicas*, p. 48; RESSEGUIE, Narrative features of the Book of Revelation, p. 71.

comunidades cristãs que tinha em mente cuidar pastoralmente.⁸⁷ A nova criação simbolizada pela Cidade Santa, a Jerusalém celeste que desce do céu, mostra uma realidade espiritual de natureza transcendente.⁸⁸ Ao criar um mundo simbólico para seus leitores, João lhes proporciona uma oportunidade de buscar novas maneiras de viver sua fé e de redirecioná-los a darem uma resposta imaginativo-criativa à realidade de crise que enfrentavam, auxiliando a comunidade dos fiéis a se dissociar da influência corrupta do Império Romano, simbolizado na Babilônia. Eles precisavam não apenas ver a civilização romana sob uma luz diferente da forma como sua própria propaganda a retratava, um falso reino de paz; os seguidores de Jesus Cristo precisavam buscar outras alternativas para preservar sua identidade cristã.⁸⁹

O relato visionário de Ap 21,1-8 reveste-se de uma grande importância na obra; sua função é paradigmática não apenas do ponto de vista literário do livro, mas porque apresenta uma nova proposta de vida a seus leitores e ouvintes. A Nova Jerusalém representa a verdadeira realização do ideal da cidade justa, acolhedora, um lugar ao qual realmente vale a pena pertencer. Ela é ao mesmo tempo um paraíso, não mais como o jardim, na criação narrada no livro do Gênesis, mas uma Cidade Santa, onde ela mesma é o templo. Como paraíso, é o mundo natural em seu estado ideal, pois foi a presença de Deus e dos seus habitantes que a protegeu dos destruidores da terra. Como dom de Deus, nela todos os seus habitantes foram reconciliados com a humanidade inteira. Ao tornar-se a habitação de Deus e do seu povo, ela se torna mediadora da bênção da vida escatológica para todas as nações. Como templo, é o lugar da presença de Deus, onde seus adoradores podem contemplá-lo face a face.

Nos capítulos precedentes ao relato da nova criação em Ap 21, o trono celeste foi apresentado como o lugar da presença de Deus. No desenvolver do enredo, João relata a descida do trono divino para a terra, quando toda sorte de mal é eliminado. Assim, quando a Nova Jerusalém desce do céu, Deus estabelece sua morada na terra com a humanidade. A nova criação, como a primeira, recebe todas as bênçãos do Criador. A Jerusalém celeste se torna a cidade-templo onde todos os habitantes têm acesso à presença de Deus para lhe prestar culto.

Embora João use uma cidade para descrever a plenitude da bênção que é a salvação de todos os que perseverarem apesar das tribulações, ele deixa entrever que o fim não é um lugar, mas uma harmonia feliz entre Deus e o povo de Deus que é inexprimível à parte da descrição de uma morada perfeita. Ele está preocupado não em definir quando a nova ordem cosmológica será estabelecida, mas sim em assegurar que as estruturas antigas estão passando e que o novo

⁸⁷ BARR, Narrative technique in the Book of Revelation, p. 377.

⁸⁸ SMALLEY, *The Revelation of John*, p. 283.

⁸⁹ BAUCKHAM, *The theology of the Book of Revelation*, p. 129.

mundo está prestes a chegar. Por isso, já se pode perceber pelos sinais, pelas evidências, que Deus recria uma nova realidade.⁹⁰

O modo de narrar a fé em Jesus Cristo adotado por João se insere no contexto de continuidade à tradição judaico-cristã, no sentido de que o cristianismo se compreendia como uma comunidade de narração. As narrativas das experiências de fé mais significativas eram relatadas em função de fortalecer a identidade cristã daqueles que se confessam seguidores do Ressuscitado e tornarem-se realizadores dos fatos narrados, colocando em prática as performances relatadas.⁹¹ O livro dos Provérbios sugere: “Não te escrevi trinta capítulos sobre conselho e conhecimento, para te ensinar a certeza de palavras verdadeiras e poderes responder com verdade ao que te envia?” (Pr 22,20-21).

A leitura narrativa da Bíblia caracteriza-se por um modo que privilegia o protagonismo do leitor como sujeito que assume a dinâmica perlocutória da Palavra de Deus, pois a Palavra de Deus destina-se a produzir ações em sua vida. Desse modo, a hermenêutica bíblica em chave narrativa se apresenta como uma leitura pertinente à teologia bíblica latino-americana, pois esta também valoriza a experiência comunitária de fé dos povos deste continente, ao interpretar as luzes e sombras de sua realidade, a partir da Palavra de Deus. As comunidades eclesiais missionárias da América Latina, ao narrar sua situação, recuperam sua memória histórica, e, a partir de sua realidade de sofrimento, cada discípulo ou discípula se torna um agente de narração e protagonista de sua palavra.⁹²

As comunidades eclesiais missionárias têm a Bíblia como mediação para seu encontro com Jesus Cristo. Enquanto Palavra escrita, a Sagrada Escritura é fruto de uma realidade contextual de comunidades de fiéis que, antes de colocarem por escrito sua experiência de fé, colheram, celebraram e proclamaram-na, guardando em sua memória as maravilhas operadas por Deus no meio de seu povo. Portanto, a comunidade de fé que guarda, recorda e atualiza para sua vida os textos sagrados sente a necessidade de continuar a narrar os acontecimentos vividos, experienciados como salvíficos, para fortalecer e suscitar a fé em outros discípulos.⁹³

O Documento de Aparecida recorda que as comunidades eclesiais missionárias devem ser escola de interpretação e conhecimento da mensagem revelada na Sagrada Escritura; são também espaço de oração e comunhão com Jesus Cristo, pois oram com a Palavra de Deus, um

⁹⁰ RESSEGUIE, *Revelation unsealed*, p. 209.

⁹¹ CASAS RAMÍREZ, La narrativa como eje articulador de las especializaciones funcionales de la teología, p. 287.

⁹² A experiência de fé é historicamente contextualizada; para desenvolver-se necessita de uma linguagem, de uma memória coletiva, de uma comunidade (ORANGO ALZATE; VIVAS ALBÁN; LARA CORREDOR, Aproximación epistemológica a la teología pastoral, p. 36).

⁹³ BUITRAGO LÓPEZ, *Ese eres tú*, p. 35.

modo especial de encontrar-se com Jesus Cristo. Recorda ainda que elas devem ser escola de evangelização inculturada, transformadoras da realidade de sua vida iluminada pela Palavra.⁹⁴ Na Igreja latino-americana e caribenha, existem diversas experiências de pequenas comunidades eclesiais missionárias que se organizam ao redor da Palavra de Deus. Esses são espaços de encontro com Jesus vivo, na partilha fraterna, que nascem da escuta da Sagrada Escritura. Nelas se fortalecem os vínculos entre os discípulos que aprendem do Mestre, conectam os fatos da vida cotidiana, suas ações sociotransformadoras com a oração, discernindo à luz do Espírito.

A experiência mística que João compartilha com as igrejas da Ásia Menor é uma experiência de ser conduzido pelo Espírito, e ele deseja que seu relato possa ajudar tais comunidades a se colocarem na mesma dinâmica:

É por meio do Espírito Santo que Jesus realiza sua vinda às comunidades. De fato, nas cartas Jesus intervém diretamente dirigindo sua palavra às comunidades, convidando-as a prestar ouvido ao que o Espírito diz às igrejas. Dessa forma, João destaca que Jesus atua por meio do Espírito que possui em plenitude, porque os sete olhos do Cordeiro são os sete espíritos de Deus enviados por toda a terra (Ap 5,6; Jo 1,32-33). Por intermédio do Espírito, Jesus ilumina e dirige os cristãos e todos os seres, atuando no íntimo deles, mostrando-lhes o que está em conformidade com o Evangelho, ajudando-os a construir sua existência sobre os verdadeiros valores, conduzindo-os à verdade plena (Jo 16,13).⁹⁵

Esse texto se reveste de um significado particular na Igreja latino-americana. O ideal de coabitar com Deus no novo céu e na nova terra decorre da necessidade de as comunidades cristãs permanecerem fiéis ao Evangelho, testemunhando que é possível tecer relações fraternas, viver a solidariedade, não se deixar cooptar pelos poderes políticos e econômicos que se impõem pela força, violência, injustiça e destruição da natureza, em nome do progresso e desenvolvimento tecnológico.

A mensagem de João em linguagem apocalíptico-profética tem por fim ajudar as comunidades dos fiéis a fazerem um discernimento da realidade. É preciso distinguir entre os reis da terra que se corromperam, que agem pela força e violência, e Deus e o Cordeiro como soberanos que continuamente libertam sua criação de toda sorte de sofrimento. A tenda de Deus no meio do povo é símbolo de uma organização alternativa da comunidade; a organização dos santos que comungam da proposta divina se distingue do poder estatal da Besta.⁹⁶

⁹⁴ DAp 248.

⁹⁵ CASALEGNO, *E o Cordeiro vencerá*, p. 241.

⁹⁶ RICHARD, *Apocalipse*, p. 64.

Ao se colocar como servo e testemunha da mensagem a ele revelada, João crê profundamente que Deus está presente, atuando no mundo deste o início da criação até a sua consumação no fim dos tempos. Algumas comunidades estão desesperançadas diante da dominação da Besta, e outras se sentem atraídas, seduzidas pelo seu poder. Diante dessa realidade, João desvela os perigos de absolutizar os poderes dos ídolos. O propósito é tirar o véu que impede os membros das comunidades cristãs de perceber que o aparente encantamento do poder de Roma, revestido de uma falsa religião, consiste em um ponto de vista deficiente. O poder de Deus e do Cordeiro, embora seja de natureza transcendente, está ativamente atuando no mundo.

O livro do Apocalipse, como um todo, é uma carta endereçada às igrejas da Ásia Menor. Como servo da Palavra e irmão dos irmãos na tribulação, João tinha grandes preocupações pastorais. As cartas apostólicas tinham um alcance para além do círculo de destinatários específicos mencionados pelo autor. No entanto, no livro do Apocalipse João fala a cada comunidade em particular. Ele conhece a situação de cada uma das igrejas às quais se refere.⁹⁷ A genialidade de sua obra revela sua habilidade de falar a cada uma delas na singularidade. Ao mesmo tempo, ele propõe que a ética cristã seja adotada na sua radicalidade por todos os discípulos e discípulas, como uma resistência ao absolutismo da ideologia imperial.⁹⁸ Assim, a profecia e a apocalítica são colocadas simultaneamente, imprimindo um caráter único ao Apocalipse.⁹⁹ Adota um modo de narrar que é como se Cristo estivesse falando individualmente com cada comunidade. Desse modo, assumindo o papel de narrador, anuncia as promessas de salvação aos vencedores de cada uma segundo o testemunho de fidelidade: “ao vencedor, conceder-lhe-ei...” (Ap 2,7.17.26; 3,5.12.21).

João se descreve a si mesmo como irmão e companheiro na tribulação por causa da Palavra de Deus (Ap 1,9). Como ministro da Palavra, ele se deixa configurar por ela. Utiliza a linguagem apocalíptica, a qual historicamente é uma expressão literária de uma minoria que adota uma postura de resistência não violenta diante de poderes totalitários. Desse modo, convida as comunidades cristãs a resistirem ao culto imperial. Elas estavam expostas a uma massiva pressão social e religiosa, visto que esses dois âmbitos eram inseparáveis; o culto aos deuses e ao imperador estavam estreitamente interligados, os cristãos facilmente se converteram em marginalizados.

Segundo a visão teológica do livro do Apocalipse, o testemunho da fé em Jesus Cristo, graças à força do Espírito Santo, deve tornar-se profecia: “Caí então a seus pés para adorá-lo,

⁹⁷ BAUCKHAM, *The theology of the Book of Revelation*, p. 14.

⁹⁸ WATSON, *The intertexture of apocalyptic discourse in the New Testament*.

