

CAPÍTULO II

2. Ap 22,1-5: o texto, sua delimitação, estrutura e aspectos semânticos

2.1 O texto: tradução e notas

E mostrou-me um rio de água da viva, brilhante como cristal,	1a	Καὶ ἔδειξέν μοι ποταμὸν ὕδατος ζωῆς λαμπρὸν ὡς κρύσταλλον,
que saía do trono de Deus e do Cordeiro.	1b	ἐκπορευόμενον ἐκ τοῦ θρόνου τοῦ θεοῦ καὶ τοῦ ἀρνίου.
No meio da praça, dela mesma, de um lado e do outro do rio, havia árvore da vida	2a	ἐν μέσῳ τῆς πλατείας αὐτῆς καὶ του ποταμοῦ ἐντεῦθεν καὶ ἐκεῖθεν ξύλον ζωῆς
que produz doze frutos a cada mês,	2b	ποιοῦν καρποὺς δώδεκα, κατὰ μῆνα ἕκαστον
que dá o seu fruto	2c	ἀποδιδοῦν τὸν καρπὸν αὐτοῦ,
e as folhas da árvore servem como cura para as nações.	2d	καὶ τὰ φύλλα τοῦ ξύλου εἰς θεραπείαν τῶν ἐθνῶν.
Não haverá mais nenhuma maldição.	3a	καὶ πᾶν κατάθεμα οὐκ ἔστι ἔτι.
O trono de Deus e do Cordeiro estará nela.	3b	καὶ ὁ θρόνος τοῦ θεοῦ καὶ τοῦ ἀρνίου ἐν αὐτῇ ἔστι,
Os seus servos o adorarão,	3c	καὶ οἱ δούλοι αὐτοῦ λατρεύσουσιν αὐτῷ
verão a sua face	4a	καὶ ὄψονται τὸ πρόσωπον αὐτοῦ,
e o seu nome estará sobre as suas frentes.	4b	καὶ τὸ ὄνομα αὐτοῦ ἐπὶ τῶν μετώπων αὐτῶν.

Não haverá mais noite.	5a	καὶ νύξ οὐκ ἔσται ἔτι
Não têm necessidade da luz da lâmpada nem da luz do sol,	5b	καὶ οὐκ ἔχουσιν χρείαν φωτὸς λύχνου καὶ φωτὸς ἡλίου,
porque o Senhor Deus resplandecerá sobre eles,	5c	ὅτι κύριος ὁ θεὸς φωτίσει ἐπ' αὐτούς,
e reinarão pelos séculos dos séculos.	5d	καὶ βασιλεύσουσιν εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων.

Optamos por tratar apenas das questões mais relevantes para a crítica textual e a tradução do texto.

v.1

v. 1a) Καὶ ἔδειξέν μοι ποταμὸν ὕδατος ζωῆς λαμπρὸν ὡς κρύσταλλον,

E mostrou-me um rio de água da viva, brilhante como cristal,

O aparato crítico de Nestle-Aland indica a inserção do termo Καθαρόν “puro” no $\mathcal{M}^A$ em alguns poucos minúsculos precedendo termo ὕδατος²²⁵. Outros manuscritos, tais como $\aleph$ e A (lacuna em C) omitem o termo Καθαρόν²²⁶. Provavelmente, temos aqui um recurso de ênfase, cuja manutenção não nos parece necessária tendo em vista o adjetivo λαμπρός e o comparativo ὡς κρύσταλλον, que desempenham a função de especificar o estado de diafania da água do rio.

O adjetivo λαμπρός indica a transparência do rio. Este encontrar-se-ia livre de qualquer coisa que impeça de vê-lo com total nitidez²²⁷. A opção por uma tradução com sentido de transparência se justifica pelo comparativo ὡς κρύσταλλον, que atribui limpidez ao rio de água viva. A palavra κρύσταλλος só ocorre em Ap 4,6; 21,11 e

²²⁵ Cf. NESTLE-ALAND, *Novum Testamentum Graece*, aparato crítico para Ap 22,1-5.

²²⁶ Esta omissão, segundo Aune, pode ser encontrada também em Oecumenius²⁰⁵³ 025 046 Byzantine eth. Cf. AUNE, D. E.; *Revelation 17-22*, Word Biblical Commentary vol 52c, Nashville, Thomas Nelson Publishers, 1998, 1139.

²²⁷ Cf. DANKER, F. W.; *A Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature*. Chicago e London, The University of Chicago Press, 2000³, 585.

22,1. Apesar de apresentar também o significado de “gelo”²²⁸, não nos parece correto aplicar este sentido a κρύσταλλος, tendo em vista o substantivo ποταμός, que remete a água abundante e corrente.

v. 1b) ἐκπορευόμενον ἐκ τοῦ θρόνου τοῦ θεοῦ καὶ τοῦ ἀρνίου.

que saía do trono de Deus e do Cordeiro.

O termo στόματος, literalmente “boca”²²⁹, substitui a expressão τοῦ θρόνου em alguns minúsculos²³⁰. A imagem de um rio, claro como o cristal, que procede da boca de Deus e do Cordeiro não nos parece coerente com a dinâmica interna do próprio livro do Apocalipse. A aplicação de uma origem metafórica do rio só encontra similaridade com a imagem da serpente que expela de sua boca água como um rio (cf. Ap 12,15) e com a terra que, abrindo sua boca, bebe a água lançada pela serpente, socorrendo assim a mulher (cf. Ap 12,16). A proximidade entre as duas imagens portaria um nivelamento desnecessário. Esta substituição nos parece dispensável.

A presença da preposição ἐκ seguida do genitivo τοῦ possui, como significado fundamental, o local de proveniência. Assim, a água deriva do trono de Deus e do Cordeiro.

O artigo definido τοῦ antes de θρόνου foi omitido por PT²³¹TP. Consideramos que a sua manutenção torna mais precisa a noção da origem da água²³².

²²⁸ Cf. LIDDELL - SCOTT, *An Intermediate Greek-English Lexicon*. Oxford, Oxford University Press, 1889⁷, 452.

Os antigos percebiam o cristal como uma água congelada. Ver: <http://bible1.crosswalk.com/onlineStudyBible/Bible>.

²²⁹ O substantivo στόματος em Mt 15,11; 17,27, pode significar tanto a boca do homem como a do animal. Em Ap 2,16; 12,16 o termo στόματος assume sentido figurado. É instrumento do falar em Mt 12,34 e seu modo em 2Jo 12. Cf. RUSCONI, C., *Vocabulário del Greco del Nuovo Testamento*. Bologna, EDB, 1997², 317.

²³⁰ Precisamente 1611^s 2329 Byz 16⁶¹ e pc sy^{hmg}. Cf. ALLO, E.-B., *L'Apocalypse*, 325; NESTLE-ALAND, *Novum Testamentum Graece*, aparato crítico para Ap 22,1.

²³¹ Cf. AUNE, D. E., *Revelation 17-22*, 1139.

²³² Cf. LASOR, W. S., *Gramática Sintática do Grego do Novo Testamento*. São Paulo, Vida Nova, 1998², 82. Tradução *Handbook of New Testament Greek*. Eerdmans Publishing, 1973.

v. 2

v. 2a) ἐν μέσῳ τῆς πλατείας αὐτῆς καὶ τοῦ ποταμοῦ ἐντεῦθεν καὶ ἐκεῖθεν ζύλον ζωῆς

No meio da praça, dela mesma, de um lado e do outro do rio, havia árvore da vida

A interpretação de ἐν μέσῳ como “no meio” parece coerente com outros textos do livro (cf. Ap 1,13; 2,1; 4,6; 5,6; 6,6). Tratando-se de um dativo locativo, sua função seria aquela de indicar a disposição geográfica de uma cena e não aquela distributiva (cf. 1Cor 6,5) ou temporal (cf. Mt 25,6; At 20,13)²³³.

O vocábulo πλατεία, cujo significado é uma praça ou caminho largo da cidade²³⁴, com o sentido de esplanada²³⁵, é mencionada no livro do Apocalipse em 11,8 e 22,2, sendo que a associação de praça + árvore da vida só se encontra em Ap 22,2. Embora seja viável a tradução de πλατεία por rua, optamos, neste trabalho, por “praça”, por considerar que a descrição da Cidade Santa comporta medições generosas, superando aquelas que, ordinariamente, seriam atribuídas a uma rua ou a um caminho.

A leitura da expressão ἐντεῦθεν καὶ ἐκεῖθεν é bem testemunhada em A, 046 e em outros manuscritos; contudo, alguns minúsculos substituem a leitura de καὶ ἐκεῖθεν por καὶ ἐντεῦθεν. Esta mudança não altera a leitura, posto que os dois advérbios de lugar exprimem a mesma coisa: “aqui e ali”. A substituição não causa um prejuízo para a interpretação porque o ponto de referência é o rio²³⁶.

A expressão ἐντεῦθεν καὶ ἐκεῖθεν formada pelo advérbio locativo dinâmico ἐντεῦθεν, “dali, de lá, daqui”, e pelo advérbio ἐκεῖθεν, dão a idéia de ambivalência das

²³³ Cf. DANKER, F. W., *A Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature*, 634.

²³⁴ Cf. THAYER, J. H., *Thayer's Greek-English Lexicon of the New Testament*. Peabody, Massachusetts, Hendrickson, Publishers, 1999, 515; DANKER, F. W., *A Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature*, 823.

²³⁵ Cf. BAILLY, A., *Dictionnaire Grec-Français*, Paris, Hachette, 1935¹¹, 1566.

²³⁶ Cf. DANKER, F. W., *A Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature*, 301; 339.

laterais da margem ao longo do rio²³⁷. Por esta razão, impõe-se a tradução do singular ξύλον em sentido coletivo, dada a presença dos advérbios que remetem à noção da existência de árvores em ambas as margens do rio²³⁸. O uso do singular ξύλον em sentido coletivo é bem atestado na Escritura²³⁹.

v. 2b) ποιοῦν καρποὺς δώδεκα, κατὰ μῆνα ἕκαστον
que produz doze frutos a cada mês,

O aparato crítico tem ποιῶν (masculino) embora ξύλον seja neutro. O texto original, ao que tudo indica, é ποιοῦν, pois segue imediatamente o substantivo neutro ξύλον²⁴⁰. O próprio texto emprega, em seguida, o particípio neutro ἀποδιδούν. Parece-nos que a variante pode ser o resultado de uma fusão de ου com ω em alguns particípios²⁴¹.

Há uma substituição do substantivo neutro ἕκαστον para ἕκαστω no minúsculo 046, provavelmente um erro de cópia²⁴².

v. 2c) ἀποδιδούν τὸν καρπὸν αὐτοῦ,
que dá o seu fruto

A variante oferecida por 8, ἀποδιδούς, particípio presente masculino singular masculino cria uma incoerência com o substantivo neutro ξύλον, tornando a leitura de ἀποδιδούν mais correta em função do gênero²⁴³. Como encontramos em A,

²³⁷ Cf. BAILLY, A., *Dictionnaire Grec-Français*, 1343; DANKER, F. W., *A Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature*, 685.

²³⁸ A compreensão ξύλον como um singular coletivo é defendida por diversos estudiosos: Cf. MOUNCE, R., *The Book of Revelation*, 377; AUNE, D. E., *Revelation 17-22*, 1139; OSBORNE, G. R., *Revelation*, 771; CAIRD, G. B., *The Revelation of Saint John*, 280.

²³⁹ Cf. Gn 1,11-12; Lv 26,20; 1Cr 16,32; 2Cr 7,13; Eclo 2,5; Jr 17,2; Sl 46,4.

²⁴⁰ Cf. THAYER, J. H. *Greek-English Lexicon of the New Testament*. Massachusetts, Hendrickson Publishers, 1999, 432.

²⁴¹ Cf. MUSSIES, G., *The Morphology of Koine Greek as Used in the Apocalypse of John: A Study in Bilingualism*. NovTSup, 27, Leiden, E. J. Brill, 1971, 282; SMALLEY, S. S., *The Revelation to John*, 530; THOMAS, R. L., *Revelation 8-22*, 491; AUNE, D. E., *Revelation 17-22*, 1139.

²⁴² Cf. NESTLE-ALAND, *Novum Testamentum Graece*, 678.

²⁴³ Cf. MUSSIES, G., *The Morphology of Koine Greek as Used in the Apocalypse of John*, 280-284; SMALLEY, S. S., *The Revelation to John*, 530; THOMAS, R. L., *Revelation 8-22*, 491.

onde a forma verbal ἀποδοῦν, qualifica o substantivo neutro ξύλον²⁴⁴, esta é, provavelmente, a leitura mais próxima do original.

v. 2d) καὶ τὰ φύλλα τοῦ ξύλου εἰς θεραπείαν τῶν ἐθνῶν.

e as folhas da árvore servem como cura para as nações.

Grande parte dos testemunhos possui o genitivo singular τοῦ ξύλου. Em **8**, esta leitura encontra-se no plural τῶ ξυλῶν. Em um outros lugares encontramos a variante ξύλα. Esta correção explicita gramaticalmente que ξύλον ζῶης era concebido como um coletivo plural²⁴⁵.

O termo θεραπεία está relacionado a um recurso medicamentoso ou à cura²⁴⁶.

v.3

v. 3a) καὶ πᾶν κατάθεμα οὐκ ἔσται ἔτι.

Não haverá mais nenhuma maldição.

O substantivo neutro singular κατάθεμα é um *hapáx legomenon* tanto na LXX quanto no Novo Testamento²⁴⁷. O substantivo κατάθεμα (maldição ou coisa amaldiçoada) corresponde a ἀνάθεμα e ambos traduzem legitimamente o termo hebraico מְרִיבָה, que acarretava a total destruição dos despojos de guerra, incluindo as cidades e seus habitantes, tendo em vista o perigo de idolatria (cf. Ex 23,31; Lv 27,28s; Dt 7,26; Js 7,22-26).

²⁴⁴ A mesma forma verbal pode ser encontrada em outros manuscritos. Cf. NESTLE-ALAND, *Novum Testamentum Graece*, aparato crítico para Ap 22,2.