⁹⁹ VANNI, *Apocalisse di Giovanni II*, p. 5.

mas ele me disse: ‘Não! Não o faças! Sou servo como tu e como teus irmãos que têm o testemunho de Jesus. É a Deus que debes adorar! Com efeito, o espírito da profecia é o testemunho de Jesus’” (Ap 19,10). Portanto, há uma clara relação causal entre a missão profética e o testemunho martirial. Na ótica de João, ser mártir significa essencialmente configurar-se com Jesus Cristo, o único Testemunha-Mártir que foi fiel até a morte de cruz. Assim, associar-se ao seu testemunho é o paradigma reproduzido em Pérgamo: “Sei onde moras: é onde está o trono de Satanás. Tu, porém, seguras firmemente o meu nome, pois não renegaste a minha fé, nem mesmo nos dias de Antipas, minha testemunha fiel, que foi morto junto a vós, onde Satanás habita” (Ap 2,13).

No livro do Apocalipse, o emprego do vocábulo μαρτυρία, forma substantiva do verbo μαρτυρέω, é utilizado para designar o testemunho profético dos cristãos, mesmo diante das ameaças violentas do poder imperial, simbolizado pelo domínio da Besta. Historicamente, essa também foi a causa da perseguição sofrida pela Igreja da América Latina, desde o início da evangelização neste continente, e particularmente na segunda metade do século passado, quando muitos cristãos deram a vida por causa de sua fidelidade ao Evangelho, resistindo à violência e opressão dos regimes ditatoriais.

A experiência martirial na Igreja latino-americana permite constatar que, em sua essência, o martírio cristão permanece na Igreja através da história. Ele é vivido em diferentes contextos e épocas. Os desafios de testemunhar a fé em Jesus Cristo mudam de configuração, mas permanece o seu caráter original. O relato de João no livro do Apocalipse atualiza para aquele momento histórico o que consistia ser testemunha fiel da fé cristã, com todas as suas consequências. Assim, o martírio se converteu em fonte de esperança para os discípulos e discípulas de Jesus Cristo e em um gesto profético de denúncia dos ídolos da sociedade em que viviam.

Considerações finais

O livro do Apocalipse foi escrito a partir de grandes preocupações pastorais. O autor sagrado une profecia e revelação para fortalecer as comunidades dos cristãos espalhadas pela Ásia Menor.¹⁰⁰ As narrativas visionárias do Apocalipse transmitem uma convicção fundamental e uma certeza histórica de que Deus é o soberano sobre toda a obra da criação, mesmo quando a realidade aponta que nem tudo está nas mãos de Deus. Portanto, uma leitura de Ap 21,1-8 no

¹⁰⁰ O autor do Apocalipse refere-se aos seus destinatários como servos. Por três vezes ele utiliza o termo δοῦλος (“servo”) no sentido literal (Ap 6,15; 13,16; 19,18) e algumas vezes no sentido metafórico (MARRINER, *Following the Lamb*, p. 96).

contexto eclesial latino-americano consiste em uma busca de manter-se fiel ao espírito em que o livro foi escrito.

A literatura apocalíptica do final do Segundo Templo desempenhou um papel determinante na resistência contra a excessiva helenização do cristianismo. O helenismo triunfou nas elites dominantes, e o autor do Apocalipse estava consciente de que esse fenômeno colocava em risco a identidade cristã das Igrejas da Ásia Menor. Por isso, sua mensagem transmite uma espiritualidade de resistência em vista de renovar o espírito profético no interior das comunidades cristãs. Ao seu modo, João se coloca em continuidade com o movimento apocalíptico-profético, um grupo minoritário à margem social e religiosa.

A expressão “novo céu e a nova terra” na tradição veterotestamentária designa toda a criação, o cosmo, o universo, e no texto de Ap 21,1-8 significa a esperança de um futuro totalmente renovado. A Nova Jerusalém é dom de Deus que desce do céu, mas os habitantes devem torná-la santa, assumindo a proposta divina de serem chamados de filhos de Deus, colocando-se na dinâmica divina de construir um mundo novo, livre de dominação e de sofrimento. A Jerusalém celeste representa a nova humanidade que se deixa conduzir por Deus e pelo Cordeiro.

Na imagem da tenda de Deus no meio do povo, o hagiógrafo recorda a longa tradição religiosa de que o povo da Aliança é um povo peregrino, migrante, e que a tenda de Deus é o lugar de encontro, de proteção, de segurança e de proximidade. A voz divina assegura que Deus habitará para sempre no meio de seu povo. É essa realidade que o livro do Apocalipse quer revelar, isto é, desocultar.¹⁰¹

A visão da Nova Jerusalém contém várias alusões às Escrituras, incluindo vários textos do Antigo Testamento, a maioria dos quais extraídos de Is 60; 65 e Ez 40–48. Esse diálogo intertextual reitera aos destinatários da obra que Deus é fiel às suas promessas. Os vencedores que são convidados a habitar na Jerusalém celeste são todos aqueles que permaneceram fiéis ao testemunho. Eles agora podem experimentar os benefícios que vêm com o novo céu e a nova terra, que é o sofrimento que se transforma em alegria, pois o próprio Deus enxuga as lágrimas de seu povo e elimina a realidade de morte. Portanto, o Apocalipse termina com uma mensagem de consolo e esperança para com os discípulos que se encontram à margem da sociedade de seu tempo e que são hostilizados por não aderirem à proposta religiosa do helenismo reforçada pelo culto imperial. A grande liturgia do Apocalipse é feita a Deus, que está no trono, celeste e ao Cordeiro imolado, mas ressuscitado.

¹⁰¹ RICHARD, *Apocalypse*, p. 20.

O Apocalipse proporciona uma chave de leitura muito significativa para a Igreja da América-Latina, no sentido de que no seu pastoreio há um olhar para todas as categorias de pessoas que estão à margem, que faz uma opção preferencial em prol dos empobrecidos. A fidelidade profética e a Palavra exigem¹⁰² o cuidado e a acolhida dos empobrecidos. Como escreve o Papa Francisco: “No coração de Deus, ocupam lugar preferencial os pobres, tanto que até Ele mesmo se fez pobre”.

O pano de fundo do livro do Apocalipse é uma grande liturgia, e no texto de Ap 21,1-8 Deus dirige sua Palavra, falando diretamente com a assembleia dos fiéis. Na realidade eclesial da América Latina, muitas comunidades eclesiais quase exclusivamente se alimentam da Palavra de Deus por meio da celebração da Palavra. Estas são ocasiões privilegiadas do encontro dos discípulos e discípulas com o Senhor. As comunidades cristãs que nascem e crescem ao redor da Palavra são uma das mais ricas experiências eclesiais deste continente, sobretudo nas comunidades que se reúnem nas diversas periferias urbanas ou ribeirinhas da Amazônia.

¹⁰² PAPA FRANCISCO, *Exortação Apostólica Evangelii Gaudium*, n. 197.

CONCLUSÃO

Terminado o estudo sobre Ap 21,1-8, ao longo dos cinco capítulos procurou-se responder aos objetivos de uma leitura narrativa do texto, na perspectiva de acolher o convite de coabitar com Deus no novo céu e na nova terra, como a meta do discipulado cristão. Primeiramente, partiu-se da aplicação dos recursos linguísticos da narrativa para interpretar o simbolismo do texto, em vista de se aproximar da real mensagem que o autor quis transmitir. Esta pesquisa também se propôs a atualizar as preocupações pastorais do autor do livro do Apocalipse para a realidade eclesial latino-americana, sobretudo pelos grandes desafios de evangelizar o mundo urbano e, a exemplo de João, contemplar a cidade como lugar da missão da Igreja e da presença divina.

No primeiro capítulo, em um primeiro momento procurou-se compreender os aspectos históricos e as características literárias do gênero literário apocalíptico adotado por João. Pela sua própria natureza, a literatura apocalíptica bíblica comumente está vinculada ao contexto de crise e expressa o desejo de resistência espiritual em situações de ameaças à identidade religiosa e cultural advinda de um poder externo, que se impõe à comunidade dos fiéis. Historicamente, no judaísmo do Segundo Templo há uma evolução desde a literatura profética até a apocalíptica. Enquanto o movimento profético se caracteriza pela reconstrução da realidade na qual está inserido, o apocalíptico busca reconstruir a consciência e a esperança em vista de um mundo diferente.

A literatura apocalíptica se expressa por meio de uma linguagem simbólica para transmitir suas profundas convicções de que Deus conduz a história, pois já experimentou sua força inefável em muitas ocasiões no passado. Ela é fruto de um movimento que se contrapõe à hierocracia dominante, que, diante dos desafios de reconstrução do povo no pós-exílio, propõe a restauração de Israel a partir do Templo e do culto.

No segundo capítulo do estudo, analisou-se o horizonte gramático-linguístico do texto, situando-o em seu contexto literário, o qual se insere na última seção do livro do Apocalipse. O texto de Ap 21,1-8 marca a transição entre o julgamento das forças do mal, simbolizado pelo Dragão e pela antiga Serpente, que é Satanás, para a narrativa da Nova Jerusalém que a segue em Ap 21,9–22,5. A visão da Jerusalém celeste descreve a vitória do Cordeiro e a soberania definitiva de Deus, que está no trono. O criador renova toda obra da criação, que é chamada a participar de sua glória. O macrorrelato de João utiliza uma moldura narrativa para tecer doze grandes visões apocalípticas seguidas por três interlúdios, cuja função é prosseguir as

micronarrativas indicando as mudanças de audiência, a introdução de novos cenários e personagens, e conduzir a trama para uma nova etapa de realização.

Quanto ao método de análise narrativa adotado neste estudo, considerou-se que se trata de um contributo exegético, tendo a clara noção de que não é o único e de que não esgota o sentido do texto. A escolha de uma leitura narrativa do texto não excluiu outros métodos, particularmente o histórico-crítico, que continua indispensável para o discernimento do dinamismo histórico. Assim, coadjuvado por um método sincrônico contemporâneo, os passos exegéticos, o segundo capítulo possibilitou uma interdisciplinaridade entre os métodos, para evitar que a aproximação do texto bíblico fosse reduzida a uma obra literária, esquecendo sua natureza teológica.

Os exegetas frequentemente identificam o livro do Apocalipse como uma obra cujo gênero literário é misto, no sentido de que é resultado de uma combinação profético-apocalíptica, uma carta pastoral profética, um escrito epistolar-apocalíptico, uma profecia apocalíptica. Embora contenha características de todos esses subgêneros, há consenso de que a obra foi composta em uma moldura narrativa.

No terceiro capítulo, dada a importância da escolha metodológica da pesquisa pela abordagem narrativa, considerou-se necessário compreender e demonstrar devidamente os princípios e as instâncias ou dispositivos que ordenam um texto narrativo. Obviamente, as características narrativas do livro do Apocalipse não são componentes independentes que podem ser analisados em separado, embora seus personagens, o enredo, os cenários e o ponto de vista possam ser estudados individualmente. Contudo, nessa escolha metodológica, procurou-se aplicar esse paradigma exegético em vista de um aprofundamento hermenêutico-teológico de Ap 21,1-8.

No quarto capítulo, analisou-se a visão dos novos céus e da nova terra de Ap 21,1-8 segundo o método narrativo, que permitiu contemplar a originalidade da trama apocalíptica de João. E essa originalidade evidenciou-se pelo fato de o texto colocar em uma moldura narrativa, em um diálogo intertextual, fontes literárias da tradição profética e sapiencial veterotestamentária. João compõe um relato onde vai inserindo paulatinamente a voz de Deus, que assume o papel de narrador, falando diretamente com a assembleia dos ouvintes. O leitor e o ouvinte assumem uma posição privilegiada de participar da experiência mística de João.

Na visão da Nova Jerusalém, João apresenta a imagem de uma Cidade Santa que reconstrói as relações com Deus e com os seres humanos. O agente principal na visão da Nova Jerusalém é Deus, o Criador, sobre o qual se afirma ter feito todas as coisas no céu, na terra e no mar (Ap 4,11; 10,6). Na Nova Jerusalém, a atividade de Deus como Criador chega ao clímax

quando Ele faz todas as coisas novas (Ap 21,5). A visão vai além da salvação de indivíduos humanos, incluindo toda a obra da criação. Na Nova Jerusalém, a morte não existe mais, e Deus enxuga as lágrimas de todos os rostos (Ap 21,3-4). Deus oferece aos seus habitantes a água que traz vida (Ap 21,3-4).

Na trama narrativa do livro do Apocalipse, João insere diversos personagens, incluindo diversos animais incomuns e fantásticos, que podem ser categorizados como criaturas demoníacas ou apocalípticas. Outros seres, como gafanhotos, pássaros, o Dragão e a Besta, são caracterizados como criaturas do mundo inferior, enquanto os seres relacionados ao trono divino, como as quatro criaturas viventes e a águia, são animais do mundo superior. No entanto, Deus e o Cordeiro ocupam o lugar de personagens principais. O primeiro personagem a falar em uma narrativa recebe destaque, e João atribui essa posição privilegiada a Deus no Apocalipse. No prólogo, a autodesignação de Deus com a expressão “Eu sou o Alfa e o Ômega” e a afirmação “aquele que é e que era e que há de vir, o Todo-Poderoso” (Ap 1,8) chamam a atenção para a natureza de Deus. Visto que Alfa e Ômega são, respectivamente, a primeira e última letra do alfabeto grego, a autodeclaração acentua a eternidade de Deus, o que é ainda mais realçado pela anotação de João: “Aquele que é e que era e que há de vir”. Os três tempos verbais, presente (“que é”), passado (“que era”) e futuro (“que há de vir”), abrangem todo o tempo e, assim, identificam Deus como aquele que é o passado supremo, o futuro supremo e o presente constante. Eternidade e constância são características de Deus. Enfatiza-se que Deus é de fato o começo e o fim, o fundamento e o objetivo da existência.

No capítulo quinto, o estudo se propôs a fazer uma releitura contextualizada do relato de João a partir da realidade eclesial da América Latina. A leitura bíblica latino-americana tem apresentado uma nova aproximação metodológica para ler a Bíblia. É uma interpretação que procura relacionar as Escrituras com a realidade existencial da comunidade cristã. O critério epistemológico da análise narrativa da Bíblia assinala que é o leitor que atualiza a narração, a partir de seu horizonte de compreensão. Em vários momentos da análise narrativa de Ap 21,1-8, foi indicado como a estratégia narrativa se coloca como um caminho para o leitor entrar na dinâmica da construção do novo céu e da nova terra, acolhendo as diretivas da voz de Deus que vem do trono e do Cordeiro.

A Sagrada Escritura, enquanto obra literária, é fruto de muitos séculos de experiência histórica em um contexto de revelação e, desde a chegada do Evangelho na América Latina, também se inseriu no contexto latino-americano. Portanto, o leitor deste continente, o exegeta ou leitor competente, o discípulo ou discípula das comunidades eclesiais missionárias, têm um horizonte próprio, a partir do qual se estabelece um diálogo com o horizonte do texto sagrado.

A leitura bíblica contextualizada na realidade eclesial da América Latina está em sintonia com a hermenêutica bíblica do Papa Francisco, que se articula com a mística popular, o compromisso social, o cuidado com a natureza e a evangelização e promoção integral do ser humano. Esse paradigma de interpretação da Bíblia nasce a partir de uma prática comunitária que, além de promover uma evangelização fundamentada na Bíblia, também serviu como um espaço eclesial para a recepção do texto sagrado inculturado na vida cotidiana.

O caráter literário do livro do Apocalipse abarca vários gêneros literários em uma moldura narrativa. Na visão neotestamentária, a cidade de Jerusalém é a capital universal que acolhe todos os povos. No texto de Ap 21,1-8, a Cidade Santa, a Jerusalém celeste, é totalmente moldada por um imaginário escatológico presente na literatura profético-apocalíptica veterotestamentária. Com a visão final da Cidade Santa que desce do céu, o livro do Apocalipse chega ao clímax de seu enredo. O sonho de uma cidade onde Deus habita, de onde emanam todas as bênçãos não acabou.

Nas Escrituras, há uma recapitulação contínua; também no livro do Apocalipse João faz ao seu modo uma rememoração detalhada da grandeza da Cidade Santa, apontando para seus leitores e ouvintes seu caráter eterno. Ela é a morada de Deus e do Cordeiro. Seu objetivo é despertar a memória bíblica da cidade-templo de Deus. Sua narrativa é projetada para criar uma tensão existencial em vista de mobilizar as comunidades cristãs da Ásia Menor a transformarem a sociedade de seu tempo.

A nova criação anunciada pela voz divina vinda do trono celeste (“Eis que faço novas todas as coisas”: Ap 21,5) retoma o relato da criação, no qual inicialmente Deus se faz próximo da criatura humana. Na narrativa do novo céu e da nova terra do Apocalipse, o tabernáculo é construído como um santuário móvel, um lugar de encontro. O Templo de Jerusalém foi construído no monte do Templo, abrigando o santuário do encontro. Jesus o desafiou apresentando-se como o novo santuário, respondendo às autoridades religiosas do Templo: “Destruí este santuário, e em três dias eu o levantarei” (Jo 2,19). A locução σκηνη τοῦ θεοῦ (Ap 21,3) refere-se à tenda do encontro de Deus com as pessoas. Assim, a micronarrativa da nova criação reafirma que Deus mantém o seu propósito de habitar no meio de seu povo.

Seguindo essa perspectiva interpretativa, na tradição veterotestamentária, a Jerusalém terrestre era o lugar da habitação divina, distinta da dos seres humano. Mas a tenda estabelecida na Nova Jerusalém descrita na visão de Ap 21,1-8 remete ao lugar do encontro, no qual o divino e o humano podem coabitarem. Assim, a expressão “novo céu e nova terra” e a “Jerusalém celeste” equivalem à mesma realidade, isto é, à habitação comum de Deus com seu povo. Somente serão excluídas as categorias de pessoas que não comungam com sua proposta,

detalhadas em Ap 21,8. Contudo, a iniciativa divina é para que todos possam compartilhar da convivência harmoniosa em sua presença.

A trama narrativa do livro do Apocalipse se desenvolve rumo à conclusão de que Deus é sempre fiel às suas promessas e já colocou na história da salvação o germe da renovação que envolve todas as criaturas da natureza. E o relacionamento com todos os seres da natureza será caracterizado por uma profunda reciprocidade. Com o ser humano, esse relacionamento chega a ponto de tecer uma relação familiar de Pai com seus filhos, habitando na mesma tenda. Essa convivência harmoniosa é capaz de eliminar todo tipo de sofrimento, uma vez que a voz que vem do trono assegura: “Ele enxugará toda lágrima dos seus olhos, pois nunca mais haverá morte, nem luto, nem clamor, e nem dor haverá mais. Sim! As coisas antigas passaram” (Ap 21,4).

Para além dos objetivos alcançados, este estudo testemunha a esperança constante que mantém viva a fé e o testemunho cristão. O Espírito de Deus que conduz João, como tantos outros autores sagrados, lhe inspira a narrar e partilhar a experiência mística que fortalece o testemunho profético de seus irmãos e companheiros na tribulação e na perseverança, tendo sempre como exemplo Jesus Cristo, a testemunha fiel, o Cordeiro imolado e ressurrecto. Ele próprio é testemunha da esperança não apenas refletida, mas também praticada, ao assegurar que toda semente que cai na terra e morre com certeza produzirá fruto. Esse fruto consiste em uma maturação paciente e leva o leitor-discípulo a concluir que é na comunidade dos fiéis, em atitude de perseverança, fidelidade e parrésia profética, que se conserva a identidade cristã.

Este estudo termina em aberto, à semelhança da visão do novo céu e da nova terra que se realizará em um futuro iminente, à espera de posteriores aprofundamentos, com novas leituras que animem as comunidades cristãs a perseverarem em sua identidade cristã, fortalecidas por narrativas de fé contadas e recontadas através da história nesse processo contínuo de reescritura e reinterpretação da Palavra de Deus revelada.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. Fontes bíblicas

ALAND, BARBARA; Kurt; KARAVIDOPOULOS, Johannes; MARTINI, Carlo M.; METZGER, Bruce M. (ed.). *Novum Testamentum Graece*. 28. ed. rev. Stuttgart: Deutsche Bibel Gesellschaft.

BIBLEWORKS 9.0. s.l.: Bible Works LLC, 2011.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. Nova edição, revista e ampliada. 12. ed. São Paulo: Paulus, 2017.

NOVO TESTAMENTO INTERLINEAR GREGO – PORTUGUÊS. Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2018.

2. Fontes da Tradição

ATHANASIUS ALEXANDRINI. Epístola XXXIX. In: MIGNE, Jacques-Paul. *Patrologia*; series Grega, Tomus XXVI. Paris: Montrouge, 1857.

ATHANASIUS ALEXANDRINI. Epístola XXXIX. In: MIGNE, Jacques-Paul. *Patrologia*; series Grega, Tomus XXVI. Paris: Montrouge, 1857.

IRINEU DE LIÃO. *I, II, III, IV*. São Paulo: Paulus, 1995.

JUSTINO DE ROMA. *I e II Apologias, Diálogos com Trifão*. São Paulo: Paulus, 1995.

ORÍGENES. *Tratado sobre os princípios*; livro IV, 13. São Paulo: Paulus, 2012.

SCHAFF, Philip (translator). *The complete works of Origen*; cross linked to the Bible. Toronto: Ontario, 2016.

3. Fontes do Magistério da Igreja

CELAM. *Documento de Aparecida*; texto conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-americano e do Caribe. São Paulo: Paulus, 2007.

COMPÊNDIO DO VATICANO II. *Constituições, decretos, declarações*. 29. ed. Petrópolis: Vozes, 2000.

DOCUMENTOS DA CNBB 97. *Discípulos e servidores da Palavra de Deus na missão da Igreja*. São Paulo: Paulinas, 2012.

DOCUMENTOS CNBB 111. *E a Palavra habitou entre nós (Jo 1,14)*; animação bíblica da pastoral a partir das comunidades eclesiais missionárias. Brasília: Edições CNBB, 2022.

- PAPA BENTO XVI. *Exortação Apostólica Pós-Sinodal Verbum Domini*; sobre a Palavra de Deus na vida e na missão da Igreja. São Paulo: Paulinas, 2010.
- PAPA FRANCISCO. *Exortação Apostólica Evangelii Gaudium*. São Paulo: Paulinas, 2013.
- PAPA FRANCISCO. *Exortação Apostólica Laudato Si'*; sobre o cuidado da casa comum. São Paulo: Paulinas, 2017.
- PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. *A interpretação da Bíblia na Igreja*. 6. ed. São Paulo: Paulinas, 2017.
- PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. *O que é o homem?*; um itinerário de antropologia bíblica. Brasília: Edições CNBB, 2022.

4. Instrumentos de trabalho: dicionários, gramáticas e manuais

- ALLETI, Jean-Nöel; GILBERT, Maurice; SKA, Jean Louis; VULPILLIÈRES, Sylvie de. *Lessico ragionato dell'esegesi biblica*. Brescia: Queriniana, 2006.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco e Poética*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2004.
- BOCK, Darrell. Lexical analysis; studies in words. In: BOCK, Darrell; FANNING, Buist M. (ed.). *Interpreting the New Testament Text*; introduction to the art and science of exegesis. Wheaton: Good News Publishers, 2006.
- BROWN, Raymond E.; FITZMYER, Joseph E.; MURPHY, Roland E. (org.). *NCBSJ*; Novo Testamento e Artigos Sistemáticos. São Paulo: Paulus/Academia Cristã, 2018.
- CARDOSO PINTO, Carlos Osvaldo; DIAS, Marcelo. *Fundamentos para exegese do Novo Testamento*. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 2020.
- EGGER, Wilhelm. *Metodologia do Novo Testamento*; introdução aos métodos linguísticos e histórico-críticos. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2005.
- FEE, Gordon D. *New Testament exegesis*; a handbook for students and pastors. 3. ed. Louisville: Westminster John Knox Press, 2002.
- FOKKELMAN, Jan P. *Come leggere un racconto biblico*; guida pratica alla narrativa biblica. Bologna: Edizione Dehoniane, 2003.
- LOPES, Ana Cristina Macário. *Dicionário de narratologia*. Coimbra: Almedina, 2011.
- MARGUERAT, Daniel; BOURQUIN, Yvan. *Para ler as narrativas bíblicas*. São Paulo: Loyola, 2009.
- MILLOS, Samuel Pérez. *Comentario exegético al texto griego del Nuevo Testamento*; Apocalipsis. Barcelona: Editorial Clie, 2010.
- PORTER, Stanley E. (ed.). *Handbook to exegesis of the New Testament*. Boston/Leiden: Brill Academic Publishers, 2002.