²⁴⁵ Precisamente Byz³⁸⁵ no arm¹ e em Cassiodorus. Cf. SMALLEY, S. S., *The Revelation to John*, 531; AUNE, D. E., *Revelation 17-22*, 1139.

²⁴⁶ Cf. LIDDELL-SCOTT, *An Intermediate Greek-English Lexicon*, 362; BAILLY, A., *Dictionnaire Grec-Français*, 927; DANKER, F. W., *A Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature*, 453.

²⁴⁷ Cf. AUNE, D. E., *Revelation 17-22*, 1179-1180; BAILLY, A., *Dictionnaire Grec-Français*, 1033; DANKER, F. W., *A Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature*, 517; OSBORNE, G. R. *Revelation*, 772-773; SMALLEY, S. S., *The Revelation to John*, 564.

A leitura de κατάθεμα por κατάμαθε, provavelmente por um erro de metátese, o que, neste caso, inviabiliza a compreensão do termo. A opção pela leitura do sinônimo κατανάθεμα não interfere no sentido do texto²⁴⁸.

A construção καὶ πᾶν κατάθεμα οὐκ ἔστι ἔτι, encontrada em Ap 22,3a, reitera a leitura de κατάθεμα como sinônimo de ἀνάθεμα e aproxima este texto de Zc 14,11, onde temos a locução καὶ οὐκ ἔστι ἀνάθεμα ἔτι.

A partícula adverbial ἔτι é testemunhada em alguns manuscritos gregos, enquanto outros testemunham a favor de ἐκεῖ²⁴⁹. O advérbio ἔτι seria o termo mais adequado, uma vez que situa temporalmente a ocasião em que esta maldição se extinguirá: um tempo no futuro, enquanto o advérbio ἐκεῖ estabelece mais a noção espacial.

v. 3b) καὶ ὁ θρόνος τοῦ θεοῦ καὶ τοῦ ἀρνίου ἐν αὐτῇ ἔστι,

O trono de Deus e do Cordeiro estará nela.

O Códice Sinaítico omite o artigo em ὁ θρόνος. A presença deste artigo, no entanto, dá ao termo uma distinção, é o trono de Deus e do Cordeiro; não há nenhum que lhe seja similar, adequando-se melhor ao contexto²⁵⁰. Caso semelhante já foi analisado no v.1b²⁵¹.

v. 3c) καὶ οἱ δοῦλοι αὐτοῦ λατρεύσουσιν αὐτῷ

Os seus servos o adorarão,

²⁴⁸ Cf. NESTLE-ALAND, *Novum Testamentum Graece*, aparato crítico para Ap 22,2.

²⁴⁹ Cf. NESTLE-ALAND, *Novum Testamentum Graece*, aparato crítico para Ap 22,3; THAYER, J. H. *Greek-English Lexicon of the New Testament*, 194.

²⁵⁰ A expressão ὁ θρόνος τοῦ θεοῦ καὶ τοῦ ἀρνίου é considerada por Aune como não original. Segundo o autor, καὶ τοῦ ἀρνίου seria uma glosa posterior, o mesmo teria ocorrido no v.1b. No entanto, não há nenhum testemunho textual que corrobore sua afirmação. Cf. AUNE, D. E., *Revelation 17-22*, 1140.

²⁵¹ Cf. LASOR, W. S., *Gramática Sintática do Grego do Novo Testamento*, 82.

O tempo verbal de λατρεύω varia em alguns manuscritos que, em algum lugar do futuro, trazem λατρεύουσιν²⁵². A alteração do futuro para o presente pode indicar uma tentativa de adaptar o verbo aos tempos encontrados nos versículos anteriores. No entanto, a manutenção da fórmula verbal no futuro proporciona uma harmonia com a conjugação do verbo antecedente, ἔσται (cf. Ap 22,3ab) e, por isso, parece adequar-se melhor ao contexto.

Derivado de λατρόν, salário, remuneração, o verbo λατρεύω²⁵³ designa basicamente o trabalho por salário ou o estado de servidão. Em um segundo momento, assimila o sentido ritual de “adoração”. Na LXX encontra-se λατρεύω, freqüentemente, com o segundo sentido do grego: é um serviço prestado no tabernáculo e no Templo.

No Novo Testamento, as ocorrências de λατρεύω apresentam-se sempre em sentido religioso, que inclui a adoração aos deuses estrangeiros (cf. Rm 1,25; At 7,42). Considerando, portanto, o legado da LXX, parece ser correta a tradução de λατρεύω por “adorar”.

v. 4

v. 4a) καὶ ὄψονται τὸ πρόσωπον αὐτοῦ,
verão a sua face

Não foram detectados problemas textuais relevantes.

v. 4b) καὶ τὸ ὄνομα αὐτοῦ ἐπὶ τῶν μετώπων αὐτῶνα
e o seu nome estará sobre as suas fronteiras.

Não foram detectados problemas textuais relevantes.

²⁵² Cf. NESTLE-ALAND, *Novum Testamentum Graece*, aparato crítico para Ap 22,3; BRIGHTON, L. A., *Revelation*, 623.

²⁵³ Cf. THAYER, J. H. *Greek-English Lexicon of the New Testament*, 372.

v. 5

v. 5a) καὶ νύξ οὐκ ἔσται ἔτι

Não haverá mais noite.

Como no v. 3, há uma substituição de ἔτι por ἐκεῖ em alguns manuscritos. A maioria dos testemunhos, todavia, inclina-se para ἔτι²⁵⁴. O advérbio ἔτι situa a ação no futuro, proporcionando uma harmonia com os verbos encontrados a partir de Ap 22,3. Em contrapartida, ἐκεῖ direciona-se para o local onde a luz da lâmpada e do sol não será mais necessária. Sendo assim, a leitura de ἔτι parece ser mais coerente com o contexto de Ap 22,1-5.

v. 5b) καὶ οὐκ ἔχουσιν χρεῖαν φωτὸς λύχνου καὶ φωτὸς ἡλίου,

Não têm necessidade da luz da lâmpada nem da luz do sol,

A expressão οὐκ ἔχουσιν χρεῖαν possui variantes. Em alguns manuscritos, encontramos ἔξουσιν, com mudança do presente do indicativo para o futuro. A Vulgata, A e alguns minúsculos seguem a leitura no futuro²⁵⁵. A manutenção do verbo no presente parece ser mais correta, embora o futuro não causasse desarmonia ao texto. De fato, por sua característica de continuidade, Deus brilha sempre sobre os seus na Cidade eterna.

O Códice do Vaticano omite ἡλίου, talvez por uma corrupção. Sua manutenção oferece uma melhor compreensão do paralelo proposto.

Vários manuscritos lêem o nominativo φῶς em vez do genitivo φωτὸς nas duas ocorrências, dentre eles o Alexandrino²⁵⁶. A manutenção do genitivo singular facilita a compreensão do paralelismo sintático aqui presente, além de proporcionar uma precisão sobre que espécie de luz será desnecessária na Cidade Santa (a luz da lâmpada e a luz do sol) e aquela que será mantida, a presença de Deus.

²⁵⁴ ἔτι é atestado em 8 entre outros. Encontra-se substituído por ἐκεῖ em alguns Unciais, no minúsculo 2329, no $\mathcal{M}^A$ sy^{ph}. Cf. NESTLE-ALAND, *Novum Testamentum Graece*, aparato crítico para Ap 22,5; SMALLEY, S. S., *The Revelation to John*, 531; AUNE, D. E., *Revelation 17-22*, 1140.

²⁵⁵ Cf. NESTLE-ALAND, *Novum Testamentum Graece*, aparato crítico para Ap 22,5.

²⁵⁶ No texto latino alguns manuscritos seguem o genitivo grego enquanto outros o nominativo. Cf. O'CALLAGHAN, J., *Introducción Crítica Textual Nuevo Testamento*. Instrumentos para el estudio de la Biblia III. Estella, Verbo Divino, 1999, aparato crítico para Ap 22,5.

v. 5c) ὅτι κύριος ὁ θεὸς φωτίσει ἐπ’ αὐτούς,
 porque o Senhor Deus resplandecerá sobre eles

Alguns manuscritos trazem o artigo ὁ antes de κύριος. Neste caso, sugere-se que “o Senhor” é o verdadeiro Deus, em distinção dos outros deuses. O uso do artigo definido após o termo κύριος segue a tradução usual da LXX para a construção hebraica יהוה (ה) אלהים.

A preposição ἐπί é omitida em muitos manuscritos. Todavia, os mais antigos o incluem, mostrando ser a leitura correta²⁵⁷. A presença da preposição indica que o verbo φωτίζω tem valor transitivo indireto, o que permite a presença da preposição e reforça a idéia de ser Deus a fonte da luz.

Uma tradução de φωτίζω como “resplandecer”²⁵⁸ proporciona uma melhor compreensão da origem da luz. Deus mesmo lançará a luz sobre seus servos, resplandecerá sobre eles. Preferiu-se “resplandecer” a “brilhar” para não aproximar esta imagem daquela encontrada em Ap 22,1, onde a água do rio de água da vida brilha, à semelhança de um cristal. O verbo φωτίζω fornece a noção de que Deus, fonte da luz, concede a luz aos servos. Ele projeta “sobre”, ἐπί, os servos sua luz e estes a acolhem.

v. 5d καὶ βασιλεύσουσιν εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων.
 e reinarão pelos séculos dos séculos.

Não foram detectados problemas textuais relevantes.

²⁵⁷ Cf. NESTLE-ALAND, *Novum Testamentum Graece*, aparato crítico para Ap 22,5. THAYER, J. H. *Greek-English Lexicon of the New Testament*, 231-236.

²⁵⁸ Cf. BAILLY, A., *Dictionnaire Grec-Français*, 2113; LIDDELL-SCOTT, *An Intermediate Greek-English Lexicon*, 878; DANKER, F. W., *A Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature*, 1074.

2. 2. Delimitação da unidade

Uma análise mais ampla do contexto imediatamente antecedente ao último capítulo do Apocalipse poderá detectar que os c. 20-21 encontram-se marcados por uma série da expressão καὶ εἶδον (cf. Ap 20,1.4.11.12; 21,1.2.22)²⁵⁹. Esta imprime uma cadência ascendente que encontrará seu ápice na visão da Jerusalém celeste em Ap 21,1-8.

Nesta imagem, a Jerusalém celeste é descrita como uma noiva adornada para o seu esposo. A cena é apresentada com riquezas de detalhes e vista como recriação da obra de Deus, que se faz presente no meio da humanidade redimida. Por isso, não haverá sofrimento nem morte na cidade santa (cf. Ap 21,3-6). Na seqüência, Ap 21,10-21, tem-se a exposição da arquitetura da Jerusalém celeste, brilhante, resplandecente de glória (cf. Ap 21,10-11), com medidas (cf. Ap 21,15-17) e materiais específicos (cf. Ap 21,18-21). Nela, todavia, não há um templo material. Em contrapartida, o texto aponta para a presença de um Templo espiritual (cf. Ap 21,22-23). Mais adiante, apresenta as nações que para ela convergem com seus tesouros e a ausência de tudo aquilo que é impuro nesta Nova Jerusalém (cf. Ap 21, 24-27).

A predominância do vocabulário arquitetônico em Ap 21,9-21a possibilita uma primeira subdivisão neste conjunto. De fato, apesar de Ap 21,21b possuir um vocabulário semelhante àquele que o precede em Ap 21,21a, alguns pesquisadores preferem considerar que Ap 21,9-21a discorre sobre a visão de conjunto da cidade, enquanto Ap 21,21b descreve o interior da mesma²⁶⁰.

²⁵⁹ Sobre o uso da expressão καὶ εἶδον ver: CHARLES, R. H., *A Critical and Exegetical Commentary on the Revelation of St. John*, CIX; ALLO, E. B., *L' Apocalypse*, CLXVI; DELEBECQUE, E., “‘Je vis’ dans l' Apocalypse”, *RevThom* 88 (1988) 460-466; AYUCH, D., “La instauración del Trono en siete septenarios. La macronarrativa y su estructura en el Apocalipsis de Juan”, *Biblica* 85 (2004) 255-296.

²⁶⁰ A questão de impor uma subdivisão em Ap 21,21b por meio de um elemento tão frágil não pareceu muito sustentável a Giblin. Cf. GIBLIN, C. H., *Apocalisse*. Bologna, EDB, 1993, 14. Para outros, contudo, a temática de uma visão interna e outra externa justificaria a ruptura da seção. Cf. LOHSE, E., *L' Apocalisse di Giovanni*. Paidéia, Brescia, 1985, 189-191; FAVA, F., “La Jerusalém nouvelle. Une symphonie architecturale”, *Christus* 42 (1995) 173-179, 175. Este último entende ser mais coerente uma ruptura no v.21b porque, a partir desta, iniciaria uma descrição a respeito do interior da cidade que se estenderia de Ap 21, 22-22,5.

Um outro elemento que corroboraria a fixação de uma divisão neste momento do texto seria a presença do verbo ὁράω em Ap 21,22. Conjugado na primeira pessoa do singular, ele colocaria o visionário como agente da ação de ver, em contraposição à perícopes anterior, onde o anjo era o mediador da visão.

A mudança de estilo nos v. 24-27 poderia sugerir a presença de uma nova ruptura, percebida em função de um afastamento do emprego do verbo no presente ou no aoristo para uma utilização acentuada do tempo futuro.

Em Ap 22,1 insere-se uma nova ruptura, quer pelo tema, quer pela mudança na conjugação do verbo. A fórmula no futuro é encerrada para dar lugar ao indicativo aoristo ativo e à figura do anjo como o mediador da visão retorna. Associado a estes dados, também o verbo δείκνυμι parece indicar o início de uma nova seção que se detém sobre a função das novas imagens propostas²⁶¹.

Rissi, seguindo Lohmeyer, entende Ap 22,1 como uma visão independente da seção Ap 21,9-27, não apenas pela expressão καὶ ἔδειξέν μοι, como também pela evolução dos novos elementos da visão²⁶². Podemos dizer que a ruptura em Ap 22,1 se impõe devido a uma paulatina progressão em relação a Ap 21,9-27²⁶³. Esta progressão é intencional, o autor do Apocalipse conduz o seu leitor/ouvinte para este momento do livro, que se apresenta como o clímax da visão da Nova Jerusalém²⁶⁴.

²⁶¹ O mesmo verbo pode ser encontrado em Ap 21,10 onde sinaliza o início de uma nova seção.

²⁶² Cf. RISSI, M., *The Future of the World: An Exegetical Study of Rev 19.11-22.5*. London, Press, 1972, 80; LOHMEYER, E., *Die Offenbarung des Johannes*. Tübingen, J.C.B. Mohr, 1953, 175.

²⁶³ Fekkes, argumenta que se poderia, através da temática, encontrar uma unidade em Ap 21,22-22,5. Para tanto, recorre ao emprego do texto de Is 60,19 presente no substrato de Ap 21,23 como também em Ap 22,5a. Cf. FEKKES, J., *Isaiah and Prophetic Traditions in the Book of Revelation*, 98-99. Na mesma linha podemos encontrar Sweet e David Mathewdson. Cf. SWEET, J. P. M., *Revelation*. London, SCM Press, 1979, 307-309; MATHEWSDON, D., *A New Heaven and a New Earth*, 186-187. Consideramos que os argumentos propostos por estes autores não se apresentam de modo convincente, visto que outros textos veterotestamentários se fazem presentes e não são propostos como elemento de ligação entre os versículos.

²⁶⁴ Cf. BEASLEY-MURRAY, G. R., *The Book of Revelation*. London, Marshall, Morgan & Scatt, 1974, 329-330. A semelhante conclusão chegaram: Beckwith, Buchanan, Pohl e Pezzoli-Olgati. Cf. BECKWITH, I. T., *The Apocalypse of John: Studies in Introduction with a Critical and Exegetical Commentary*. Michigan, Baker Book House, 1967, 764; BUCHANAN, G. W., *The Book of Revelation: Its Introduction and Prophecy*. Lewiston, Mellen Biblical Press, 1993, 610; POHL, A., *Die Offenbarung des Johannes erklärt*. Wuppertal, Brockhaus, 1974, 331; PEZZOLI-OLGIATI, D., *Täuschung und Klarheit: Zur Wechselwirkung zwischen Vision und Geschichte in der Johannesoffenbarung*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1997, 178.

Contrasta com as opiniões acima aquela de Mathewdson. Este observa que o vocábulo ζωής usado para descrever a árvore une, claramente esta característica com as referências anteriores do autor do Apocalipse à vida eterna. Além disso, prossegue Mathewdson, embora a presença da árvore da cura na

Importa agora ao autor do Apocalipse o que se encontra ao centro da cidade: o rio da vida, a árvore da vida e o trono como a fonte da vida da cidade adorante.

Os vv. 1-2 desenvolvem coerentemente o tema da vida, quando descreve a finalidade dos dois elementos: o rio e a árvore. O rio de água da vida (cf. Ap 22,1a), por ter origem no trono de Deus e do Cordeiro (cf. Ap 22,1b), supera sua função ordinária, para ser portador da vida que vem de Deus. O segundo elemento do tema da vida, a árvore da vida, localizada às margens do rio de água da vida, produz frutos, não sazonais, mas constantemente, sem interrupções, e cujas folhas são para a cura das nações (cf. Ap 22,2d). A cura, operada pelas folhas das árvores, concede o restabelecimento da plenitude da vida.

Assim, em vista da carência de elementos formais que estabeleçam as interligações com o texto antecedente, parece correto dizer que a seção iniciada em Ap 22,1a distingue-se nitidamente do contexto anterior.

A seguir, os vv. 3b-5 apresentam as características da ausência de maldições, a presença do trono de Deus e do Cordeiro, a ausência da noite e a nova relação dos fiéis com Deus e com o Cordeiro. Estas dão o tônus da vida na Nova Jerusalém.

A fórmula introdutória do v.3a καὶ πᾶν κατάθεμα οὐκ ἔσται dá continuidade e estabelece um elo com o pensamento de θεραπείαν τῶν ἐθνῶν (curar as nações), expresso no v. 2. Deus removerá a maldição imposta às “nações” (v. 2c). A presença estável de Deus e do Cordeiro elimina a maldição e instaura a imagem do paraíso. Portanto, o v.3a dá seqüência aos vv. 1-2, através do tema da vida implícito na ausência de maldições na Cidade Santa.

nova criação pareça problemática, esta característica “física”, como a do fruto correspondente, tenta provavelmente simbolizar a provisão eterna da vida escatológica para as nações, sem sugerir que terão em qualquer momento que sofrer pelos males da antiga criação. A cura das nações deve provavelmente ser entendida mais especificamente em relação às condições anteriores das nações, retratadas nos c. 18; 19,15; 20,7-10.

O tema do paraíso que se caracteriza em Ap 22,1-2, teria, na visão deste autor, semelhanças com várias imagens que o precederam. O que sugeriria uniões fortes com as seções anteriores. Especialmente significativa seria a união com Ap 21,1-8. O rio da vida escatológico teria sido antecipado em Ap 21,6. Mas o tema do paraíso estaria também implícito na nova criação de Ap 21,1-5a. Mathewdson firma a sua tese nas prefigurações do Antigo Testamento que permeiam esta seção (cf. Is 65,17-20). A ausência de sofrimento, aflição e morte que prevalecerão na nova criação (cf. Ap 21,4) é a condição expressa do paraíso. Desta forma, Ap 21,1-8 e 22,1-5 formariam um tipo de inclusão em volta da visão da Nova Jerusalém que situaria toda a visão dentro de uma estrutura de nova criação paradisíaca. Cf. MATHEWSON, D., *A New Heaven and a New Earth*, 186-187.

A declaração da presença do trono de Deus e do Cordeiro na Cidade Santa, no v.3b, desencadeia uma série de ações: adoração dos servos, a visão da face de Deus e do Cordeiro, o portar o Nome e, por fim, compartilhar da ação de governo. No v. 3c, encontra-se a primeira referência aos habitantes da cidade: os servos. O termo *δοῦλοι* indica que estes são os destinatários da vida renovada dos vv. 1-2, bem como das bênçãos escatológicas propostas nos v. 3c.4ab.

As duas bênçãos encontradas no v. 4 são destinadas aos servos elencados no v. 3c: eles verão a sua face e o seu nome estará sobre suas fronteiras. Tais bênçãos sugerem uma intimidade na relação que terão com Deus e o Cordeiro. Esta relação estará ancorada na glória de Deus presente na cidade-templo e manifestada pela metáfora do trono (v. 1-3).

O v. 5 descreve outra característica física da cidade-templo: os que nela habitarão desconhecerão a noite e não terão necessidade da luz artificial ou natural, porque, junto à glória de Deus, a escuridão será impossível. O v. 5d liga-se ao v. 3c pelo sujeito do verbo *βασιλεύσουσιν*: estes são, naturalmente, os servos de Deus.

As palavras iniciais do v.6, *Καὶ εἶπέν μοι*, sugerem que um novo tema será abordado doravante. De fato, o v. 6 introduz uma ruptura tanto pela temática, deixando de tratar da vida no interior da Cidade Santa, como também pelo abandono da forma descritiva, para assumir a forma de um discurso que visa o modo de proceder dos servos de Deus. Muda também o modo de agir do anjo que não mostra mais ao visionário uma cena, mas lhe fala em tom exortativo²⁶⁵. Sendo assim, consideramos que o texto iniciado em Ap 22,1 conclui-se em 22,5²⁶⁶.

²⁶⁵ Há quase uma unanimidade entre os autores em indicar Ap 22,6 como início de uma nova seção. Neste epílogo a tônica moral é freqüentemente aceita. Cf. OSBORNE, G. R. *Revelation*, 777-800; MOUNCE, R. H., *The Book of Revelation*, 402-410; KISTEMAKER, S. J., *Revelation*, 583-595; THOMAS, R. L., *Revelation 8-22*, 493-524; STEFANOVIC, R., *Revelation of Jesus Christ*, 603-614; BRIGHTON, L. A., *Revelation*, 637-658; COLLINS, T., *Apocalypse 22:6-21 as the Focal Point of Moral Teaching and Exhortation in the Apocalypse*. Roma, PUG, 1986. Outros lhe conferem um teor mais litúrgico. Cf. KAVANAGH, M. A., *Apocalypse 22,6-21. As Concluding Liturgical Dialogue*. Roma, PUG, 1984.

²⁶⁶ Predomina um consenso entre os pesquisadores quanto a delimitação de Ap 22,1-5. Cf. MOUNCE, R. H., *The Book of Revelation*, 379-401; THOMAS, R. L., *Revelation 8-22*, 455-492; SMALLEY, S. S., *The Revelation to John*, 561-565; OSBORNE, G. R. *Revelation*, 768-776; BRIGHTON, L. A., *Revelation*, 622-630; KISTEMAKER, S. J., *Revelation*, 579-583; PASQUALINI, A. R., “L’architettura della Gerusalemme celeste: la struttura letteraria di Ap 21,9-21a”, *BSW* 1 (1998) 43-59; YUBERO, D., “La ‘Nueva Jerusalén’ Del Ap 21,1ss”, *Cultura Bíblica* 115 (1953) 359-362.

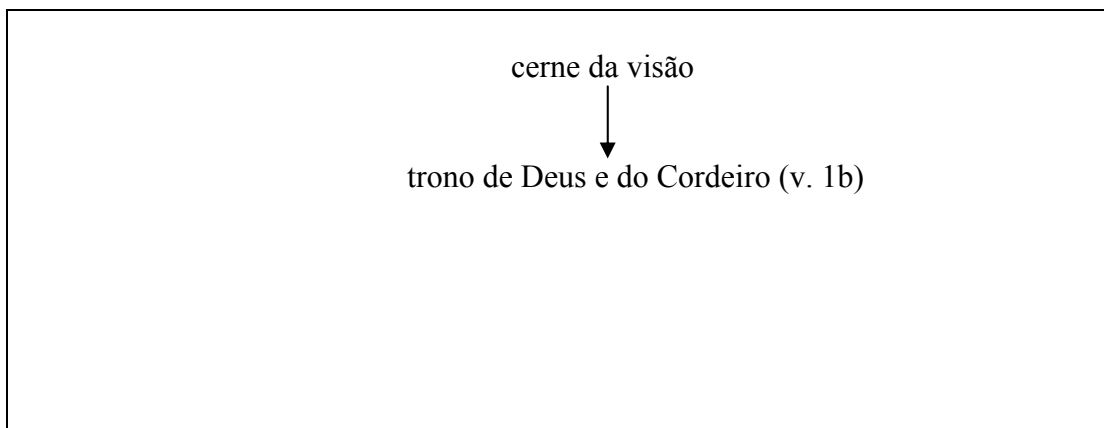
2.3 A estrutura do texto

O estudo sobre a delimitação do texto indicou o início de nossa perícopa de estudo em Ap 22,1 e seu encerramento em Ap 22,5. Apesar de sua brevidade, esta encontrar-se-ia articulada em duas seções: v.1-3a e v.3b-5. A primeira seção desenvolveria a temática da vida que brota do trono de Deus e do Cordeiro, enquanto a segunda seção discorreria a respeito dos efeitos da presença do trono de Deus e do Cordeiro para seus servos: a contemplação da face de Deus, o Nome divino gravado em suas fronteiras, a inexistência da noite e a ineficácia das fontes de luz.

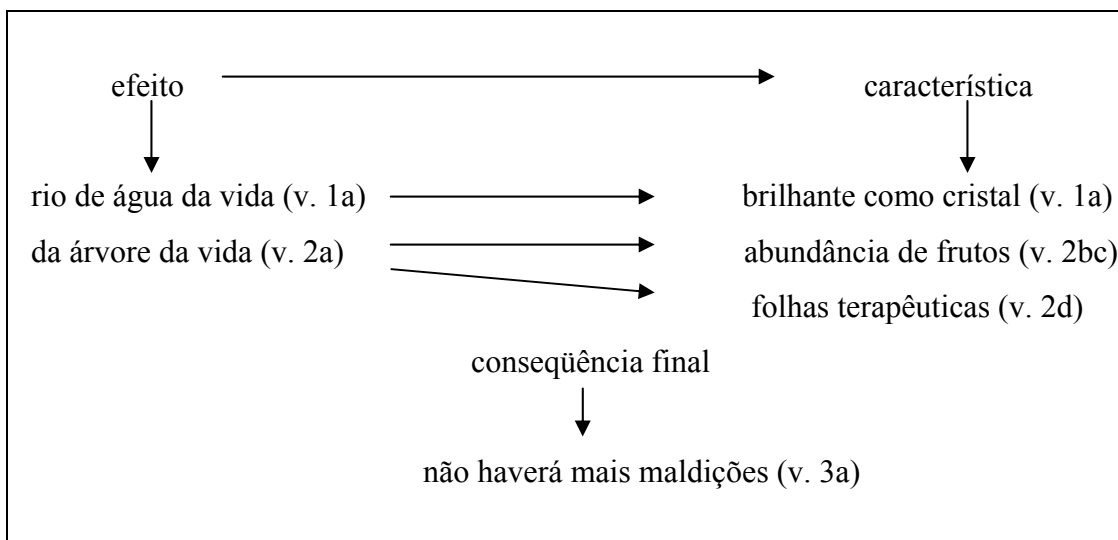
2.3.1 As seções

2.3.1.1 A primeira seção, v. 1-3a

Em esquema, a organização dos v. 1-3a:



Poucos autores discordam da delimitação em Ap 22,1-5, optando por um dilatamento da unidade oscilando entre Ap 21,9-22,5; 21,22-22,5; 21,24-22,5; 21,10b-22,5. Respectivamente, ALLO, E. -B., *L'Apocalypse*, 324-327; JOHNSON, D. E., *Triumph of The Lamb. A Commentary on Revelation*. Phillipsburg, New Jersey, P&R, 2001, 308-324; STEFANOVIC, R., *Revelation of Jesus Christ*. Michigan, Andrews University Press, 2002, 581-602; AUNE, D. E., *Revelation 17-22*, 1133-1181. Embora em uma delimitação mais ampla Aune tenha feito a opção por Ap 21,10b-22,5, ao estabelecer uma estrutura restrita opta por uma delimitação que limita-se a Ap 22,1-5. Cf. AUNE, D. E., *Revelation 17-22*, 1133-1181. AUNE, D. E., *Revelation 17-22*, 1133-1181



A primeira seção apresenta a temática da vida que procede do trono de Deus e do Cordeiro. No v. 1a, o Anjo apresenta ao autor do Apocalipse por meio de três elementos, a visão interna da Cidade Santa. O primeiro elemento é o rio de água da vida, que tem sua origem determinada no v. 1b: o trono de Deus e do Cordeiro. Este constitui o segundo elemento da visão proposta ao hagiógrafo. O terceiro elemento é a árvore da vida, que, por sua extraordinária produção, ilustra a abundância de vida.