- ROMERO, Márcia; GOLDNADEL, Marcos; RIBEIRO, Pablo Nunes; FLORES, Valdir do Nascimento. *Manual de linguística; semântica, pragmática e enunciação*. Petrópolis: Vozes, 2019.
- SILVA, Cássio Murilo Dias da. *Metodologia de exegese bíblica; versão 2.0* São Paulo: Paulinas, 2022.
- SIMIAN-YOFRE, Horacio; GARGANO, Innocenzo; SKA, Jean Louis; PISANO, Stephen. *Metodologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Loyola, 2015.
- SONETT, Jean-Pierre. L'analisi narrativa dei racconti biblici. In: BAUKS, Michaela; NIHAN, Christophe (ed.). *Manuale di esegesi dell'Antico Testamento*. Bologna: Centro Editoriale Dehoniano, 2010.
- STELIO REGA, Lourenço; BERGMANN, Johannes. *Noções do grego bíblico; gramática fundamental*. 3. ed. São Paulo: Vida Nova, 2017.

5. *Verbetes de dicionários*

- BAUERNFEIND, Otto. νικάω. In: KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard (ed.). *GLNT VII*. Brescia: Paideia, 1971, p. 101-1020.
- BAUMGARTEN, Jörg. καινός. In: BALZ, Horst; SCHNEIDER, Gerhard (ed.). *DENT II*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1998, p. 2129-2139.
- BEASLEY-MURRAY, George R. *The Book of Revelation*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1992.
- BEHM, Johannes. νέος. In: KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard (ed.). *GLNT VII*. Brescia: Paideia, 1965, p. 448-453.
- _____. καινός. In: KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard (ed.). *GLNT IV*. Brescia: Paideia, 1968, p. 1343-1352.
- BIEDER, Wenner. θάνατος. In: BALZ, Horst; SCHNEIDER, Gerhard (ed.). *DENT I*. 3. ed. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2005, p. 1816-1830.
- BÜHNER, Jan-Adolf A. σκηνή. In: BALZ, Horst; SCHNEIDER, Gerhard (ed.). *DENT II*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1998, p. 1426-1430.
- BULTMANN, Rudolf. θάνατος. In: KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard (ed.). *GLNT IV*. Brescia: Paideia, 1968, p. 159-196.
- DELLING, Gerard. καιρός. In: KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard (ed.). *GLNT IV*. Brescia: Paideia, 1968, p. 1363-1383.
- _____. χρόνος. In: KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard (ed.). *GLNT XV*. Brescia: Paideia, 1973, p. 1091-1104.

- FITZMYER, Joseph A. Carta aos Gálatas. In: BROWN, Raymond; FITZMYER, Joseph; MURPHY, Roland E. (org.). *NCBSJ*; Novo Testamento e artigos sistemáticos. São Paulo: Academia Cristã/Paulus, 2011, p. 421-440.
- HOLTZ, Traugot. ἀλφα. In: BALZ, Horst; SCHNEIDER, Gerhard (ed.). *DENT I*. 3. ed. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2005, p. 191-193.
- HUTTER, Ulrich. πόλις. In: BALZ, Horst; SCHNEIDER, Gerhard (ed.). *DENT II*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1998, p. 1058-1062.
- KITTEL, Gerhard. αλφα ωμεγα. In: KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard (ed.). *GLNT I*. Brescia: Paideia, 1965, p. 5-15.
- _____. πρῶτος. In: KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard (ed.). *GLNT I*. Brescia: Paideia, 1965, p. 64-67.
- MICHAELIS, Wilhelm. σκηνή. In: KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard (ed.). *GLNT XII*. Brescia: Paideia, 1979, p. 449-486.
- REBELL, Walter. φονεύς. In: BALZ, Horst; SCHNEIDER, Gerhard (ed.). *DENT II*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1998, p. 1986-1990.
- SÄNGER, Dieter. θρόνος. In: BALZ, Horst; SCHNEIDER, Gerhard (ed.). *DENT I*. 3. ed. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2005, p. 1902-1907.
- SCHMITZ, Otto. θρόνος. In: KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard (ed.). *GLNT IV*. Brescia: Paideia, 1968, p. 573-590.
- STHUHLMUELLER, C. P. Carrol. Dêutero-Isaías e Trito-Isaías. In: BROWN, Raymond E.; FITZMYER, Joseph A.; MURPHY, Roland E. (org.). *NCBSJ*; Antigo Testamento. São Paulo: Paulus, 2018, p. 663-699.
- STRATHMANN, Hermann. πόλις. In: KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard (ed.). *GLNT X*. Brescia: Paideia, 1975, p. 1274-1300.

6. Livros

- ALLEN, Garrick V.; IAN, Paul; WOODMAN, Simon P. *The Book of Revelation*; currents in British research on the Apocalypse. Tübingen: Mohr Siebeck, 2015.
- ALTANER, Bertold; PSCHAFF, Philip (trad.). *The complete works of Origen*; cross linked to the Bible. Toronto: Ontario, 2016.
- ALTANER, Bertold; STUIBER, Alfred. *Patrologia*; vida, obras e doutrina dos Padres da Igreja. São Paulo: Edições Paulinas, 1988.
- ALTER, Robert. *The art of biblical narrative*. New York: Basic Books, 2011.
- ARAUJO, Gilvan L. *História da Festa judaica das Tendias*. São Paulo: Paulinas, 2012.

- AUNE, David E. *Revelation 1–5*; word biblical commentary 52 A. Grand Rapids: Zondervan, 1997.
- _____. *Revelation 17–22*; Word Biblical Commentary 52 C. Dallas: Word Books Publisher, 1998.
- _____. *Apocalypticism, prophecy and magic in early christianity*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2006.
- AUTERO, Esa. *Reading the Bible across contexts*; Luke's Gospel, socio-economic marginality and Latin American biblical hermeneutics. Leiden/Boston: Brill, 2016.
- BAL, Mieke. *Narratology*; an introduction to the theory of narrative. 4. ed. Toronto: University Press, 2017.
- BAR-EFRAT, Shimon. *El arte de la narrativa en la Biblia*. Madrid: Ed. Cristiandad, 2003.
- BARKER, Margaret. *The lost prophet*; the Book of Enoch and its influence on christianity. Sheffield: Phoenix Press, 2005.
- BARR, David. The story John told us; reading Revelation for its plot. In: BARR, David L. (ed.). *Reading the Book Revelation*; a resource for students. Leiden: Brill, 2003.
- _____. (ed.). *Reading the Book Revelation*; a resource for students. Leiden: Brill, 2003.
- _____. (ed.). *The reality of Apocalypse*; rethoric and politics in the Book of Revelation. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2006.
- _____. The Apocalypse of John. In: AUNE, David E. (ed.). *The Blackwell companion to the New Testament*. Oxford: Blackwell Publishing Ltd., 2010.
- _____. Narrative technique in the Book of Revelation. In: NOLAN FEWELL, Danna (ed.). *The Oxford handbook of biblical narrative*. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- BAUCKHAM, Richard. *The climax of prophecy*; studies on the Book of Revelation. Edinburgh: T&T Clark, 1993.
- _____. *The theology of the Book of Revelation*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- BEALE, Gregory K. *John's use of Old Testament in Revelation*. Sheffield: Sheffield Academic Press Ltd, 1998.
- _____. *The Book of Revelation*; a commentary on the Greek text. Grand Rapids/Cambridge: William Eerdmans Publishing Company, 1999.
- _____. *The theology of the Book of Revelation*. 2. ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- BEASLEY-MURRAY, George Raymond. *The Book of Revelation*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1992.
- BEAUCHAMP, Paul. *L'uno e l'altro Testamento*. Brescia: Paideia Editrice, 1985.

- BEDRIÑÁN, Claudio. *La dimensión socio-política del mensaje teológico del Apocalipsis*. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1996.
- BERGES, Ulrich F. *The Book of Isaiah; its composition and final form*. Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2012.
- BIANCHI, Enrique Ciro. *Introduzione alla teologia del popolo*. Buenos Aires: Agape Libros, 2012.
- BIGUZZI, Giancarlo. *Apocalisse; nuova versione, introduzione e commento*. Milano: Paoline Editoriale, 2005.
- BLACKWELL, Ben C.; GOODRICH, John K.; MASTON, Janson (ed.). *Reading Revelation in context; Apocalypse and Second Temple judaism*. Grand Rapids/Michigan: Zondervan Academic, 2019.
- BLANCHARD, Ives-Marie. *El Libro del Apocalipsis*. Navarra: Verbo Divino, 2015.
- BLANCO, Carlos. *El pensamiento de la apocalíptica judía*. Madrid: Editorial Trotta, 2013.
- BLOUNT, Brian K. *Revelation; a commentary*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2009.
- BOCK, Darrell. *Acts*. Grand Rapids: Baker Publishing Group, 2007.
- BORING, M. Eugene. *Apocalisse di Giovanni*. Torino: Claudiana, 2008.
- _____. *Revelation; interpretation, a Bible commentary for teaching and preaching*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2011.
- BUCHANAN, George Wesley. *The Book of Revelation; its introduction and prophecy*. Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2005.
- BUITRAGO LÓPEZ, César de Jesús. *Ese eres tú; una hermenéutica narrativa para que nuestras pastorales estén animadas por la Palabra de Dios*. Bogotá: CELAM, 2022.
- CARSON, Donald Arthur; MOO, Douglas J.; MORRIS, Leon. *An introduction to the New Testament*. Grand Rapids/Michigan: Zondervan Publishing House, 2009.
- CASALEGNO, Alberto. *E o Cordeiro vencerá*. São Paulo: Loyola, 2017.
- CHAPA, Juan. *Introducción a los escritos de San Juan; evangelio, cartas y Apocalipsis*. Navarra: Ediciones Universidad de Navarra, 2011.
- CLIFFORD, Richard J. *Creation accounts in the near East and in the Bible*. Washington: Catholic Biblical Association of America, 1994.
- COHEN, Shaye J. D. *From Maccabees to the Mishnah*. London: Westminster, 1987.
- COHN, Norman. *Cosmos, chaos and the world to come; the ancient roots of apocalyptic faith*. 2. ed. New Heaven: Yale University Press, 1995.

- COLLINS, John J. *The apocalyptic imagination*. 2. ed. Grand Rapids/Michigan/Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans Publishing Company, 1998.
- _____. *The encyclopedia of apocalypticism I; the origins of apocalypticism in judaism and christianity*. New York: The Continuum Publishing Company, 2001.
- _____. (ed.). *The Oxford handbook of apocalyptic literature*. Oxford/New York: Oxford University Press, 2014.
- _____. *Apocalypse, prophecy, and pseudepigraphy: on Jewish literature*. Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Group, 2015.
- COLLINS, John J.; DE VILLIERS, Pieter G. R.; COLLINS YARBRO, Adela. *Apocalypticism and mysticism in ancient judaism and early christianity*. Boston: De Gruyter, 2018.
- COLLINS YARBRO, Adela. *Crisis and catharsis; the power of the Apocalypse*. Philadelphia: The Westminster Press, 1984.
- _____. *Cosmology and eschatology in Jewish and Christian apocalypticism*. Leiden/New York: Brill, 1996.
- _____. *Apocalipse*. In: BROWN, Raymond E.; FITZMYER, Joseph E.; MURPHY, Roland E. (org.). *NCBSJ; Novo Testamento e artigos sistemáticos*. São Paulo: Paulus, 2018.
- COMBLIN, José. *Cristo en el Apocalipsis*. Barcelona: Editorial Herder, 1969.
- CONSTANTINOU, Eugenia Scarvelis. *Guiding to a blessed end; Andrew of Cesareia and his Apocalypse commentary in the ancient church*. Washington: Catholic University of America Press, 2013.
- COOK, Stephen L. *The apocalyptic literature*. Nashville: Abingdon Press, 2003.
- CRAWFORD, Sidnie White. *Rewriting Scripture in Second Temple*. Grand Rapids: Eerdmans, 2008.
- CROATTO, José Severino. *Hermenêutica bíblica; para uma teoria da leitura como produção de significado*. São Paulo: Editora Sinodal/Edições Paulinas, 1986.
- CUADROS, José Hermann. *The Apocalypse paradigm; text and context in the Book of Revelation through a liturgical kaleidoscope*. New York University: Latin and American Center for Development and Research, 2013.
- CUVILLIER, Élian. *El Apocalipsis de Juan*. In: MARGUERAT, Daniel (org.). *Introducción al Nuevo Testamento; su historia, su escritura, su teología*. Bilbao: Editorial Desclée Brouwer S.A., 2008.
- DAVILA, James R. *Liturgical works; Eerdmans commentary on the Dead Sea Scrolls*. Grand Rapids: Eerdmans, 2000.

- DEL AGUA PÉREZ, Agustín. *El método midrásico y la exégesis del Nuevo Testamento*. Valencia: Biblioteca Midrásica, 1985.
- DELCOR, Mathias. *Studi sull'apocalittica*. Brescia: Paideia Editrice, 1987.
- DeSILVA, David A. *Seeing things John's way; the rhetoric of the Book of Revelation*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2009.
- DiTOMMASO, Lorenzo. *The Book of Daniel and the apocryphal Daniel literature*. Leiden/Boston: Brill, 2005.
- _____. *Apocalisse*; introduzione, traduzione e commento. Milano: Edizioni San Paolo, 2012.
- DOGLIO, Claudio. *Il primogenito dei morti; la risurrezione di Cristo e dei cristiani nell'Apocalisse di Giovanni*. Bologna: Edizioni Dehoniane Bologna, 2005.
- _____. *Apocalisse*. Padova: Editrice Messaggero di Sant'Antonio, 2012.
- _____. *Apocalisse*; introduzione, traduzione e commento. Milano: Edizioni San Paolo, 2012.
- DONET, Maria Amparo Mateo. *La ejecución de los mártires cristianos en el imperio romano*. Murcia: CEPOAT, 2016.
- DUMBRELL, J. William. *The end of beginning; revelation 21–22 and the Old Testament*. Grand Rapids: Baker Book House, 1985.
- DU RAND, Jan A. Soteriology in the Apocalypse of John. In: WATT, Jan G. van der (ed.). *Salvation in the New Testament*. Leiden/Boston: Brill, 2005.
- DUVALL, Scott J. *Revelation; teaching the text commentary series*. Grand Rapids: Baker, 2014.
- ECO, Umberto. *Lector in fabula; la cooperación interpretativa en el texto narrativo*. 3. ed. Barcelona: Editorial Lumen, 1993.
- ELLIOTT, J. Keith. *New Testament textual criticism; the application of thoroughgoing principles*. Leiden/Boston: Brill, 2010.
- ELLUL, Jacques. *Apocalypse, the Book of Revelation*. Atlanta: Seabury Press, 1977.
- ELWOLD, John. Language and translation of the Old Testament. In: ROGERSON, John W.; LIEU, Judith (ed.). *The Oxford handbook of biblical studies*. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- ESTELLE, Bryan D. *Echoes of Exodus; tracing a biblical motif*. Downers Grove: InterVarsity Press, 2018.
- FEKKES, Jan. *Isaiah and prophetic traditions in the Book of Revelation; visionary antecedents and their development*. Sheffield: Sheffield Academic, 1994.
- FIORENZA, Elisabeth Schüssler. *Apocalisse; visione di un mondo giusto*. Brescia: Editrice Queriniana, 1994.

- _____. *The Book of Revelation; justice and judgment*. 2. ed. Minneapolis: Fortress Press, 1998.
- FITZMYER, Joseph A. Carta aos Gálatas. In: BROWN, Raymond; FITZMYER, Joseph; MURPHY, Roland E. (org.). *NCBSJ; Novo Testamento e artigos sistemáticos*. São Paulo: Academia Cristã/Paulus, 2011.
- FLUDERNIK, Monika. *An introduction to narratology*. London/New York: Routledge, 2009.
- FLUSSER, David. *Il Giudaismo e le origini del Cristianesimo*. Genova: Casa Editrice Marietti, 1995.
- FOULKES, Ricardo. *El Apocalipsis de San Juan; una lectura desde América Latina*. Buenos Aires/Grand Rapids: Nueva Creación/Eerdmans, 1989.
- FRANKFURTER, David. The legacy of Jewish apocalypses in early christianity; regional trajectories. In: VANDERKAM, James C.; ADLER, William (ed.). *The Jewish apocalyptic heritage in early christianity*. Van Gorcum: Fortress Press, 1996.
- FREY, Hans W. *The eclipse of biblical narrative; a study in eighteenth and nineteenth century hermeneutics*. New Haven/London: Yale University Press, 1974.
- FRIGHETTO, Renan. *Exílio e exclusão política no mundo antigo*. Jundiaí, SP: Paco Editorial, 2019.
- FRISEN, Steven. *Imperial cults and the Apocalypse of John; reading Revelation in the ruins*. Oxford/New York: Oxford University Press, 2001.
- GALLAGHER, Edmon; MEAD, John. *The biblical canon lists from early christianity; texts and analysis*. New York: Oxford University Press, 2017.
- GALLI, Carlos María. *Dios vive en la ciudad; hacia una nueva pastoral urbana a la luz de Aparecida y del proyecto misionero de Francisco*. Buenos Aires: Agape Libros, 2011.
- GALLUSZ, Laszlo. *The throne motif in the Book of Revelation*. London: Bloombury, 2014.
- GARCÍA ARENAS, Paula Andrea; CASAS RAMÍREZ, Juan Alberto. Una visión panorámica sobre la hermenéutica bíblica latinoamericana. In: RUIZ, Eleuterio R. (ed.). *80 años de exégesis bíblica en América Latina; actas del Congreso Internacional de Estudios Bíblicos organizado con ocasión del 80º aniversario de Revista Bíblica* (Buenos Aires, 16 al 19 de julio de 2019). Buenos Aires: Editorial Verbo Divino, 2021.
- GARCÍA LANDA, José Ángel. *Acción, relato, discurso; estructura de la ficción narrativa*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1998.
- GARCÍA UREÑA, Lourdes. *Narrative and drama in the Book of Revelation; a literary approach*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.
- GENETTE, Gérard. *Discurso da narrativa; ensaio de método*. Lisboa: Arcádia, 1979.

- _____. *Narrative discourse; an essay in method*. Ithaca/New York: Cornell University Press, 1983.
- GERSTENBERGER, Erhard S. *Israel no tempo dos persas; séculos V e IV antes de Cristo*. São Paulo: Loyola, 2014.
- GIRBÉS, Emílio Aliaga. *El Apocalipsis de San Juan; lectura teológico-litúrgica*. Estella, Navarra: Editorial Verbo Divino, 2013.
- GONZAGA, Waldecir. *Compêndio do cânon bíblico; listas bilíngues dos catálogos bíblicos: Antigo Testamento, Novo Testamento e Apócrifos*. Petrópolis: Vozes, 2019.
- GORMAN, Michael J. *Reading Revelation responsibly; uncivil worship and witness following the Lamb into the new creation*. Eugene: Cascade Books, 2011.
- GRABBE, Lester L. *A history of the Jews and judaism in the Second Temple, v. II*. New York: T&T Clark International Press. 2008.
- _____. *An introduction to Second Temple judaism; history and religion of the Jews in the time of Nehemiah, the Maccabees, Hillel and Jesus*. New York: T&T Clark International Press, 2010.
- GRILLI, Massimo; GUIDI, Maurizio; OBARA, Elzbieta M. *Comunicação e pragmática na exegese bíblica*. São Paulo: Paulinas, 2020.
- GUIMARÃES, Filipe. *A influência narratológica enoqueana no desenvolvimento do cristianismo primitivo*. Macapá: Editora da Universidade Federal do Amapá, 2018.
- GUNDRY, Robert H. *Commentary on Revelation*. Grand Rapids: Baker Academic, 2010.
- GUNKEL, Hermann. *Introducción a los Salmos*. Valencia: Gráfica Guada, 1982.
- HANSON, Paul. Apocalíptica no Antigo Testamento; um reexame. In: CRIM, Keith (ed.). *Apocalypticismo; coletânea de estudos*. São Leopoldo: Sinodal, 1983.
- HEIL, John Paul. *The Book of Revelation; worship for life in the Spirit of Prophecy*. Eugene: Cascade Books, 2014.
- HELYER, Harry R. Apocalypticism. In: GREEN, Joel; McDONALD, Lee Martin (ed.). *The world of the New Testament; cultural, social, and historical contexts*. Grand Rapids: Baker Academic, 2013.
- HENGEL, Martin. *Crucifixion*. Philadelphia: Fortress Press, 1978.
- HENZE, Mathias. Apocalyptic literature. In: HENZE, Mathias; WERLINE, Rodney A. (ed.). *Early judaism and its modern interpreters*. Atlanta: SBL Press, 2020.
- HERMS, Ronald. *An Apocalypse for the church and for the world; the narrative function of the universal language in the Book of Revelation*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2006.

- HERRMANN, Siegfried. *Historia de Israel en la época del Antiguo Testamento*. Salamanca: Sígueme, 1985.
- HORSLEY, Richard A. *In the shadow of empire; reclaiming the Bible as a history of faithful resistance*. Louisville, London: Westminster John Knox Press, 2008.
- HOWARD-BROOK, Wes; GWYTHYR, Anthony. *Desmascarando o imperialismo; interpretação do Apocalipse ontem e hoje*. São Paulo: Loyola/Paulus, 2003.
- HUBERT, Jedin. *Manual de historia de la iglesia, I*. Barcelona: Editorial Herder, 1966.
- HÜBNER, Hans. *Teologia biblica del Nuovo Testamento, III; lettera agli Ebrei, Vangeli e Apocalisse, Epilogomeni*. Brescia: Paideia Editrice, 2000.
- HUMPHREY, Edith M. A tale of two cities and (at least) three women transformation, continuity, and contrast in the Apocalypse. In: BARR, David L. (ed.). *Reading the Book Revelation; a resource for students*. Leiden: Brill, 2003.
- IAN, Paul: Introduction to the Book of Revelation. In: COLLINS, John (ed.). *The Oxford handbook of apocalyptic literature*. Oxford/New York: Oxford University Press, 2014.
- INSTITUTO ECUMÊNICO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO. *Bibliografia bíblica latino-americana*. São Bernardo do Campo/Petrópolis: Vozes, 1995.
- JAKOBSON, Roman. *Saggi di linguistica generale*. Milano: Feltrinelli, 1985.
- JANSEN, Alex P. *Mediating the divine; prophecy and revelation in the Dead Sea Scrolls and Second Temple judaism*. Leiden/Boston: Brill, 2007.
- JASSEN, Alex. Scriptural interpretation in early Jewish apocalypses. In: COLLINS, John (ed.). *The Oxford handbook of apocalyptic literature*. Oxford/New York: Oxford University Press, 2014.
- JOHNSON, Darrell W. *Discipleship on the edge; an expository journey through the Book of Revelation*. Vancouver: Regent College Publishing, 2004.
- KOCH, Klaus. *The rediscovery of apocalyptic*. Naperville: Alec R Anderson, 1972.
- KOESTER, Craig R. *The Book of Revelation; a commentary on the Greek text*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1999.
- _____. *Revelation and the end of all things*. Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2001.
- _____. *Revelation; a new translation with introduction and commentary*. New Heaven/London: Yale University Press, 2014.
- _____. (ed.). *The Oxford handbook of the Book of Revelation*. New York: Oxford University Press, 2020.