Os v. 1-3a são marcados pela locução καὶ ἔδειξέν μοι. A presença do aoristo ativo torna-se elemento indicativo da interligação desta seção, posto que, descreve de modo contínuo, aquilo que está sendo o objeto da visão do autor sagrado.

O primeiro objeto do verbo δείκνυμι é o rio de água da vida brilhante como cristal, conforme indica o acusativo de especificação que lhe sucede. Este rio é descrito por meio de dois genitivos. O primeiro indica o objeto da ação enquanto o segundo assume função de adjetivo que distancia do ordinário a matéria do rio; ele porta, em si, a vida. A descrição do rio tem continuidade com o adjetivo λαμπρόν, que confere ao rio uma diafania ímpar, ressaltada pela oração comparativa ὡς κρύσταλλον, reforçando o fato de suas características estarem dependentes do local de sua origem. Este local será precisado pelo verbo ἐκπορεύομαι (v. 1b).

Deste modo, o verbo ἐκπορεύομαι servirá como elemento causativo; a origem do rio de água da vida é o trono de Deus e do Cordeiro (v. 1b). Concomitantemente, interliga o v. 1a ao 1b. O trono converte-se, neste momento, em

instrumento para indicar a verdadeira fonte de vida, que está naqueles que o ocupam: Deus e o Cordeiro. Por consequência, a vida que brota do trono só pode ser plena. Os atributos do rio (v. 1a) convertem-se em recurso para comunicar a vida a toda a Cidade Santa.

A sentença, iniciada no v. 1, estende-se até o v. 2a, considerando que o objeto de ἔδειξέν comporta, além do rio e do trono, um terceiro elemento: a árvore da vida. Corrobora a existência de um vínculo entre os v. 1-2a, a conjunção καί, que introduz duas demonstrações sucessivas: “o rio da vida” e a “árvore da vida”. Neste caso, a conjunção assumiria uma função vinculante²⁶⁷. Confirma esta unidade entre o v. 1ab e o v. 2a o genitivo singular ζῶης, que, como em 1a, atribui uma qualificação à árvore que se encontra às margens do rio da vida. Assim, a temática de uma vida plena possui continuidade nestes dois versículos.

A locução ἐν μέσῳ abre o v. 2a e o integra ao verbo ἐκπορεύομαι de 1b, indicando, assim, que é atribuída ao trono de Deus e do Cordeiro a origem da vida produzida pela árvore que margeia o rio²⁶⁸.

Do mesmo modo que foram atribuídas ao rio características extraordinárias, a árvore da vida também as receberá. Sua descrição constitutiva inicia-se pelo verbo ποιοῦν do v. 2b, cujo sujeito é a árvore da vida do v. 2a. A periodicidade da produção desta árvore chama a atenção, pois supera o ciclo produtivo ordinário de qualquer

²⁶⁷ Esta posição não possui um consenso entre os autores. Há um grande debate entre os estudiosos a respeito da função sintática destes versículos. Para alguns haveria uma unidade entre os versículos tanto pela temática da vida, como também pela sintaxe. Cf. SMALLEY, S. S., *The Revelation to John*, 561-565; OSBORNE, G. R., *Revelation*, 768-776; AUNE, D. E., *Revelation 17-22*, 1175-1181.

Outros, como Mounce, assumem a posição de que ἐν μέσῳ τῆς πλατείας marca o início de uma nova sentença. Neste caso refere-se respectivamente à localização da árvore da vida e a conjunção καί não possuiria função vinculante. Cf. MOUNCE, R. H., *The Book of Revelation*, 379-401.

Seguiremos a linha onde o καί de Ap 22,1 e Ap 22,2b deva ser compreendido mais como elemento de interligação, como introduzindo duas demonstrações sucessivas do que elemento divisor da seção, porque a posição do καί seguiria o hábito do autor sagrado de introduzir um novo e distinto objeto com esta partícula καί. No entanto, a posição do καί não constitui uma questão fundamental.

²⁶⁸ Moffatt considera que a expressão ἐν μέσῳ τῆς πλατείας αὐτῆς está ligada ao v.1 e desempenha a função de concluir a sentença iniciada no versículo anterior. Cf. MOFFATT, J., *Revelation*. Grand Rapids, Eerdmans, 1980, 404. Seguem esta linha de pensamento Aune, Brighton, Smalley e Mounce. Cf. AUNE, D. E., *Revelation 17-22*, 1139; BRIGHTON, L. A., *Revelation*, 622; SMALLEY, S. S., *The Revelation to John*, 530; MOUNCE, R. H., *The Book of Revelation*, 399. Swete, por sua vez, considera que ἐν μέσῳ τῆς πλατείας origina uma nova sentença. Cf. SWETE, J. P. M., *Apocalypse*, 297.

espécie de planta, retomando, assim, também por meio desta imagem de abundância, a temática da vida proposta no v. 1a.

Forma semelhante ocorre em 2d, onde a locução εἰς θεραπείαν indica as folhas da árvore da vida do v. 2a como a causa da cura das nações do v. 2d. O destinatário da cura, especificado pelo genitivo plural ἔθνος, confere uma universalidade aos destinatários desta cura. Trata-se de uma vida onde as mazelas não mais serão causa de infortúnio e a vida será, portanto, plena. Muitas nações serão objeto da cura, que, tendo em vista o cenário antecedente, possui como origem o trono de Deus e do Cordeiro.

Esta dinâmica da vida plena culmina com a afirmação da inexistência do mal na Cidade Santa. Iniciada por uma conjunção conclusiva, a oração emprega o advérbio de negação juntamente com o verbo εἰμί para indicar a total impossibilidade de o mal coabitar com a criatura na Jerusalém celeste, e muito menos diante do trono de Deus e do Cordeiro.

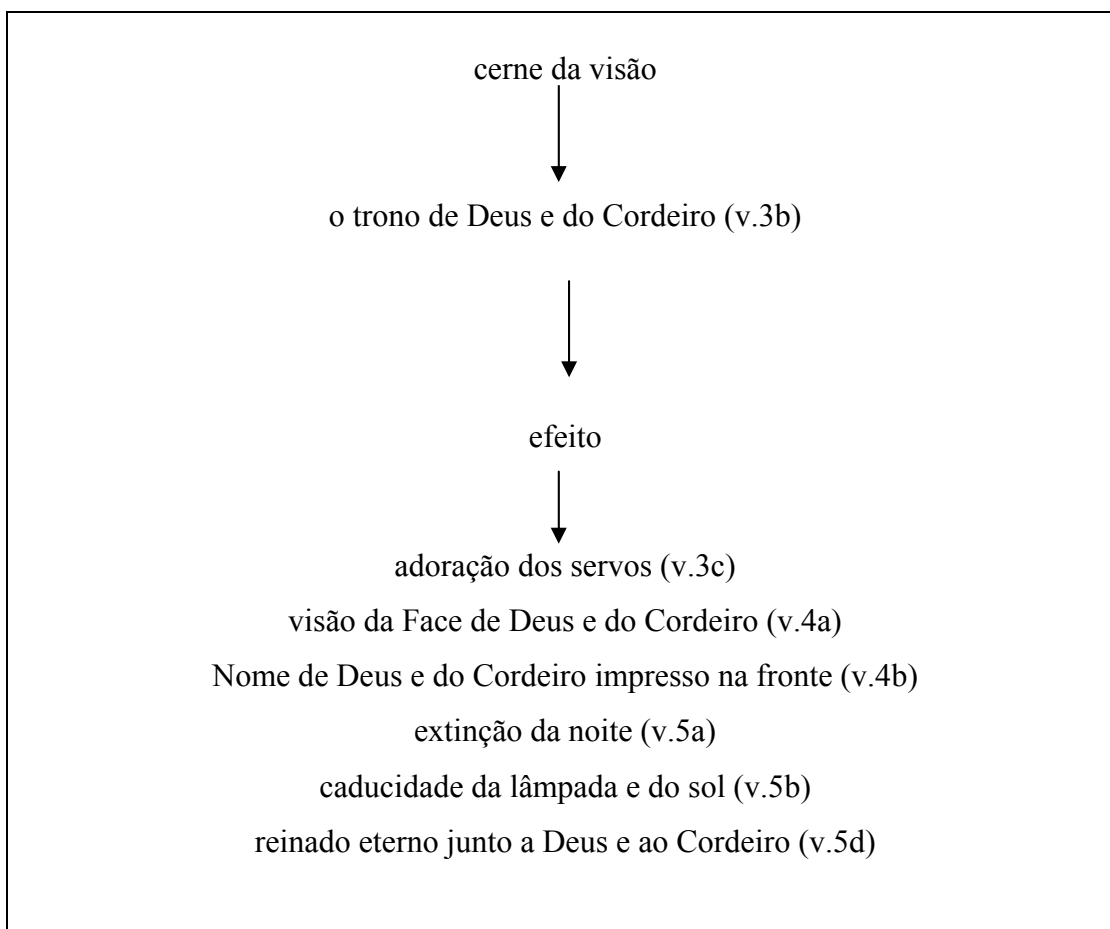
Apesar da alteração do tempo verbal, de aoristo indicativo (v. 1ab) e particípio presente (v. 2b) para o futuro do indicativo em 3a, entendemos que tal mudança não chega a constituir uma ruptura entre os v. 3a e v. 1-2. Antes, a inserção do novo estilo facultaria ao autor descrever aquilo que será a vida na Jerusalém Celeste²⁶⁹.

A continuidade entre os vv. 1-2 e 3a pode ser observada também pela temática proposta no v. 3a. A declaração negativa καὶ πᾶν κατάθεμα οὐκ ἔστι ἐτι dá continuidade ao tema da vida dos vv.1-2 e estaria vinculada à cura das nações do v. 2c. A ausência de maldições estaria relacionada à vida proporcionada pelo rio de água da vida e pela árvore da vida²⁷⁰. O termo κατάθεμα indica a coisa ou a pessoa sobre quem repousa a maldição. O advérbio de negação que sucede a expressão κατάθεμα aporta a supressão do mal. A extensão temporal da ausência da maldição é manifesta pela conjugação no verbo εἰμί no futuro e enfatizada pelo advérbio ἐτι: ela já não existirá mais para todo o sempre.

²⁶⁹ Cf. SMALLEY, S. S., *The Revelation to John*, 561-565; OSBORNE, G. R., *Revelation*, 768-776; AUNE, D. E., *Revelation 17-22*, 1175-1181; MOUNCE, R. H., *The Book of Revelation*, 379-401.

²⁷⁰ Cf. MATHEWSON, D., *A New Heaven and a New Earth*, 202.

2.3.1.2 A segunda seção, v. 3b-5



O v. 3b inicia uma nova seção e embora, possuindo condições semânticas semelhantes àquela do v.1a, o termo “trono”, neste versículo, relaciona-se não mais à questão da vida, mas à soberania absoluta de Deus e à adoração que os que estão no trono recebem dos residentes da Cidade Santa. Dessa forma, a conjunção *καί* marca o início da nova seção situando o trono na Cidade Santa, conforme indica a locução pronominal *ἐν αὐτῇ*.

Em seguida uma nova conjunção introduz um novo personagem: os servos, cuja única função é a adoração. A apódose *λατρεύουσιν αὐτῷ* encontra-se imediatamente ligada ao sujeito de 3b: Deus e o Cordeiro, confirmando a relação entre estas duas linhas do v. 3. A presença da majestade divina, expressa pela imagem

do trono, revela a real relação do homem com seu Deus: é servo. O modo e o tempo em que os servos exercerão sua função está explicitado pelo verbo λατρεύω, que, conjugado no futuro, sinaliza para a durabilidade da ação de adorar.

A presença da conjunção aditiva καί no início de v.4a dá seqüência à descrição das características dos servos na Cidade Santa: ver a face, portar Seu Nome e reinar com Ele.

Um outro elemento de entrelaçamento entre os versículos pode ser encontrado em 4a, onde a forma verbal ὁψονται, tem como sujeito os servos de 3c. Apresenta-se como continuidade deste. Concomitantemente, esta forma verbal, liga 4a ao v. 3b, pois a face contemplada pelos servos é a de Deus e do Cordeiro, como indica o pronome αὐτοῦ. O mesmo pronome liga 4b a 3b, porque o Nome impresso na frente dos servos é o Nome de Deus e do Cordeiro. O singular τὸ ὄνομα, por outra parte, acentua a unidade entre os dois personagens que estão sobre o trono.

O segundo pronome de 4b, αὐτῶν, contudo, une-se diretamente ao sujeito de 3c: os servos, conforme sugere a forma de possessivo plural. Tendo suas frentes marcadas, os servos passam a exprimir uma realidade de pertença: eles são propriedade de Deus. Esta marca acentua a imagem de soberania que o trono de Deus e do Cordeiro adquire nesta segunda seção.

A estrutura οὐκ ἔσται ἔτι de 5a é iniciada, como em 3a, por uma conjunção, mas suas funções são diversas. Em 3a sua função é conclusiva, enquanto aqui em 5a, aditiva. Quanto ao escopo, é idêntico em ambas as estruturas gramaticais. Em 3a, há a ausência de maldições; em 5a indica a impossibilidade da existência da noite, das trevas²⁷¹. Apesar das duas construções possuírem a mesma sintaxe, seria mais correto manter o v. 5a com o v. 5b, e, portanto, na mesma seção, uma vez que neste será descrito o elemento do qual não se terá necessidade na Cidade Santa: a luz da lâmpada e do sol.

Uma nova conjunção aditiva no v. 5b corrobora a relação entre 5a e 5b, pois especifica o impacto da ausência da noite para os servos: isenção da necessidade da luz da lua ou da luz do sol. Os termos νύξ e φωτός não estão em relação de oposição;

²⁷¹ O termo noite no universo semântico joaneu possui forte teor teológico. Este tema será tratado posteriormente na semântica.

antes, há uma suplantação da noite pelo resplendor da presença de Deus em meio aos servos. Noite e luz pertencem a uma realidade decrépita.

Além destes elementos expostos, o v. 5b está vinculado a 3c em função do sujeito do verbo ἔχω ser os servos, como se depreende da pessoa em que o verbo foi conjugado. A conjunção subordinativa ὅτι introduz uma frase causal que explicita a obsolescência da luz da lâmpada e da luz do sol do v. 5b ao fato de Deus brilhar sobre os servos no v. 5c. A forma verbal φωτίζει tem como sujeito Deus, o Senhor: ele é o portador e doador do resplendor que atingirá os servos. Esta dinâmica é bem acentuada pela locução ἐπ' αὐτούς, ao indicar que a luz que ilumina os servos e vem sobre eles tem um Outro como fonte e princípio. Os servos são receptores do esplendor de Deus.

Por fim, o verbo βασιλεύουσιν mostra que o sujeito verbal continua sendo os servos adoradores mencionados no v. 3c. Estes recebem, ainda, uma nova função: reinar pelos séculos dos séculos, isto é, por toda a eternidade.

Tendo em vista os elementos propostos, consideramos que o texto apresenta-se em duas seções intimamente relacionadas entre si. A primeira, v. 1-3a, fortemente marcada pelo tema da vida restaurada a partir do trono de Deus e do Cordeiro. Já a segunda seção é constituída pelos v. 3b-5, onde temos a presença desta vida, que não é outra senão a presença do trono de Deus e do Cordeiro na Cidade Santa e as conseqüências desta para os servos que habitam a Jerusalém Celeste.

2.4 Ap 22,1-5: aspectos semânticos

O estudo sobre o texto de Ap 22,1-5 indicou a presença de duas seções intimamente relacionadas. A primeira, Ap 22,1-3a, apresenta como elemento de integração o tema da vida. O rio de água da vida constitui o primeiro elemento da visão da Cidade Santa, seguido pela descrição da árvore da vida com suas folhas terapêuticas que curam as nações e culmina com a solene declaração de 3a onde a maldição tem o seu fim decretado.

2.4.1 Ap 22,1-3a ²⁷²

a) Um rio de água da vida

Ap 22,1ab descreve o rio de água da vida que brotava do trono de Deus e do Cordeiro. Na obra do Apocalipse, a expressão “rio de água viva” é empregada dentro de uma estrutura simbólica²⁷³. No Apocalipse, o termo “rio”, quando usado

²⁷² A datação do livro do Apocalipse tem como indicador externo o culto ao imperador, que constituiu o aspecto mais original da política religiosa de Augusto, que, seguindo as tendências dos últimos tempos da República, mesclou as tradições nacionais com o culto helenístico. Sob seu governo foram levadas a termo as intenções de conferir ao soberano uma áurea e um valor sagrados. O instinto político deste imperador o fez compreender que o cultivo da religião teria muito a ver com a solidez do Império. Por esta razão podemos falar de uma política religiosa de Augusto.

As interferências externas não parecem impor uma grande ameaça ao culto e à política religiosa do Império. Assim é que a difusão da filosofia helenística, dos diferentes cultos e crenças orientais acarretaram na nobreza romana uma prática dos ritos da religião romana de modo formal. Por conseguinte, nada impedia que pertencessem a diversas associações religiosas e cumprissem ao mesmo tempo os ritos da religião tradicional. A grande novidade deste período é que, ao lado dos deuses que protegiam o lar, as divindades domésticas e familiares, honrava-se também Augusto como protetor de cada casa e de cada lugar.

A religião do Estado assumiu um status mais elaborado a partir de Domiciano (81-96 d.C.). Sob este Imperador, muito provavelmente foi redigido o Apocalipse. O prazo dilatado para a datação busca fundamentar-se em Irineu e em Eusébio, os quais, além de confirmar a data e a apostolicidade do escrito, dão notícias sobre a prisão e exílio de João na ilha de Patmos, no decurso do 14º ano de Domiciano, ou, seja, nos anos de 94/95. De igual opinião pode-se apresentar Primásio, bispo de Adrumeto na África. São Jerônimo, Clemente de Alexandria e Orígenes falam do exílio em Patmos.

Os argumentos em contrário são pautados também em escritos antigos. Os Atos de João (IIº séc.) apresentam o exílio e a estadia em Éfeso sob o governo de Nero. O fragmento de Muratori (IIº séc.) poderia ser inserido também neste ponto de vista, pois, para este fragmento, João precede Paulo. Tertuliano (IIIº séc.) também data a composição do Apocalipse sob Nero. O único que difere é Santo Epifânio (Vº séc.), que aceita a composição do Apocalipse sob o governo de Cláudio (54), antes mesmo de Paulo ter iniciado a evangelização de Éfeso. Há, porém, a possibilidade deste ter-se equivocado com o nome de Nero: Nero Claudius Caesar²⁷².

Sobre a questão do Culto ao Imperador ver: GONZÁLEZ RUIZ, J. M., *Apocalipsis* de Juan, Madri, Cristiandad, 1987; KRAYBILL, J. N., *Imperial Cult and Commerce in John's Apocalypse*, JSNT-Suppl.Series 132, Sheffield, Sheffield Press, 1996.

Sobre o tema da datação sob o governo de Domiciano há, hoje, quase uma unanimidade entre os autores elencamos alguns: BRÜTSCH, C., *La clarté de l'Apocalypse*. Labor et Fides, Genève, 1966; BOXALL, I., *Revelation: Vision and Insight*. London, SPCK, 2002; KNIGHT, J., *Revelation*. Sheffield, Sheffield Academic Press, 1999; THOMPSON, L. L., *The Book of Revelation: Apocalypse and Empire*. New York e Oxford, Oxford University Press, 1990; PARKER, F. O. Jr., “Our Lord and God' in Rev 4,11: Evidence for the Late Date of Revelation?”, *Biblica* 82 (2001), 207-231; ROJAS-FLORES, G., “The Book of Revelation and the First Years of Nero's Reign”, *Biblica* 85 (2004) 375-392; SLATER, T. B., “Dating the Apocalypse to John”, *Biblica* 84 (2003): 252-258; WARDEN, D., “Imperial Persecution and the Dating of 1 Peter and Revelation”, *Journal of the Evangelical Theological Society* 34.2 (1991): 203-212.

²⁷³ Segundo Ugo Vanni, o simbolismo ocupa, na interpretação do Apocalipse, um lugar central. Por esta razão, para compreender o Apocalipse torna-se necessário, em primeiro lugar, compreender os seus símbolos, posto que ele determina a sua teologia. Cf. VANNI, U., *L'Apocalisse*, 31.60.

Mas o que seria um símbolo? Para Jörg Splett, a etimologia da palavra símbolo encontrar-se-ia ligada aos procedimentos jurídicos da antiguidade. Uma moeda, um bastão, etc era dividido em duas partes e

isoladamente, pode designar o grande Eufrates (cf. Ap 9,14)²⁷⁴ ou representar metaforicamente o ataque contra a mulher (cf. Ap 12,15.16). Na ausência de segurança, ilustrada pela seca do rio, os inimigos têm livre acesso para atacar (cf. Ap 16,12).

A ausência de segurança e a imagem da vulnerabilidade proposta no texto acima são superadas por aquela indicada em Ap 22,1-2, na qual um “rio de água da vida” brota do trono de Deus e do Cordeiro e atravessa a Nova Jerusalém. A expressão ὕδατος ζωῆς, literalmente “água da vida”, revela um novo sentido para a água contida pelo rio: porta em si o dom da vida. A cena traz consigo uma certa representação do Éden primitivo (cf. Gn 2,10ss)²⁷⁵.

Esta ilustração paradisíaca pode ser encontrada em diversos textos vétero-testamentários como Is 51,3, onde YHWH consolou a Sião, consolou todas as suas ruínas e transformará o seu deserto em um Éden. De igual modo, o caminho transformado no deserto está, geralmente, ligado à modificação em termos

ao serem reunidas serviam de sinal de reconhecimento ou um συμβαλλεῖν de legitimação. O verbo grego συμβαλλεῖν, que significa reunir juntar, encontra sua origem na palavra símbolo.

Em sua base antropológica, o símbolo está radicado na constituição do homem como ser espiritual, corporal e comunitário, mas o reporta a uma realidade presente que ultrapassa o próprio símbolo. A interpretação de um símbolo comportará sempre uma margem de divergência em virtude da própria função do símbolo: velar e revelar. Por isso, o símbolo será sempre uma realidade de separação e de união.

Sob o prisma religioso, o símbolo vincula o visível e o invisível para o homem. A linguagem dos símbolos é a linguagem da religião no sentido de traduzir uma realidade que supera a compreensão humana. Porém, como tem a função de velar e revelar, o símbolo oculta as verdades santas ao olhar profano enquanto que as desvela aos que sabem lê-la. Deste modo, o símbolo oferece um significado completo em si.

Naquilo que se refere à linguagem, o símbolo expressa a experiência humana, é um evento de linguagem e também é um evento que implica uma interpretação. Além disto, o símbolo não constitui só uma estrutura semântica, antes, é uma estrutura intencional, é um jogo intralingüístico. Será sobre esta estrutura semântica intencional que a hermenêutica se deterá a fim de compreender a estrutura ontológica do símbolo. Cf. SPLETT, J., “Símbolo”, In *Sacramentum Mundi*. Barcelona, Herder, 1976, col 354. Cf. HEINZ – MOHR, G., *Dicionário dos Símbolos. Imagens e sinais da arte cristã*. São Paulo, Paulus, 1994, IX.

²⁷⁴ O termo rio em sua etimologia equivale à água que se precipita velozmente. Seu emprego na LXX deriva do termo egípcio “rio”, este, quando usado no singular, designa basicamente o Nilo (cf. Gn 41,1ss; Ex 1,22) ou os seus canais (cf. Ez 29,3ss). Em alguns textos o termo hebraico utilizado é נָהָר, acompanhado do nome do rio (cf. Jr 13,7; Ez 1,1ss; Br 1,4). Nestes textos, o contexto permite perceber que a idéia de fundo é aquela de água corrente juntamente com a idéia de perenidade do curso da água. Do ponto de vista textual, idéia similar aparece em Gn 2,10ss para designar tanto o rio do paraíso como os seus quatro afluentes. Cf. RENGSTORF, K. H., ποταμός, *GLNT*, 1493.

²⁷⁵ Cf. SMALLEY, S. S., *The Revelation to John*, 561; BRIGHTON, L., *Revelation*, 623; AUNE, D., *Revelation 17-22*, 1175; LUPIERI, E., *L'Apocalisse*, 349.

semelhantes à de um paraíso (cf. Is 35,6-7; 49,10). Nele, YHWH dá de beber a seu povo (cf. Is 43,19-20) e a criação é renovada (cf. Is 65,20-25)²⁷⁶.

O atributo concedido ao rio “de água da vida” possui uma tênue conexão com Sl 36,9-10; Pr 10,11; 13,14; 14,27; 16,22, que recorrem à expressão “fonte de vida” (מְקוֹר חַיִּים). Esta fonte é identificada com aquilo que é proferido pelo justo ou com YHWH, a fonte de vida. Outros textos do Antigo Testamento utilizam algumas metáforas da água para descrever um futuro em condições ideais (cf. Sl 1,1-3; 46,4; Is 12,3; Jr 17,7-8). Em Jr 2,13; 17,13, há uma identificação de YHWH com a “fonte de água da vida”, mas o contexto difere de Ap 22,1a, porque trata-se de uma queixa de YHWH contra seu povo que abandonou a “fonte de água da vida”, o próprio Deus.

A metáfora da água no Apocalipse assume nuances predominantemente vétero-testamentários²⁷⁷. Tal influência poderia ser detectada em Ap 1,15; 14,2; 19,6

²⁷⁶ Apesar de os textos acima possuírem contatos com Ap 22,1a, estes são secundários, pois vinculam-se apenas por meio de uma tênue temática do paraíso restaurado, sem apresentar liames a nível de vocabulário. Contatos terminológicos se dão com Ez 47,1-12; Zc 14,8 e Jl 4,18, que, por serem objeto da presente pesquisa, serão tratados detalhadamente mais tarde.

Um interessante paralelo será encontrado, tanto no nível temático, como também no de vocabulário, além do contexto escatológico. Sendo assim, estes textos serão abordados, mais detalhadamente, nos capítulos subseqüentes, a fim de melhor averiguar os contatos existentes. Estes contatos foram sinalizados por diversos autores. Cf. VANHOYE, A., ‘L’ utilisation du livre d’Ézéchiél dans l’Apocalypse, 436-476; GOULDER, M. D., “The Apocalypse as an annual cycle of prophecies”, 342-367; VOGELGESANG, J. M., *The Interpretation of Ezekiel in the Book of Revelation*; MOYISE, S., *The Old Testament in the Book of Revelation*; MOUNCE, R. H., *The Book of Revelation*, 379-401; THOMAS, R. L., *Revelation 8-22*, 455-492; SMALLEY, S. S., *The Revelation to John*, 561-565; OSBORNE, G. R., *Revelation*, 768-776; BRIGHTON, L. A., *Revelation*, 622-630; KISTEMAKER, S. J., *Revelation*, Michigan, Baker, 2002, 579-583; MATHEWSDON, D., *A New Heaven and a New Earth*, 186-187.