- KOVACS, Judith; ROWLAND, Christopher. *Revelation*. Malden, USA: Blackwell Publishing, 2004.
- KRAYBILL, Nelson J. *Apocalypse and allegiance; worship, politics, and devotion in the Book of Revelation*. Grand Rapids, MI: Brazos Press, 2010.
- KUGEL, James. Early Jewish biblical interpretation. In: COLLINS, John J.; HARLOW, Daniel C. (ed.). *Early judaism; a comprehensive overview*. Cambridge: Grand Rapids/William B. Eerdmans Publishing Company, 2012, p. 151-178.
- KÜMEL, Werner Georg. *Introdução ao Novo Testamento*. São Paulo: Paulinas, 1982.
- LADD, George E. *A commentary on the Revelation of John*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1972.
- _____. *Teología del Nuevo Testamento*. Barcelona: Editorial Clie, 2002.
- LEE, Pilchan. *The New Jerusalem in the Book of Revelation; a study of Revelation 21–22 in the light of its background in Jewish tradition*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2001.
- LINTON, Gregory L. Reading the Apocalypse as apocalypse. In: BARR, David L. (ed.). *The reality of Apocalypse; rethoric and politics in the Book of Revelation*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2006.
- LISSÓN, Domingo Ramos. *Patrologia*. Navarra: Ediciones Universidad de Navarra, S.A., 2016.
- LOHSE, Eduard. *Nuovo Testamento; l'Apocalisse di Giovanni*. Brescia: Paideia Editrice, 1974.
- LOZADA JR., Francisco. *Toward a Latino/a biblical interpretation*. Atlanta: SBL Press, 2017.
- MALINA, Bruce J.; PILCH, John J. *Social-science commentary on the Book of Revelation*. Minneapolis: Fortress Press, 2000.
- MARGUERAT, Daniel. *Introducción al Nuevo Testamento; su historia, su escritura, su teología*. Bilbao: Editorial Desclée Brouwer S.A., 2008.
- MARRINER, Keith T. *Following the Lamb; the theme of discipleship in the Book of Revelation*. Eugene, Oregon: Wipf and Stock Publishers, 2016.
- MARTÍNEZ, Floretino García. *Mediating the divine; prophecy and revelation in the Dead Sea Scroll and Second Temple judaism*. Leiden/Boston: Brill, 2007.
- MATHEWSON, David. *A new heaven and new Earth; the meaning and function of the Old Testament in Revelation 21,1–22,5*. New York/London: Sheffield Academic Press, 2003.
- McALLISTER, Colin. *The Cambridge companion to apocalyptic literature*. Cambridge: Cambridge University Press, 2020.

- MESTERS, Carlos. *Esperança de um povo que luta; o Apocalipse de João: uma chave de leitura*. São Paulo: Paulus, 1995.
- _____. *Flor sem defesa; reflexões sobre a leitura popular da Bíblia*. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 2020.
- MESTERS, Carlos; OUROFINO, Francisco. *Apocalipse de São João; a teimosia da fé dos pequeninos*. Petrópolis: Vozes, 2008.
- METZGER, Bruce M. *A textual commentary on the Greek New Testament*. 2. ed. Edmonds USA: United Bible Societies, 2016.
- _____. *Breaking the code; understanding the Book of Revelation*. ed. rev. Nashville: Abigdon Press, 2019.
- MOO, Jonathan A. 4 Ezra and Revelation 21.1–22.5; paradise city. In: BLACKWELL, Ben C.; GOODRICH, John K.; MASTON, Janson (ed.). *Reading Revelation in context; John's Apocalypse and Second Temple judaism*. Grand Rapids: Zondervan, 2019.
- MOOR, Johannes C. *Reading Scripture in the Old Testament; Deuteronomy 9–10, 2Kings 22–23, Jeremiah 36, Nehemiah 8*. Leiden: Brill, 2004.
- MORAIS, Pedro da Silva. *Verdade e salvação no Evangelho segundo João*. São Paulo: Paulinas, 2022.
- MORRIS, Leon. *Book of Revelation; an introduction and commentary*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1987.
- MOUNCE, Robert H. *The Book of Revelation; the new international commentary on the New Testament*. ed. rev. Grand Rapids/Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1998.
- _____. *Comentario al Libro del Apocalipsis*. ed. rev. Barcelona: Editorial Clie, 2007.
- MOYISE, Steve. The Old Testament in Revelation. In: KOESTER, Craig R. (ed.). *The Oxford handbook of the Book of Revelation*. New York: Oxford University Press, 2020.
- MURPHY, Frederick J. *Apocalypticism in the Bible and its world; a comprehensive introduction*. Grande Rapids: Baker Book, 2012.
- NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. *Experiência religiosa crítica social no cristianismo primitivo*. São Paulo: Paulinas, 2003.
- NISSINEN, Martti. Neither prophecies nor apocalypses: the Akkadian literary predictive texts. In: GRABBE, Lester L.; HAAK, Robert D. (ed.). *Knowing the end from the beginning; the prophetic, the apocalyptic and their relationship*. London: T&T Clark, 2003.
- NUSCA, Anthony Robert. *The Christ of the Apocalypse; contemplating the faces of Jesus in the Book of Revelation*. Steubenville: Emmaus Road Publishing, 2018.

- OMANSON, Roger, L. *Variantes textuais do Novo Testamento; análise e avaliação do aparato crítico de “o Novo Testamento grego”*. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 2010.
- ONEGA, Susana; GARCÍA LANDA, José Ángel (ed.). *Narratology*. London, New York: Routledge, 2014.
- ORANGO ALZATE, Oscar Albeiro; VIVAS ALBÁN, Maria del Socorro; LARA CORREDOR, David Eduardo. Aproximación epistemológica a la teología pastoral. In: LARA CORREDOR, David Eduardo; MEZA RUEDA, José Luis; VIVAS ALBÁN, Maria del Socorro; ORANGO ALZATE, Oscar Albeiro. *Introducción a la teología pastoral*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2006.
- OREAMUNO, Francisco Mena. *Los tejidos del caos; hermenéutica bíblica desde América Latina*. Costa Rica: SEBILA, 2010.
- OSBORNE, Grant R. *Revelation*. Grand Rapids/Michigan: Baker Academic, 2002.
- _____. *Apocalipse; comentário exegético*. São Paulo: Vida Nova, 2014.
- PAPANDREA, James L. *The wedding of the Lamb; a historical approach to the Book of Revelation*. Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2011.
- PATTEMORE, Stephen. *The people of God in Apocalypse; discourse, structure and exegesis*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- PEREIRA, Nancy Cardoso; MESTERS, Carlos. *A leitura popular da Bíblia; à procura da moeda perdida*. São Leopoldo: CEBI, 2011.
- PERRIN, Nicholas. Setting the context: exile and the Jewish heritage. In: GREEN, Joel; McDONALD, Lee Martin (ed.). *The world of the New Testament; cultural, social, and historical contexts*. Grand Rapids: Baker Academy, 2013.
- PERRONI, Marinella. *Kerigma e profezia; l'ermeneutica biblica di Papa Francesco*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2017.
- PISANO, Ombretta. E abiterà con loro (Ap 21,3); la Gerusalemme nuova e la shekinah. In: BOSETTI, Elena; COLACRAI, Angelo (ed.). *Apokalysis; percorsi nell'Apocalisse di Giovanni*. Assisi: Cittadella, 2005.
- PITTS, Andrew W.; POLLINGER, Seth. The Spirit in the Second Temple Jewish monotheism and the origins of early christology. In: POTTER, Stanley E.; PITTS, Andrew W. (ed.). *Christian origins and Hellenistic judaism, II*. Leiden: Brill, 2013.
- POLASKI, Donald C. *Authorizing end; the Isaiah Apocalypse and intertextuality*. Leiden/Boston: Brill, 2001.
- POTESTÀ, Gian Lucca. *Il tempo dell'Apocalisse; vita di Gioacchino da Fiore*. Roma: Laterza, 2004.

- POWELL, Mark Allan. *What is narrative criticism?* Minneapolis: Fortress Press, 1990.
- PRICE, Jonathan J.; BERTHELOT, Katell. *The future of Rome; Roman, Greek, Jewish and Christian visions.* Cambridge: Cambridge University Press, 2020.
- PRIGENT, Pierre. *O Apocalipse de São João.* Loyola: São Paulo, 2020.
- PRINCE, Gerald. *A dictionary of narratology.* Nebraska: University of Nebraska Press, 2003.
- REALES, Liliana; CONFORTIN, José de Souza. *Introdução aos estudos da narrativa.* Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, 2008.
- REED, Jeffrey T. Discourse analysis. In: PORTER, Stanley E. (ed.). *Handbook to exegesis of the New Testament.* Boston/Leiden: Brill Academic Publishers, 2002.
- REIS, Carlos; LOPES, Ana Cristina M. *Dicionário de narratologia.* Coimbra: Almedina, 2000.
- RESSEGUIE, James, L. *Revelation unsealed; a narrative critical approach to John's Apocalypse.* Leiden/Boston: Brill, 1998.
- _____. *Narrative criticism of the New Testament; an introduction.* Grand Rapids: Baker Academic, 2005.
- _____. *The Revelation of John; a narrative commentary.* Grand Rapids: Baker Academic, 2009.
- _____. Narrative features of the Book of Revelation. In: KOESTER, Craig (ed.). *The Oxford handbook of the Book of Revelation.* New York: Oxford University Press, 2020, p. 37-52.
- REUTER, Yves. *A análise da narrativa.* Rio de Janeiro: Bertrand Brasil Ltda, 2002.
- REYNOLD, Benjamín E.; STUCKENBRUCK, Loren T. (ed.). *The Jewish apocalyptic tradition and the shaping of New Testament thought.* Minneapolis: Fortress Press, 2017.
- RHOADS, David. Narrative criticism: practices and prospects. In: RHOADS, David; SYREENE, Kari (ed.). *Characterization in the Gospels; reconceiving narrative criticism.* London/New York: T&T Clark International, 2004.
- RICHARD, Pablo. *Apocalipse; reconstrução da esperança.* Petrópolis: Vozes, 1999.
- RICOEUR, Paul. *Tempo e narrativa, I.* Campinas: Papirus Editora, 1994.
- ROBINSON, John, A. T. *Redating the New Testament.* Eugene, Oregon: Westminster Press, 2000.
- ROJAS GÁLVEZ, Ignácio. *Los símbolos del Apocalipsis.* Navarra-España: Verbo Divino, 2013.
- ROLOFF, Jürgen. *Apocalyptic; ancient and modern.* Philadelphia: Fortress, 1978.
- _____. *L'apocalittica giudaica.* Brescia: Paideia Editrice, 1991.
- _____. *Revelation; a continental commentary.* Minneapolis: Fortress Press, 1993.

- ROSSETTI, Marco. Il millenio (Ap 20,1–21,8), p. 279. In: DOGLIO, Claudio. *Apocalisse*. Padova: Editrice Messaggero di Sant'Antonio, 2012.
- ROWLAND, Christopher. *The open heaven; a study of apocalyptic in judaism and early christianity*. London: SPCK, 1982.
- RUSSEL, David Syme. *The method and message of Jewish apocalyptic*. Philadelphia: The Westminster Press, 1964.
- _____. *Apocalyptic; ancient and modern*. Philadelphia: Fortress, 1978.
- _____. *L'apocalittica giudaica*. Brescia: Paideia Editrice, 1990.
- _____. *Prophecy and the apocalyptic dream; protest and promise*. Peabody, MA: Hendrickson, 1991.
- RYKEN, Leland. Revelation. In: RYKEN, Leland; LONGMAN III, Tremper (ed.). *A complete literary guide to the Bible*. Grand Rapids: Zondervan, 1993.
- SACCHI, Paolo. *Storia del Secondo Tempio; Israele tra VI secolo a.C. e I secolo d.C.* Torino: Claudiana, 2019.
- SCHNELLE, Udo. *Teologia do Novo Testamento*. São Paulo: Paulus/Academia Cristã, 2017.
- SILVERMAN, Janson M.; WAERZEGGERS, Caroline (ed.). *Political memory in and after the Persian Empire*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2015.
- SKA, Jean-Louis. *I nostri padri ci hanno raccontato; introduzione all'analisi dei racconti dell'Antico Testamento*. Bologna: Centro Editoriale Dehoniano, 2012.
- SLATER, Thomas, B. *Christ and community; a social-historical study of Christology of Revelation*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999.
- SMALLEY, Stephen S. *The Revelation of John; a commentary on the Greek text of the Apocalypse*. London: Society for Promoting Christian Knowledge, 2005.
- SOMMER, Michael. Choices; the use of textual authorities in the Revelation of John. In: WIESER, Veronika; ELTSCHINGER, Vincent; HEISS, Johann (ed.). *Cultures of eschatology I; empires and scriptural authorities in Medieval Christian, Islamic and Buddhist Communities*. Berlin/Boston: De Gruyter/Oldenbourg, 2020.
- SONNETE, Jean-Pierre. *L'alleanza della lettura; questioni di poetica narrativa nella Bibbia ebraica*. Milano/Roma: Edizioni San Paolo/Gregorian Liturgical Press, 2011.
- _____. Elementi per una teoria narrativa dell'ispirazione nella Bibbia ebraica. In: DUBOVSKÝ, Peter; SONNET, Jean Pierre (ed.). *Ogni Scrittura è ispirata; nuove prospettive sull'ispirazione biblica*. Roma/Milano: Gregorian & Biblical Press/San Paolo, 2013.
- _____. *Generare è narrare*. Milano: Vita e Pensiero, 2015.