Em decorrência do contexto escatológico, os textos de Ezequiel, Zacarias e Joel encontrar-se-iam semanticamente distantes dos textos de Am 8,8; 9,5; Eclo 47,14; 24,25ss; 39,22, onde a aplicação do termo volta-se para a abundância de água do Nilo, responsável pela fartura e bem-estar dos habitantes do Egito.

²⁷⁷ De modo geral, no Antigo Testamento, o tema da água encontra-se ligado às questões fundamentais da sobrevivência humana (cf. Ex 23,25; 1Sm 30,11-12; 1Rs 18,4.13), do pastoreio (cf. Gn 24,11-20; 30,38; 34,19) e da lavoura e neste sentido, a chuva é altamente valorizada (cf. Dt 11,11; 1Rs 18,41-45). Em sua caminhada pelo deserto, Israel faz a experiência da necessidade extrema de água e seu suprimento miraculoso da parte de YHWH (cf. Ex 17,5-6). Pode ser ainda um instrumento de purificação que afetava diversas situações da vida humana, tais como as regras de consagração ou limpeza ritual do sacerdote: (cf. Nm 8,5-22; Ex 29,4; 30,17; 40,30ss; Lv 16,4 16,26.28); após o nascimento de uma criança (cf. Lv 12,1ss) ou da lepra (cf. Lv 14,8-9; 2Rs 5,10.14).

Em uma perspectiva negativa, a água recebe uma aparência demoníaca, de algo que pode pôr a vida humana sob ameaça (cf. Gn 6-8; Ex 14-15) ou pode também simbolizar o reino dos mortos (cf. Ez 26,19-20).

A função purificadora da água, em alguns textos proféticos, assume a conotação de purificação divina que expurga todo o pecado da terra como também do povo. Este, livre de toda a idolatria encontrar-se-

(cf. Ez 1,24; 43,2), no qual a figura de muitas águas é a descrição do vidente para o poder numinoso das vozes celestiais.

O contrário pode ter ocorrido com o judaísmo tardio, que entendia a descrição da água sob o viés de eternidade feliz. Podem-se acrescentar as “águas vivas” de Zc 14,8 como uma demonstração de que Deus vai redimir Israel e será seu Deus²⁷⁸, de tal forma que esta cumplicidade não poderia ser jamais destruída.

A expressão “água da vida” é encontrada, ainda, no livro gnóstico de Baruc²⁷⁹. Há uma alusão a um ritual envolvendo o ato de beber a “água da vida”, que sai da “fonte da vida”, baseado em uma distinção entre a água sob o firmamento, que é parte da criação má e a espiritualmente benéfica “água da vida”, que está acima do firmamento. Esta literatura não parece possuir uma real influência sobre o Apocalipse, tendo em vista que a água a que se reporta o texto de Ap 22,1a possui sua origem no trono de Deus e do Cordeiro, fonte e princípio da vida por ele portata.

Em relação ao Novo Testamento, a expressão “rio de água de vida” de Ap 22,1a possui uma conexão com o Evangelho de João. No poço de Jacó, Jesus oferece uma água que pode suprimir a sede do homem, contrapondo-a àquela que era retirada do poço, incapaz de extingui-la (cf. Jo 4,13). A sede de vida, simbolizada na sede de água, não pode ser extinta pelo elemento natural. Ao contrário, a “água viva” proporcionada por Jesus extingue a sede para sempre (Jo 4,10.14)²⁸⁰. O dom de Jesus sacia a sede do homem de vida, porque regenera no homem a vida²⁸¹.

O mesmo contexto não é partilhado por outros textos do Novo Testamento, nos quais o termo ὕδωρ encontrar-se-ia mais vinculado à manutenção da vida humana

ia apto a receber um novo Espírito (cf. Is 44,3; Ez 36,25; Zc 13,1-2). Cf. GOPPELT, L., ὕδωρ *GLNT*, v. XIV, 80.

²⁷⁸ Cf. BEALE, G. K., *The Book of Revelation*, 1104.

²⁷⁹ Cf. DIEZ MACHO, A., *Apócrifos del Antiguo Testamento VI*. Madrid, Cristiandad, 1983. Ver também, *Revista Bíblica Brasileira*, 17. *Apócrifos do Antigo Testamento*, vol. II Fortaleza, Nova Jerusalém, 2000, 161-219.

²⁸⁰ Na opinião de Smalley, o conceito “água da vida”, tanto no Evangelho de João como no Apocalipse, denota a vitalidade que flui de Deus no Cristo pelo Espírito. Deste modo, haveria uma proximidade conceitual não acidental entre os autores dos dois documentos. Cf. SMALLEY, S. S., *The Revelation to John*, 562. A mesma linha de pensamento pode ser encontrada em Goppelt. Cf. GOPPELT, L., ὕδωρ, *GLNT*, v. XIV, 84.

²⁸¹ Uma definição para a expressão “água da vida” poderia ser encontrada no interior do próprio Evangelho: ela é a palavra de Jesus (cf. Jo 8,37; 15,7), o seu Espírito (cf. Jo 7,39) e Ele mesmo (cf. Jo 6,56; 14,20; 15,5s). Os textos fazem referência ao escatológico e definitivo dom de água repetidamente prometido no Antigo Testamento. Cf. GOPPELT, L., ὕδωρ, *GLNT*, v. XIV, 84.

(cf. Mc 9,41; Mt 10,42; Lc 7,44; 16,24; Jo 13,5) ou seria instrumento para testar a fé de Pedro (cf. Mt 14,30), um evento escatológico representado no domínio de Jesus sobre as águas (cf. Mc 4,35-39; Mt 8,23-27) ou ainda quando usada como elemento do Batismo, recebendo, assim, sua maior dignidade (cf. Ef 5,26; Hb 10,22; At 22,16; 1Cor 6,11)²⁸².

O mesmo ocorre em alguns textos do livro do Apocalipse, onde a imagem da água recebe sentido negativo. Em Ap 17,1, é proposta a figura da prostituta entronizada sobre muitas águas. Esta metáfora é explicada posteriormente no v.15: são os povos dominados pela Besta. Em Ap 12,15, o dragão busca aniquilar a Mulher vomitando em sua direção “água como um rio” (cf. Is 8,6s; Jr 47,2). Tendo fracassado em sua investida, o dragão se volta contra os descendentes da Mulher que ainda estão neste mundo e a razão desta guerra é que eles guardam os Mandamentos e dão testemunho de Cristo. A metáfora neste momento, portanto, está relacionada à imagem da tribulação dos filhos de Deus. A imagem das águas estaria, aqui, acoplada à imagem da destruição que pode vir sobre o homem quando este abandona seu reto caminho e este seria o verdadeiro desejo do Adversário, conquistar os que pertencem a Deus²⁸³. Em um sentido mais prático, o texto pode indicar que o desejo do dragão é colocar a mulher numa situação sobre a qual ela não pode ter controle, exatamente como ocorre quando alguém é atingido por uma grande massa de água ou pela violência do rio.

O contrário ocorre em Ap 7,17; 21,6; 22,1.17, que retoma o contexto e os temas veterotestamentários de YHWH como provedor e doador e fonte de uma água

²⁸² Segundo alguns autores, o rio de água da vida encontrado em Ap 22,1 poderia ser compreendido de dois modos intimamente interligados: seria uma alusão à promessa do Batismo no Espírito Santo (cf. Mc 1,8; Jo 1, 26.33; At 1,5; 11,16; etc) e o sucessor da imagem da aspersão encontrada em Ex 36,25. Cf. LUPIERE, E., *L'Apocalisse di Giovanni*, 349; BEALE, G. K., *The Book of Revelation*, 1104; WILCOX, M., “Tradition and Redaction of Rev 21,9-22,5”. In *L'Apocalypse johannique et Apocalyptique dans le Nouveau Testament*, ed. J. Lambrecht, BETL 53; Gembloux: Duculot/Leuven, University Press, 1980, 203-215 (212). Nesta mesma linha encontram-se também Swete e Feuillet. Cf. SWETE, H. B., *The Apocalypse of St. John*. 398; FEUILLET, A., “Visión de conjunto de la mística nupcial en el Apocalipsis”, *Scripta Theologica* 18 (1986) 407-431.

Discordamos desta linha de pesquisa, pois o estudo dos textos do Ap 7,17; 21,6; 22,1.17 indicam uma relação com o fiel perfeito, aquele que está em comunhão com Deus, e não com o sacramento do Batismo. Sendo a água fundamentalmente imagem da vida mesmo, e vida que só poderia ser entendida de forma plena se entendida como existência em comunhão com Deus.

²⁸³ Não parece aceitável identificar no texto de Ap 12,5 um contato mitológico. O contato estabelecer-se-ia, antes de tudo, com o judaísmo que atribui à água inúmeras funções. Cf. RENGSTOEF, K. H., ποταμός, *GLNT*, v. X, col. 1494-1496.

que restaura, consola e transforma toda aridez em vida (cf. Is 43,19-20; 65,20-25). Assim é que em Ap 7,17, o Cordeiro, o Ressuscitado, guiará qual pastor, “às fontes de água da vida” (cf. Is 49,10; Sl 23,2)²⁸⁴. De igual modo, o contexto proposto pelo Novo Testamento (cf. Jo 4,10) ecoa no Apocalipse, uma vez que os que serão guiados necessitam, primeiramente, reconhecer o Cordeiro como seu Pastor e em seguida ter sede. A este sedento, o próprio Deus concederá de beber gratuitamente da fonte de água da vida (cf. Ap 21,6 cf. Is 55,1). Deus, portanto, seria o proprietário e o doador desta “água da vida” que sacia o homem.

A noção de fonte, proprietário e doador da “água da vida” será elucidada em Ap 22,1, posto que, neste texto, a água tem determinada a sua origem: ela brota do trono de Deus e do Cordeiro. Deus e o Cordeiro são, assim, o princípio, a causa e os concessores de toda a vida que existe na Cidade Santa. Este vínculo de dependência não reduz o destinatário, antes, é caracterizado pelo amor entre o Criador e a criatura. A existência de uma relação amorosa é corroborada por Ap 22,17, quando o Espírito e a noiva dizem juntos: “Vem! Quem tiver sede venha, quem quiser receberá gratuitamente água da vida”.

A presença do genitivo adjetivo “vida”, aplicado ao termo “água”, abarcaria a idéia teológica de vida eterna, de plenitude, cuja origem está em Deus, como já havia sinalizado Ap 21,6 e no Cordeiro, como indica a frase conclusiva de Ap 22,1b. Sendo assim, a expressão “rio de água da vida” tornar-se-ia um símbolo do dom da vida, que considerando o contexto de Ap 22,1a, deve ser identificado com a vida eterna.

Entretanto, esta vida eterna só pode ser ofertada por Deus e pelo Cordeiro, mas, da parte da criatura, um requisito torna-se imperativo: que ela livre e amorosamente deixe-se conduzir pelo Cordeiro às fontes (cf. Ap 7,17). Conceber esta expressão simplesmente como o curso da água de um rio não corresponderia ao contexto da visão da Cidade Santa, como também não consideraria o segundo genitivo, cuja função qualifica a água precisamente como “água da vida” ou “água

²⁸⁴ Smalley destaca que a cristologia deste texto é bastante elevada. Retomando Ap 1,12; 5,9 e 5,13, mostra que Jesus é um com Deus e que fora enviado pelo Pai para a redenção dos homens. Cf. SMALLEY, S. S., *The Revelation to John*, 200.

que é [eterna] vida”. Esta leitura aproximar-se-ia mais do pensamento joaneu, que vincula o vocábulo ζωή à noção de vida perene²⁸⁵.

b) Brilhante como cristal

O terceiro elemento da imagem do rio é a sua qualificação: ele é brilhante como o cristal²⁸⁶. O termo λαμπρός é usado, em outros momentos, para indicar o linho puro da veste dos sete anjos que saem do templo e dos servos que participam das bodas do Cordeiro (cf. Ap 15,6; 19,8). Neste último caso, possui função metafórica significando as boas obras dos santos. Semelhante recurso é usado para indicar uma voz nítida enquanto “ação vigorosa”²⁸⁷.

Já o termo κρύσταλλος²⁸⁸ ocorre, apenas, quatro vezes em todo o livro. Em Ap 4,6 a transparência do cristal é usada para indicar a espantosa visibilidade do trono de Deus²⁸⁹. A imagem do mar, sobre a qual incide a comparação “como o cristal” em Ap 4,6, pode ser entendida de dois modos: a imensa distância entre o visionário e Deus ou a idéia de tranquilidade²⁹⁰.

O segundo emprego do termo “cristal” encontra-se em Ap 21,11 e sugere uma cena de beleza indescritível, com a luz da cidade celestial iluminando as camadas de pedras multicores, edificadas umas sobre as outras, sendo que cada camada estende-se ao redor da cidade inteira²⁹¹. A cidade é um fulgor de luz e seu

²⁸⁵ Cf Jo 5,29; 6,35.48.51.68; 8,12; Ap 3,5; 7,17; 13,8; 17,8; 20,12.17; 21,6.27; 22,1.14.17.19.

²⁸⁶ Cristal, do hebraico יָסַד (Jó 28,18), קָרָח (Ez 1,22): ambas significam a substância vítrea; A Septuaginta leu krystallos, crystallus (Ez 1,22); a Vulgata traduziu como *eminentia* (Jó 28,18). Este era o mineral transparente que se assemelha a copo, provavelmente uma variedade de quartzo. Jó coloca isto na mesma categoria com ouro, ônix, safira, coral, topázio, etc. O Targum traz o קָרָח de Ezequiel por “elevado”, as versões traduzem através de “cristal”. Cf. [HTTP://WWW.NEWADVENT.ORG/CATHEN/14304C.HTM](http://WWW.NEWADVENT.ORG/CATHEN/14304C.HTM).

²⁸⁷ Cf. LIDDELL-SCOTT, *An Intermediate Greek-English Lexicon*, 464.

²⁸⁸ Cf. DANKER, F. W., *A Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature*, 571.