- STEFANOVIC, Ranko. *Revelation of Jesus Christ*. Berrien Springs, MI: Andrews University Press, 2002.
- STEFANOVIC, Zdravko. *Daniel, wisdom to the wise*; commentary on the Book of Daniel. Nampa/Idaho/Oshawa/Ontario: Pacific Press Publishing Association, 2007.
- STEPHENS, Mark B. *Annihilation or renewal?*; the meaning and function of New Creation in the Book of Revelation. Tübingen: Mohr Siebeck, 2011.
- STIBBE, Mark G. W. *John as storyteller*; narrative criticism and the Fourth Gospel. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- STONE, Michael. *Ancient judaism*; new visions e views. Grand Rapids/Cambridge: William Eerdmans Publishing Company, 2011.
- STUCKENBRUCK, Loren T. The Book of Revelation as a disclosure of wisdom. In: REYNOLDS, Benjamin E.; STUCKENBRUCK, Loren T. (ed.). *The Jewish apocalyptic tradition and the shaping of New Testament Thought*. Minneapolis: Fortress Press, 2017.
- _____. What is Second Temple judaism. In: GURTNER, Daniel; STUCKENBRUCK, Loren T. (ed.). *Encyclopedia of Second Temple judaism, I*. London/New York: T&T Clark, 2020.
- TAMAYO, Juan José. *Teologías del Sur*; el giro descolonizador. Madrid: Editorial Trotta, 2017.
- TAYLOR, Richard A.; HOWARD JR., David M. *Interpreting apocalyptic literature*; an exegetical handbook. Grand Rapids: Kregel Academic, 2016.
- TELLBE, Mikael. *Christ believers in Ephesus*; a textual analysis of early Christian identity formation in a local perspective. Tübingen: Mohr Siebeck, 2009.
- THOMAS, Robert L. *Revelation 1–7*; an exegetical commentary. Chicago: Moody Press, 1992.
- _____. *Revelation 8–12*; an exegetical commentary. Chicago: Moody Press, 1995.
- THOMPSON, Leonard. *The Book of Revelation*; Apocalypse and Empire. New York: Oxford University Press, 1990.
- TOLENTINO DE MENDONÇA, José. *A construção de Jesus*; uma leitura narrativa de Lc 7,36–50. Lisboa: Assírio & Alvim, 2004.
- _____. *A leitura infinita*; Bíblia e interpretação. Lisboa: Assírio & Alvim, 2008.
- TRIPALDI, Daniele. *Apocalisse di Giovanni*; introduzione, traduzione e commento. Roma: Carocci Editore S.P.A., 2012.

- VANDERKAM, James C. Judaism in the land of Israel. In: COLLINS, John J.; HARLOW, Daniel C. (ed.). *Early judaism; a comprehensive overview*. Cambridge: Grand Rapids/William B. Eerdmans Publishing Company, p. 70-94, 2012.
- VANNI, Ugo. *L'Apocalisse; ermeneutica, esegesi, teologia*. Bologna: Centro Editoriale Dehoniano, 2005.
- _____. *Apocalisse di Giovanni I; introduzione generale; commento*. Assisi: Cittadella Editrice, 2018.
- _____. *Apocalisse di Giovanni II; introduzione generale; commento*. Assisi: Cittadella Editrice, 2018.
- VILLAGRA CANTERO, César Nery. *Poder y anti-poder; contraposición dialéctica entre ἐξουσία salvífica y ἐξουσία del sistema terrenal en el Apocalipsis*. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 2011.
- WATSON, Duane F. *The intertexture of apocalyptic discourse in the New Testament*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2002.
- WIKENHAUSER, Alfred. *El Apocalipsis de San Juan*. Barcelona: Editorial Herder, 1969.
- WILLIAMSON, Peter S. *Revelation; catholic commentary on Sacred Scripture*. Grand Rapids, MI: Baker Publishing Group, 2015.
- WITHERINGTON III, Ben. *Revelation*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- WOOD, Shane J. *The alter-imperial paradigm*. Leiden/Boston: Brill Publishing, 2015.
- WRIGHT, Nicholas Thomas. *The New Testament and the People of God*. Minneapolis: Fortress Press, 1992.
- ZAPPELLA, Luciano. *Manuale di analisi narrativa biblica*. Torino: Claudiana, 2014.
- _____. La Bibbia tra marginalità e rilevanza culturale: spigolature. In: MATOSES, Xavier; BENZI, Guido; PUYKUNNE, Shaji Joseph (ed.). *L'animazione biblica dell'intera pastorale; fondamenti, approfondimenti e prospettive*. Roma: LAS, 2020.
- ZIMMERLI, Walther. *Ezekiel II*. Philadelphia: Fortress Press, 1983.

7. Artigos em revistas e periódicos

- ADRIANO FILHO, José. Caos y recreación del cosmos; una percepción del Apocalipsis de Juan. *RIBLA*, Quito, ECU, n. 34, p. 93-112, 1990.
- _____. A Nova Jerusalém; um estudo de Apocalipse 21,9–22,9. *EstudBib*, Petrópolis, Vozes, v. 107, n. 101, p. 81-92, 2009.

- ADRIANO FILHO, José; NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. O culto imperial e o Apocalipse de João. *EstudRel*, Universidade Metodista de São Paulo, v. 33, n. 1, p. 149-171, 2019.
- ALLEN, Garrick V. Scriptural allusions in the Book of Revelation and the contours of textual research 1900-2014; retrospect and prospects. *CBR*, University of St. Andrews, UK, v. 14, n. 3, p. 319-339, 2016.
- ALMEIDA, Fernando Afonso. A narrativa figurativa; suas instâncias discursivas e suas linguagens. *Interfaces*, Niterói, Universidade Federal Fluminense, v. 4, p. 9-21, 1997.
- ARAÚJO, Gilvan L. Arca da Aliança. *EstudTeol*, v. 51, n. 2, p. 234-248, 2011.
- _____. O messianismo de Qumran e o Quarto Evangelho. *EstudBib*, vol. 34, n. 136, p. 431-442, 2017.
- _____. Do santuário do deserto ao santuário do corpo de Jesus (Jo 2,13-22). *RevCam*, v. 24, n. 2, p. 125-140, 2019.
- BALAGUER, Vicente. Teología narrativa. *SCrTh*, Universidad de Navarra, n. 28, p. 689-712, 1996.
- BANDY, Alan S. The layers of the Apocalypse; an integrative approach to Revelation's macrostructure. *JSNT*, University of Wales, v. 31, n. 4, p. 469-499, 2009.
- BARRIOS TAO, Hernando. Racionalidades emergentes y texto bíblico; hacia unas nuevas en la interpretación. *TheolXave*, Bogotá, n. 163, v. 57, p. 371-398, 2007.
- _____. Texto, narrador y lector en Lc 10,25-37. *TheolXave*, Bogotá, n. 180, v. 65, p. 327-351, 2015.
- _____. Exégesis patrística y exégesis narrativa; un aporte a la relación exégesis-hermenéutica. *Franciscanum*, n. 164, v. 57, p. 171-210, 2015.
- BARRIOS TAO, Hernando; MAZO, Jorge Esteban. Lector e interpretación bíblica; límites y estrategias. *TheolXave*, n. 183, p. 11-34, 2017.
- BARTHES, Roland. An introduction to the structural analysis of narrative. *NLH*, Johns Hopkins University Press, n. 2. v. 6, p. 237-272, 1975.
- BEALE, Gregory K. John's use of the Old Testament in Revelation. *JSNT*, Supplement Series, Sheffield, Sheffield Academic Press, n. 166, p. 127-145, 1998.
- _____. Eden, the temple, and the church's mission in the New Creation. *JETS*, n. 1, v. 48, p. 5-31, 2005.
- BEDRIÑÁN, Claudio. Ser diferente em meio a uma cultura dominante; quem foram os nicolaítas, Balaão e Jezabel, segundo o Ap 2-3? *ATeo*, PUC-Rio, v. 11, n. 26, p. 235-258, 2007.

- BINGEMER, Maria Clara. Algumas tendências teológicas na América Latina. *Razão e Fé*, n. 2, v. 24, p. 54-77, 2022.
- BORING, M. Eugene. The voice of Jesus in the Apocalypse of John. *NovT*, New York, v. 34, n. 4, p. 334-359, 1992.
- CAMPBELL, Gordon. True and false proclamation in the Book of Revelation. *JBS*, v. 25, n. 2, p. 60-73, 2003.
- CANTARELA, Antonio Geraldo. Questões de hermenêutica bíblica à luz da estética da recepção. *PerspectTeo*, Belo Horizonte, n. 127, v. 45, p. 419-438, 2013.
- CARDONA RAMÍREZ, Hernán; MONTAÑO VÉLEZ, Carlos. La Sagrada Escritura en la vida de la Iglesia de América Latina y el Caribe; la impronta bíblica del Concilio Vaticano II. *Perseitas*, Pontificia Universidad Javeriana, v. 9, p. 265-29, 2021.
- CARNEIRO, José Vanderlei. Hermenêutica da narrativa de ficção. *Pens-RevFil*, n. 8, v. 4, p. 72-102, 2013.
- CARVALHO, José Carlos. A interpretação e os sentidos da Sagrada Escritura; o contributo de Paul Ricoeur. *Did*, v. 34, n. 1, p. 35-78, 2004.
- CASAS ANDRÉS, Roberto. La narración, espacio de la fe y la teología. *Iglesia Viva*, Valencia, n. 220, p. 41-54, 2004.
- CASAS RAMÍREZ, Juan Alberto. La narrativa como eje articulador de las especializaciones funcionales de la teología; bíblica, sistemática y de la acción. *CuesTeol*, n. 88, v. 37, p. 281-306, 2010.
- _____. Esto dice el Espíritu a las Iglesias de América Latina; una lectura teológica de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. *Vinculum*, n. 272, p. 27-51, 2018.
- COLLINS YARBRO, Adela. The political perspective of the Revelation of John. *JBL*, v. 96, n. 1, p. 241-256, 1977.
- CORREIA, João Aberto. A hospitalidade na construção da identidade cristã; uma leitura de Lc 24,13-35 em chave narrativa. *Did*, Faculdade de Teologia de Braga, n. 66, v. 1, 2016.
- COSTADOAT, Jorge. Vigencia de la teología latinoamericana de la liberación; a cinco décadas de su origen. *TheolXave*, v. 71, p. 1-26, 2021.
- COUTO MAIA, Tânia Maria. A Bíblia na América Latina após o Vaticano II. *Kairós*, n. 2, v. 2, p. 449-458, 2005.
- CRIMELLA, Matteo. Raccontare Dio; note su analisi narrativa e Bibbia. *Ap Th*, n. 1, p. 133-153, 2015.