²⁸⁹ Aune considera que a imagem do mar de cristal possui uma relação com as enormes bacias de bronze do templo de Salomão (cf. 1Rs 7,23-26; 2Rs 25,13). Cf. AUNE, *Revelation 1-5*, 296. Consideramos que esta aproximação encontra-se desprovida de ligações a nível lexical, ou mesmo simbólico, pois as bacias do templo de Salomão possuíam 30 côvados de diâmetro. Imagem finita e sem o comparativo com o cristal.

²⁹⁰ A imagem do mar de cristal, metáfora da tranquilidade, está em oposição com a imagem de caos e pecado, aplicadas ao mar, encontradas em alguns textos veterotestamentários. Pecado e caos estariam superados. Cf. BRIGHTON, L., *Revelation*, 122.

²⁹¹ Sobre o tema das pedras que ornamentam a Cidade Santa ver: MATHEWSON, D., “A note on the foundation stones in Revelation 21,14.19-20”, *JSNT* 25 (2003) 487-498.

brilho é precioso e cristalino. O abundante emprego de pedras e metais preciosos tornaria a construção da Cidade Santa altamente luxuosa²⁹².

A Cidade Santa, Jerusalém, que desce do céu, de junto de Deus, é comparada a uma pedra de jaspe cristalino (cf. Ap 21,11)²⁹³. Esta radiante e deslumbrante glória de Deus é descrita em vários momentos na Sagrada Escritura²⁹⁴, mas, na maioria dos textos, como descrição da glória futura, o que diferiria de Ap 21,11, onde a glória do Senhor é descrita tal como ela é: a presença imediata de Deus. Agora, Deus habita a Cidade Santa juntamente com o Cordeiro e a noiva do Cordeiro²⁹⁵. Desta forma, a comparação “como cristal” poderia descrever não somente o brilho da pedra de jaspe, como também enfatizar a profunda experiência de estar constantemente na presença de Deus²⁹⁶.

Um terceiro emprego encontra-se em Ap 21,18 onde o termo cristal é vinculado ao ouro puríssimo que compõe a cidade²⁹⁷. Tal resplendor teria como função refletir a verdadeira glória e majestade de Deus²⁹⁸. Semelhante objetivo seria encontrado em Ap 21,21 quando as ruas da cidade são descritas com pavimento de ouro puro, límpido como o cristal. A intensidade deste brilho será tamanha que os que caminharem pelas ruas da Cidade Eterna refletirão a glória e a majestade de Deus²⁹⁹.

Por fim, em Ap 22,1 a expressão “brilhante como cristal” descreve em primeiro lugar, a aparência do rio como uma espécie de vislumbramento³⁰⁰. Ele é

²⁹² Cf. HILLYER, N., *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*. V. II, São Paulo, Vida Nova, 2000², 1630.

²⁹³ Jaspe ou diamante é uma pedra cristalina translúcida que aqui foi usada para representar a glória de Deus (cf. Ap 21,11). Cf. <http://www.fundacaobetel.com.br>. Alguns estudiosos sugerem que se trataria de um tipo de jaspe branco, o que sugeriria a santidade de Deus. Cf. <http://www.estudosdabiblia.net>. Por outro lado, há uma pequena dúvida se a palavra hebraica, bem como a grega, representava uma variedade de quartzos, transluzentes e prismáticos. Era a duodécima jóia que brilhava no peitoral do sumo sacerdote (cf. Êx 28,20-39), e a primeira das doze empregadas nos fundamentos da Nova Jerusalém (cf. Ap 21,19). Cf. <http://www.bibliaonline.net/scripts/dicionario.cgi>.

²⁹⁴ Cf. Ex 40,34; Nm 9,15-23; 1Rs 8,11; 2Cr 5,14; Is 24,23; Ez 43,5; Jo 12,41.

²⁹⁵ Cf. THOMAS, R. L., *Revelation 8-22*. Chicago, Moody Press, 1995, 440.

²⁹⁶ Cf. SMALLEY, S. S., *The Revelation to John*, 547; MOUNCE, R. H., *The Book of Revelation*, 390.

²⁹⁷ Para Smalley tal comparação aparenta contradição quando aplicada ao ouro. Divergimos desta posição, pois estando o texto imerso em uma estrutura simbólica, a intenção seria aquela de mostrar que o precioso metal possui um resplendor imenso. Cf. SMALLEY, S. S., *The Revelation to John*, 553; Mesma observação foi feita por Prigent. Cf. PRIGENT, P., *Commentary on the Apocalypse of St. John*. Tübingen, Mohr Siebeck, 2001, 616.

²⁹⁸ Cf. WALVOORD, J. F., *The Revelation of Jesus Christ*. Chicago, Moody, 1966, 325.

²⁹⁹ Cf. BRIGHTON, L., *Revelation*, 619.

³⁰⁰ Cf. MOUNCE, R. H., *The Book of Revelation*, 399.

puríssimo e, por isso, suas águas são “brilhantes como cristal”³⁰¹ e nada de impuro pode permanecer nele. A impossibilidade da presença de algo impuro, neste “rio brilhante como o cristal”, deve ser observada a partir dos textos precedentes onde o comparativo “como o cristal”, freqüentemente, vem ligado à idéia da presença de Deus. Deste modo, a expressão comparativa “como cristal” reforçaria a idéia de vida em plenitude, de vida eterna e concomitantemente insere a impossibilidade da presença de qualquer resquício do pecado. Uma vez que o contato com o “rio de água da vida brilhante como o cristal” lava o homem do flagelo do pecado, capacita-o a habitar na Cidade Santa e a entrar na íntima presença de Deus e do Cordeiro (cf. Ap 22,3-5)³⁰².

c) O trono de Deus e do Cordeiro

A origem do “rio de água da vida” de Ap 22,1a é determinada em Ap 22,1b: o trono de Deus e do Cordeiro. O verbo ἐκπορεύομαι é comum nos textos joaninos³⁰³, indicando a procedência; porém, com menção ao fluxo de rio que procede do trono, encontra-se somente neste versículo. Fora do ambiente joaneu, o verbo ἐκπορεύομαι é encontrado em Mt 15,11 e Mc 7,20, indicando igualmente o local de procedência. No caso específico destes textos, o interior do homem.

O termo θρόνος³⁰⁴, em seu sentido mais restrito, denota a exaltação exclusiva e absoluta do soberano. Soberania exercida quando estiver assentado no trono; a partir deste momento, assumirá totalmente seus poderes³⁰⁵.

No Antigo Testamento, são muitos os textos que recorrem ao termo trono: ele é a sede daquele que julga (cf. Ne 3,7), é privilégio do rei (cf. Gn 41,40), é sinal visível do poder do rei (cf. 2Sm 3,9; 14,9) e da justiça (cf. Sl 122,5). Recebe especial

³⁰¹ Osborne retoma as imagens precedentes do cristal e o entende como ênfase à glória do éden final. Cf. OSBORNE, G. R., *Revelation*, 769.

³⁰² Uma identificação da água cristalina com o Espírito Santo é defendida por Smalley, Beale e Kruse. Cf. BEALE, G. K., *The Book of Revelation*, 1104; KRUSE, C. G., *John*. Leicester, Inter-Varsity Press, 2003, 192-193; SMALLEY, S. S., “The Paraclete”: Pneumatology in the Johannine Gospel and Apocalypse”, 294-295. In CULPEPPER, R. A., BLACK, C. C., *Exploring the Gospel of John*. In *Honor of D. Moody Smith*. Louisville, Westminster, John Knox Press, 1996.

Esta aproximação parece-nos forçada, tendo em vista que o comparativo “como o cristal” visa destacar a pureza da vida que brota do trono de Deus e do Cordeiro para o sustento da Cidade Santa.

³⁰³ Cf. Jo 5,29; 15,26; Ap 1,16; 4,5; 9,18; 11,5; 16,14; 19,15.

³⁰⁴ Cf. SCHMITZ, O., θρόνος, *GLNT*, vol.IV, 583.

³⁰⁵ Cf. BLENDINGR, C., “poder”, *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*. V. II, São Paulo, Vida Nova, 2000², 1704.

relevo quando indica o trono de Davi (cf. 2Sm 7,13; 1Cr 28,5; 29,23). Na literatura profética, o termo trono assume um teor escatológico: em Jr 3,17 o trono é comparado à cidade de Jerusalém renovada. No Novo Templo (cf. Ez 43,7), o trono de Deus é considerado o lugar de sua santa habitação entre os filhos de Israel. A transcendência de sua soberania está presente também neste mundo (cf. Jr 17,12s). Os Sl 47,9; 93,2 concentram o conteúdo escatológico, próprio da literatura profética e o de governo soberano onde o poder do trono de Deus atinge a todos, sem limite temporal (cf. Lm 5,19).

O trono de Deus, enquanto perspectiva escatológica de juízo, está ausente no judaísmo helenístico. O juízo encontrar-se-á manifesto na eficácia da palavra de Deus que se lança qual guerreiro inexorável do trono real dos céus para uma terra de extermínio (cf. Sb 18,15). A sabedoria é também definida como companheira do trono (cf. Sb 9,4): ela pode ser enviada sobre a terra para socorrer os homens (cf. Sb 9,10).

Já o judaísmo palestinese, particularmente o rabínico, por sua vez, voltava-se mais para a definição “trono da glória” (cf. Sl 93,2). Esta definição terá influência sobre os Evangelhos Sinóticos, nos quais indicará que o Filho do Homem estará junto do Pai para julgar e reinar (cf. Mt 19,28) e seu juízo atingirá todas as nações (cf. Mt 25,31s).

A perspectiva escatológica do Antigo Testamento será ampliada, no Novo Testamento, pelas vicissitudes salvíficas e destinada ao seu cumprimento final. Ao termo “trono”, associam-se as imagens do céu como trono de Deus (cf. Mt 5,34; 23,22), e por esta razão, não se pode jurar por ele; em outros textos, trono é uma alusão ao trono messiânico (cf. Lc 1,32) que o Filho de Maria receberá por ser filho de Davi, indicando que a casa de Davi tem uma soberania eterna (cf. 2Sm 7,14), ou apenas um trono terreno (cf. Lc 1,52). O trono é concedido ao Cristo por seu Pai, bem como o seu poder de juiz sobre toda a terra (cf. Mt 25,31s). Na Carta aos Hebreus, o trono de Deus é definido como o “trono da graça” (cf. Hb 4,15-16).

No Apocalipse, o trono de Deus converte-se em símbolo da soberania de Deus e do Cordeiro. O trono de Satanás (cf. Ap 2,13) se coloca em contradição com o trono de Deus por ser um trono mentiroso: o texto de Ap 2,13 parece tratar de um

culto a uma serpente³⁰⁶, comum na cidade. A meta desta peregrinação, repleta de elementos pagãos, era o trono do adversário de Deus³⁰⁷.

Em íntima relação com o texto de Ap 2,13 está Ap 13,2, no qual o dragão concede ao anticristo “a sua força, o seu trono e grande autoridade”. Os impérios agiriam agora com todo o poder. Tratar-se-ia da perversão da verdadeira intenção de Deus para o papel do Estado (cf. Rm 13,1-7): é a negação do poder absoluto de Deus³⁰⁸ e a tentativa de destruir a Igreja através de um falso poder ilustrado pelo elenco de animais, que simbolizam impérios (cf. Ap 13,1-2; cf. Dn 7,2-7).

O trono de Deus e toda a simbologia de soberania e de seus ocupantes têm sua primeira apresentação nos c. 4-5. Sendo assim, compreendê-los tornar-se-ia condição para a concepção de Ap 22,1b. Por esta razão nos deteremos, um pouco mais, sobre estes capítulos a fim de averiguar como o texto do Apocalipse apresentou a figura do Deus de Israel e o símbolo do Cordeiro.

A cena do c. 4 descreve em detalhes tudo o que está à volta do trono, mas torna-se parcimonioso ao apresentar Aquele que se encontra assentado no trono. Ele não é outro senão o Deus de Israel. Este, agora entronizado e objeto de adoração, é

³⁰⁶ Cf. SCHMITZ, O., *θρόνος*, *GLNT*, vol.IV, 588. Kistemaker diz tratar-se de Asclepius simbolizado em uma serpente, a associação com a representação de Satanás (cf. Gn 3,1) foi imediata. Este deus era classificado como salvador de seu povo. Cf. KISTEMAKER, S. J., *Revelation*, 129.

³⁰⁷ Não está claro quem seria este adversário de Deus. Kistemaker indica um ídolo pagão, Zeus, o próprio personagem bíblico ou o Imperador. Cf. KISTEMAKER, S. J., *Revelation*, 129. Beale apresenta os mesmos elementos de possibilidades, mas acrescenta que a política do Culto ao Imperador trazia grandes dificuldades para os cristãos da cidade de Pérgamo. BEALE, G. K., *The Book of Revelation*, 246.

³⁰⁸ O conflito entre cristãos e o império baseava-se em circunstâncias legais, uma vez que os primeiros não concordavam em considerar o imperador como “senhor” e “deus”, o que lhes acarretava sanções legislativas e normativas. Pode-se desta forma dizer que as perseguições foram aplicações da lei. Havia, porém, uma discreta indulgência dos romanos para com os deuses e cultos pátrios. Assim é que o monoteísmo judaico foi considerado como religião lícita. O cristianismo não gozou desta indulgência por apresentar-se nitidamente distinto do judaísmo e portador de uma missão que considerava a destruição de toda a forma de idolatria. Por esta razão, logo foi considerado como um perigo à religião nacional e ao fundamento de todo o império. A originalidade do cristianismo está no fato de pôr o Reino de Deus à parte dos reinos deste mundo. É um movimento em sentido oposto aos de então, que buscavam confundir o império ou as diversas formas de governo com a religião. A razão das perseguições apóia-se, pois, no fato de serem os cristãos praticantes de uma religião desligada de uma cidade ou nação, desprovida de templos ou imagens, sem sacrifícios e culto conhecido. Eram, portanto, homens “ateus”. Sobre o tema ver: Cf. KRAYBILL, J. N., *Imperial Cult and Commerce in John's Apocalypse*, JSNT 132, Sheffield, Sheffield Press, 1996; GONZÁLEZ RUIZ, J. M., *Apocalipsis de Juan*, Madri, Cristiandad, 1987; FRIESEN, S., *Imperial Cults and the Apocalypse of John: Reading Revelation in the Ruins*. Oxford, Oxford University Press, 2001.

identificado como ὁ κύριος (cf. Ap 4,8)³⁰⁹. A LXX traduziu normalmente o nome próprio do Deus de Israel יהוה, por κύριος. Por isso, o leitor/ouvinte deste texto identifica aquele que está sendo descrito no trono como o Deus Único de Israel³¹⁰.