- CUNHA, Carlos. Teologia decolonial e epistemologias do sul. *Interações*, n. 24, v. 13, p. 306-333, 2018.
- DE BONI, Luis Alberto. O estatuto jurídico das perseguições dos cristãos no Império Romano. *Transformação*, Marília, v. 37, p. 135-168, 2014.
- DEL AGUA PÉREZ, Agustín. El testimonio narrativo de la resurrección de Cristo. *EstudEcl*, n. 77, p. 241-273, 2002.
- DeSILVA, David A. The Revelation to John; a case study in apocalyptic propaganda and the maintenance of sectarian identity. *SA*, Emory University, v. 4, n. 55, p. 375-395, 1992.
- _____. The social setting of the Revelation to John; conflicts within, fears without. *WTJ*, Glenside, Westminster Theological Seminary, n. 54, p. 273-302, 1992.
- DiTOMMASO, Lorenzo. Apocalyptic historiography. *EC*, Tübingen, v. 10, n. 4, p. 435-460, 2019.
- DU RAND, Jan A. The New Jerusalem as pinnacle of salvation; text (Rev 21:1–22:5) and intertext. *Neot*, Johannesburg, South Africa, v. 38, n. 2, p. 275-302, 2004.
- ESTES, Douglas. The last chapter of Revelation? Narrative design at the end of the Apocalypse. *CTR*, South University, Columbia, n. 17, v. 1, p. 97-110, 2019.
- FERREIRA, Cláudia Andréa Prata. Bereshit; o início da narrativa hebraica bíblica. *Phoenix*, Rio de Janeiro, n. 1, p. 67-83, 2007.
- FERREIRA, Joel Antonio. Transformação social e a literatura bíblica. *Caminhos*, Goiânia, v. 11, n. 1, p. 4-21, 2013.
- GAITÁN BRICEÑO, Tarcisio H.; CASTRILLÓN, Catherine Jaillier. Apocalipsis; fe y resistencia. *Cuest Teo*, Medellín, Colombia, v. 41, n. 95, p. 97-131, 2014.
- GARCEZ LEME, María Cecilia. Apocalipsis; una pedagogía de resistencia y esperanza. *SIWÔ*, Costa Rica, v. 5, n. 4, p. 11-40, 2011.
- GARCÍA ROCA, Joaquín. Apocalíptica y crisis global. *Concilium*, n. 356, p. 87-101, 2014.
- GARCÍA SÁNCHEZ, Manel. La realeza aqueménida; ¿reyes o dioses? *ARYS*, Madrid, n. 12, p. 129-158, 2014.
- GERT, Johannes Cornelis. Jordan. Cosmology of the Apocalypse. *LuVer*, North-West University, South Africa, v. 2, n. 47, p. 1-8, 2013.
- GODOY, Daniel. Leitura bíblica latino-americana; uma aproximação metodológica. *Espaços*, n. 12, v. 1, p. 79-88, 2004.
- GODOY FERNÁNDEZ, Daniel. Apocalipse 2 e 3; comunidades proféticas de resistência e martirizadas. *RIBLA*, Petrópolis, Vozes, v. 1, n. 59, p. 106-118, 2008.

- GONÇALVES, Kleber D. The meaning of the city; an urban missional approach to the use of city imagery in Revelation. *JAMS*, v. 12, n. 1, p. 1-10, 2016.
- GRILLI, Massimo. Evento comunicativo e interpretazione di un testo biblico. *Greg*, n. 83, p. 655-678, 2002.
- GUTHRIE, Donald. The Lamb in the structure of the Book of Revelation. *VE*, n. 12, p. 64-71, 1981.
- HEIDE, Gale Z. What is new about the new heaven and the new earth? A theology of creation from Revelation 21 and 2 Peter 3. *JETS*, Chicago, v. 1, n. 40, p. 37-56, 1997.
- HERA, Marianus Pale. An audience-oriented approach to Revelation 21:5-8. *JNASHNSc*, Japan, n. 15, p. 99-114, 2018.
- HINTZE, Almut. Monotheism in Zoroastrian way. *JRAS*, Cambridge University Press, v. 24, n. 2, p. 225-249, 2014.
- JAIMES, Nhilo A.; IPARRAGUIRRE, Joel. Daniel y Apocalipsis; su importancia para el siglo XXI. *Recm*, Lima, Universidad Peruana Unión, v. 17, n. 1, p. 39-53, 2019.
- JANG, Young. Narrative function of the Apocalypse. *Scr*, n. 80, p. 186-196, 2002.
- _____. Narrative Plot of the Apocalypse. *Scr*, Stellenbosch University, n. 84, p. 381-390, 2003.
- JAUHIAINEN, Marko. Recapitulation and chronological progression in John's Apocalypse. *NTS*, Cambridge University Press, v. 40, n. 4, p. 543-559, 2003.
- JIMÉNEZ ROMERO, Juan Carlos. Pertinencia del análisis pragmalingüística en la teología bíblica latino-americana. *TheolXave*, Pontificia Universidad Javeriana, Colombia, v. 66, n. 182, p. 395-420, 2016.
- KOCH, Klaus. Revelations's visionary challenge to ordinary empire. *Faculty Publications*, Luther Seminary, v. 63, n. 10, p. 5-18, 2009.
- KOESTER, Craig R. On the verge of the Millennium; a history of the interpretation of Revelation. *WordWorld*, Minnesota, Luther Seminary St. Paul, v. 15, n. 2, p. 128-136, 1995.
- _____. Revelations's visionary challenge to ordinary empire. *LS*, v. 63, n. 10, p. 5-18, 2009.
- KOHN, Risa Levitt. Ezekiel at the turn of the century. *CBR*, n. 2, p. 9-31, 2003.
- KRÜGER, René. Teología bíblica contextual en América Latina. *ActP*, n. 31, p. 185-207, 2010.
- KUYKENDALL, Michael. The twelve visions of John; another attempt at structuring the Book of Revelation. *JETS*, Chicago, v. 60, n. 3, p. 533-555, 2017.
- LAMBRECHT, Jan. Final judgments and ultimate blessings; the climactic visions of Revelation 20,11-21,8. *Bib*, Gregorian Biblical Press, v. 81, n. 3, p. 362-385, 2000.

- LEITE, Edgard. Qual era o judaísmo de Paulo? *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 7, n. 13, p. 85-97, 2008.
- LEÓN AZCÁRATE, Juan Luis de. La Biblia y la evangelización del Nuevo Mundo durante el siglo XVI. *Veritas*, n. 32, p. 195-227, 2015.
- LOHFINK, Gerard. Narración como teología; sobre la infraestructura lingüística de los Evangelios. *CuestTeol*, Medellín, n. 74, v. 30, p. 299-312, 2003.
- MATHEWSON, David. New Exodus as a background for the sea was no more in Revelation 21:1c. *TJ*, Chicago, v. 24, n. 2, p. 243-258, 2003.
- MENDÉZ, Hugo. Did the Johannine community exist? *JSNT*, Sheffield, Sheffield Academic Press, v. 42, n. 3, p. 350-374, 2020.
- MESTERS, Carlos. O projeto palavra-vida; a leitura fiel da Bíblia de acordo com a Tradição e o Magistério da Igreja. *Convergência*, n. 24, v. 226, p. 451-467, 1989.
- MIRANDA, Valtair Afonso. Apocalipse de João e Clemente Romano como fontes para um discurso do contexto histórico-social das comunidades cristãs do final do primeiro século. *Oracula*, São Bernardo do Campo, v. 1, n. 1, p. 149-159, 2005.
- _____. Revisitando o contexto de produção do Apocalipse de João. *Reflexus*, Vitória, ES, v. 9, n. 14, p. 289-416, 2015.
- _____. A recepção do Apocalipse de João na Itália medieval a partir do Expositio in Apocalypsim. *RHC*, Rio de Janeiro, v. 12, n. 1, p. 21-54, 2018.
- NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. Éxtasis visionario y culto en el Apocalipsis de Juan. *RIBLA*, Quito, Ecuador, n. 34, p. 43-65, 1999.
- OCAÑA FLORES, Martín. “Haz de la Tierra un cielo”; lectura apocalíptica del tiempo latinoamericano. *TeolCult*, Perú, n. 4, v. 8, p. 61-70, 2007.
- OLADOSU, Opeyemet; ALU, Caleb O. The use of the Old Testament in the Book of Revelation. *AJBT*, South Africa, v. 17, n. 8, p. 1-12, 2016.
- PADILLA, Carlos R. Rumo a uma hermenêutica contextual. *EstudTeol*, São Leopoldo, EST, v. 24, n. 3, p. 225-249, 1984.
- PANOTTO, Nicolás. Teología como sensibilidad crítica sobre la (Hétero) praxis; desafíos hermenéuticos dentro de la Teología de la Liberación. *RIBLA*, Quito, Ecuador, n. 1, v. 77, p. 167-191, 2018.
- PAULIEN, Jon. The role of the Hebrew cultus, sanctuary, and temple in the plot and structure of the Book of Revelation. *SStu*, v. 33, n. 2, p. 245-264, 1995.
- PIXLEY, Jorge. As perseguições; o conflito de alguns cristãos com o império. *RIBLA*, Petrópolis, Vozes, v. 3, n. 7, p. 76-88, 1990.

- PRINCE, Gerald. On readers and listeners in narratives. *Neoph*, University of Pennsylvania, n. 2, v. 55, p. 117-122, 1971.
- PRÓSPERS RIBES, Josep. La presencia del narratario en el relato audiovisual. *Signa*, Universidade Politécnica de Valencia, n. 24, p. 463-478, 2015.
- PUIG, Armand. Definición y desafíos de una hermenéutica bíblica latino-americana. *TV*, Santiago, v. 59, n. 4, p. 563-572, 2018.
- REYNOLDS, Edwin. Ten keys for interpreting the Book of Revelation. *JATS*, Silang/Cavite, Philippines, v. 11, n. 2, p. 261-276, 2000.
- RIBEIRO, Antonio Lopes. Os quatro cavaleiros do Apocalipse; a desconstrução de um mito. *Caminhos*, Goiânia, v. 9, n. 2, p. 327-345, 2011.
- RICOEUR, Paul. The hermeneutical function of distancing. *PhilT*, Charlottesville, Virginia, v. 7, n. 2, p. 129-141, 1973.
- RUIZ-ORTIZ, Francisco Javier. Battle is over, raise we the cry of victory; study of Revelation 19,11-21. *Isid*, n. 29, v. 2, p. 37-60, 2020.
- SANCHES, Sidney de Moraes. Narrativa e discursividade; um teste de leitura em Hebreus 1,3b. *RevTeolPrat*, Belo Horizonte, n. 5, v. 3, p. 7-13, 2005.
- SHIN, Eui Cheol. The conqueror motif in chapters 12–13; a heavenly and an earthly perspective in the Book of Revelation. *VECC*, v. 28, n. 1, p. 207-23, 2007.
- SICILIANI BARRAZA, José María. Narratividad, cristología y comunicación de la fe. *ActPed*, Bogotá, Universidad de La Salle, v. 1, n. 54, p. 107-121, 2009.
- SIGGELKOW, Ry O. Ernst Käsemann and the specter of apocalyptic. *TheoT*, University of St. Thomas, Minnesota, v. 75, n. 1, p. 37-50, 2018.
- SILVA, Valmor da. Resistência e esperança. *TPres*, Rio de Janeiro v. 17, n. 282, p. 37-38, 1995.
- STEFANOVIC, Ranko. Finding meaning in the literary patterns of Revelation. *JATS*, Collegedale, Tennessee, v. 13, n. 1, p. 27-42, 2002.
- STEINMANN, Andrew E. The tripartite structure of the sixth seal, the sixth trumpet, and the sixth bowl of John's Apocalypse (Rev 6:12-7:17; 9:13-11:14; 16:12-16). *JETS*, Chicago, Evangelical Theological Society, v. 35, n. 1, p. 69-79, 1992.
- TAO, Hernando Barrios. *Texto, narrador y lector en Lc 10,25-37*. Bogotá, TheolXave, n. 180, v. 65, p. 327-351, 2015.
- TERRA Kenner. O Apocalipse de João e a interpretação cosmológica do mundo romano. *PistPra*, Curitiba, Pontifícia Universidade Católica, v. 9, n. 3, p. 760-784, 2017.

- _____. Memórias de caos e cosmos nos cristianismos das origens; uma análise narrativa do Apocalipse de João. *EstudRel*, Universidade Metodista de São Paulo, v. 31, n. 3, p. 377-393, 2017.
- THOMAS, Robert L. The structure of the Apocalypse; recapitulation or progression? *TMS*, Sun Valley, California, v. 4, n. 1, p. 45-66, 1993.
- TOLENTINO MENDONÇA, José. A construção de Jesus; uma leitura narrativa de Lc 7,36-50. *Did*, University of Nebraska, Lincoln-NE, USA, v. 36, n. 1, p. 85-93, 2006.
- VALDEZ, Ana. A literatura apocalíptica enquanto gênero literário (300 a.C. – 200 d.C.). *RPCR*, Lisboa, Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias, n. 1, p. 55-66, 2002.
- VAN RENSBURG, Hanre Janse. All the Apocalypse a stage; the ritual function of apocalyptic literature. *HTS*, University of Pretoria, Pretoria, South Africa, n. 4, v. 75, p. 2-8, 2019.
- WENDLAND, Ernest R. The hermeneutical significance of literary structure in Revelation. *Neot*, Zambia, v. 48, n. 2, p. 447-476, 2014.
- XAVIER DOS SANTOS, Suely. Hermenêutica bíblica; prolongamentos de sentidos a partir da modernidade. *Caminhando*, v. 26, p. 1-10, 2021.