O emprego do artigo definido ὁ antes de θεός demanda atenção, pois sempre antecede e define o substantivo θεός, exceto em Ap 7,2; 21,3.³¹¹ O uso do artigo tem como objetivo enfatizar que Aquele de quem se fala não é outro senão o *Deus único e verdadeiro* e fora dele não há outro³¹². Contrastando, assim, com os outros deuses e as outras religiões.

A cena proposta no c. 4 continua ao longo do c. 5, porém, aqui, é introduzido um novo personagem: o Cordeiro. Este foi posicionado entre o trono de Deus e dos anciãos (cf. Ap 5,6). Isto sugere que os que ocupam os tronos em Ap 4,4.9.10 não possuem a mesma dignidade do Cordeiro, visto que, diante deste, aqueles se prostram em adoração.

O símbolo do Cordeiro foi cuidadosamente cunhado pelo autor do Apocalipse³¹³: ele está de pé, como imolado, possui sete chifres e sete olhos. Após tão detalhada descrição, o Cordeiro dinamizará todas as cenas do livro até que se encontre assentado no trono de Deus na Jerusalém Celeste (cf. Ap 22,1b).

³⁰⁹ O c.4 não se detém sobre uma descrição detalhada do trono, mas torna-se metódico na descrição de tudo o que está ao seu redor e com ele se relaciona (cf. Ap 4,3-7). Toda a função cultural desenvolvida pelos seres vivos (cf. Ap 4,8-9) e pelos anciãos (cf. Ap 4,10-11) está voltada para Aquele que se encontra sobre o trono. A locução “trono de Deus” mostra o epíteto de Deus na sua infinita glória de criador (cf. Ap 4, 9.10; 5,1.7.13; 7,15; 19,4; 21,5).

³¹⁰ Smalley entende que não há uma imediata apresentação da identidade daquele que está no trono. Em contraposição a Kistemaker, que considera ser a proposta do c.4 demonstrar que Deus é o supremo soberano do universo. Enquanto Park indica que o trono seria um recurso para enfatizar a inacessibilidade e a transcendência de Deus. Cf. SMALLEY, S. S., *The Revelation to John*, 114; KISTEMAKER, S. J., *Revelation*, 185; PARK, S.-M., *More than a Regained Eden: The New Jerusalem as the Ultimate Portrayal of Eschatological Blessedness and Its Implications for Understanding the Book of Revelation*. Trinity Evangelical Divinity School, 1995, 225.

As três propostas apresentam elementos válidos, contudo, considera-se que o trono no livro do Apocalipse segue como um símbolo de soberania (cf. Ap 1,4; 3,21).

³¹¹ A ausência do artigo definido em Ap 7,2 não configura uma alusão a um deus estrangeiro. Antes a locução θεοῦ ζώντος oferece ao leitor/ouvinte uma síntese por antonomásia do Deus Único de Israel. Em Ap 21,3 é rememorada a promessa da habitação do Deus de Israel em meio a seu povo (cf. Lv 26,11-12), enquanto Ap 22,7 traz o tema da herança, freqüente no Antigo Testamento: Eu serei o seu Deus (Pai), ele será meu filho (e meu povo).

³¹² Cf. Dt 4,35.39; 7,9; Js 22,34; 1Rs 18,39; Is 37,16; 45,18.

³¹³ Há um liame literário entre a expressão “Cordeiro” de Ap 5,6 e “Cordeiro de Deus” de Jo 1, 29.36. Cf. NEGOITSA, A., DANIEL, C., “L’Agneau de Dieu est le Verbe de Dieu”, *Novum Testamentum* 13 (1971) 24-37.

O termo ἀρνίον “Cordeiro”³¹⁴, aplicado a Cristo ressuscitado, é uma criação redacional exclusiva do Apocalipse. Fora deste livro, quando se faz alusão a cordeiro, o termo empregado é sempre ἄμνός sem a conotação da ressurreição³¹⁵. O termo ἀρνίον ocorre em Jo 21,15, mas a semântica diverge daquela do Ap, vinculando-se ao paralelo estabelecido com a expressão πρόβατα (cf. Jo 21,16-17).

O Cordeiro apresentado em 5,6 possui como atributos estar de pé e ser imolado³¹⁶. Deter-nos-emos um pouco mais na análise deste texto tendo em vista que há entre ele e Ap 22,1 uma especial relação, posto que o Cordeiro aqui descrito é o mesmo que se sentará no trono de Deus. Deste modo, entender este símbolo tornar-se-ia vital para compreender a motivação de Deus dividir o seu único trono³¹⁷.

A postura ereta ἑστηκός é um simbolismo que remete à idéia de ressurreição³¹⁸, uma vez que no Apocalipse, ἑστηκός possui uso típico para indicar um estado glorioso, triunfante³¹⁹.

³¹⁴ O termo ἀρνίον encontrado no Novo Testamento, pertence a uma evolução da palavra ἄμνός encontrada a partir da época clássica na LXX como resultado da tradução da palavra hebraica kebés. Cf. JEREMIAS, J., “ἄμνός”, *GLNT*, vol. I, 917.

³¹⁵ O termo ἄμνός é encontrado ainda em Jo 1,29.36; At 8,32; 1Pdr 1,19. Em Jo 1,29.36 possui uma semântica vinculada ao Cristo que padece a morte. Nesta ótica, o termo possuiria um valor comparativo: Cristo que morre como cordeiro. Este cordeiro que morre, expresso pela locução ὁ ἄμνός τοῦ θεοῦ está, segundo J. Jeremias, calcada sobre a expressão aramaica *talja de la'ha*, que tanto indicava o cordeiro, como o jovem servo. Desta forma, parece ser a intenção do autor do IV Evangelho utilizar-se do sentido original da expressão aramaica para dar maior ênfase ao seu desejo de aproximar o termo ἄμνός da imagem de Jesus como o Servo de Deus. Para J. Jeremias, a primeira comunidade cristã vê Jesus sob o prisma de Is 53,7, o servo de Deus. Em outros lugares do Novo Testamento (cf. 1Cor 5,7; Jo 19,36), os autores encaminham-se para este mesmo pensamento. Tal comparação deve-se ao fato de ter sido ele crucificado nas proximidades da páscoa judaica: Seria Jesus, portanto, o autêntico cordeiro pascal. Ao identificar Jesus com o ἄμνός, a comunidade cristã tem como pressuposto três elementos: a paciência com que Jesus sofre (cf. At 8,32), sua imunidade ao pecado (cf. 1Pdr 1,19) e a força redentora de seu sacrifício (cf. Jo 1,29.36; 1Pdr 1,19). A força redentora do sangue de Cristo realizou a libertação da escravidão do pecado (cf. 1Pd 1,18). Esta libertação atinge a toda a humanidade e, por esta razão, a força expiatória do cordeiro-Cristo não é limitada como aquela do cordeiro pascal cujo benefício atinge apenas a Israel. Antes, sua força atinge toda a humanidade, sem distinção. J. Jeremias admite ser esta forma de concepção, o fundamento para a origem da designação de Jesus como ἄμνός. Cf. JEREMIAS, J., “ἄμνός”, *GLNT*, 917, 918 e 920.

³¹⁶ Sobre o tema do Cordeiro do Apocalipse merece atenção o minucioso trabalho de Ugo Vanni. Cf. VANNI, U., *L'Apocalisse*, 165-192.

³¹⁷ Sobre o tema do simbolismo ver: VANNI, U., “Il simbolismo nell'Apocalisse”, *Gregorianum* LXI (1980) 461-506.

³¹⁸ Cf. O verbo ἑστηκός quando relacionado com o Cristo, pertence a uma significação teológica precisa: a ressurreição. Cf. GRUNDMANN, W., “ἑστημι”, *GLNT*, 1172.

³¹⁹ Cf. CONTRERAS MOLINA, F., *El Señor de la vida*, 267.

No Apocalipse ἵστημι é aplicado ao Senhor que está à porta e bate (cf. Ap 3,2), ao Cordeiro que encontra-se de pé sobre o monte de Sião junto com os 144.000 (cf. Ap 14,1) e aos que venceram a besta e estão de pé sobre o mar de vidro, tendo em suas mãos cítaras e cantam o cântico de Moisés e do Cordeiro (Ap 15,2-3). Em Ap 11,11, o verbo é empregado com relação aos homens, quando recebem, após três dias e meio, o sopro de vida de Deus³²⁰. A idéia de vitória sobre o mal e o pecado perpassa os textos.

O segundo elemento da descrição do Cordeiro é o verbo σφάζω. O emprego de ἵστημι associado a σφάζω só é encontrado em Ap 5,6. O Cordeiro está “como imolado” ὡς ἐσφαγμένον. O verbo σφάζω possui aqui um valor sacrificial, expiatório³²¹, mas no Apocalipse há um distanciamento desta forma de compreensão e utiliza a forma verbal de modo enfático, sinalizando uma morte violenta impingida ao Cordeiro (cf. Ap 5,6.9.12; 13,8)³²².

Em outros momentos, o verbo σφάζω é aplicado à sorte dos cristãos mortos por se manterem-se fiéis (cf. Ap 6,9; 18,24). Talvez se possa considerar esta dupla aplicação verbal como uma aproximação da imolação de ambos, sendo a de Cristo a detentora dos benefícios da redenção.

Esta morte é o cume de todo o processo salvífico e visa à constituição de um povo de reis e sacerdotes que é propriedade exclusiva de Deus³²³. Por sua morte e entrega, o Cordeiro compra para Deus, a preço de seu sangue, homens de todas as tribos (cf. Ap 5,9-10; cfr. Rm 8,24; 1Pdr 1,18-19). A compra destes homens tem em vista a formação de um reino e sacerdotes que reinarão para sempre. O reino no Apocalipse é o lugar onde os cristãos vivem como irmãos e companheiros e é uma realidade eminentemente soteriológica (cf. Ap 22,5)³²⁴.

O advérbio de comparação ὡς estabelece uma relação paradoxal: o Cordeiro está de pé como morto. Neste versículo, o advérbio assume um valor subjetivo, uma vez que o seu emprego, juntamente com ἐσφαγμένον, dá o motivo da ação

³²⁰ No Novo Testamento, há ainda um contato literário em At 7, 55-56, quando Estevão vê Jesus de pé, vencedor glorioso, testemunha fiel e definitiva, à direita de Deus.

³²¹ Cf. MICHEL, O., “σφάζω”, *GLNT*, 343-370.

³²² Cf. VANNI, U., *L'Apocalisse*, 182; CONTRERAS MOLINA, F., *El Señor de la vida*, 267.

³²³ Cf. Ap 1,5-6,9; 12,10; 20,6 e também Ex 19,6; Is 61,6.

³²⁴ Cf. SCHMIDI, K. L., “βασιλεύω”, *GLNT*, 184-185.

expressada pelo verbo. Ὡς quer assim indicar que o Cordeiro não permaneceu prisioneiro da morte, mas que ele a venceu e possui o domínio sobre o mundo³²⁵. Em seguida, o Cordeiro toma posse do livro, símbolo de seu domínio sobre toda a história, e os anciãos adoram aquele que está sentado no trono e ao Cordeiro (cf. Ap 4,10; 11,16; 19,4)³²⁶.

Assim, o símbolo do Cordeiro demonstra o contato com a noção do Deus Único de Israel e com a morte redentora sofrida pelo Messias. Deste modo, o autor sagrado sintetiza a essência da Pessoa Divina juntamente com sua missão e, com isto, auxilia o leitor/ouvinte nas cenas que virão em seguida.

Imediatamente após a descrição do Cordeiro de pé como imolado, o texto proporciona a descrição da atividade do Cordeiro. A expressão καὶ ἦλθεν καὶ εἴληφεν indica o permanente resultado da ação do Cordeiro, que não só se aproxima do trono para receber o livro, mas, por meio deste gesto, sinaliza a sua origem divina. Entregando ao Cordeiro o livro, o Pai lhe outorga a função régia e judicial, ou seja, Ele é Rei e Juiz³²⁷. O Cordeiro possui, portanto, o arbítrio sobre o futuro.

Com a entrega do livro, o plano de Deus e o seu projeto sobre a história estão nas mãos de Cristo, que, progressivamente, abrirá o livro e realizará o plano divino com a plenitude da potência e da divina sabedoria. Agora é chegada a hora de explodir uma solene liturgia de dimensões cósmicas (cf. Ap 5,8-9).

³²⁵ A descrição do Cordeiro engloba ainda os sete chifres e os sete olhos. A expressão ἔχων κέρας ἑπτα possui como significado tanto a força como a dignidade (cf. Nm 23,22; Dt 33,17; 1Rs 22,11; Sl 112,9; Zc 2,1-4; Dn 7,7-8.24). A imagem dos chifres está intrinsecamente ligada à do Cordeiro: é ele o portador da onipotência representada por esta imagem. O livro do Apocalipse, com efeito, apresenta outros personagens portadores de chifres, porém a sua significação e simbologia numérica são outras, diferentes daquela dada ao Cordeiro (cf. Ap 12,3; 13,1.11; 17,3.12); somente ele possui sete chifres, que é a totalidade e a plenitude divina da potência.

O último símbolo da descrição do Cordeiro é ὁφθαλμός ἑπτα, que o autor logo explica: “símbolo dos sete espíritos de Deus mandados sobre toda a terra”. É muito provável observar-se aqui uma alusão a Zc 4,10, no qual encontra-se a questão da onisciência divina com a imagem dos sete espíritos, atributo do rebento da raiz de Jessé em Is 11,1-2. A mesma imagem retorna em Ap 1,4; 4,5. Os olhos (ὁφθαλμός) demonstram a onisciência e a providência universal, representam o Espírito Santo prometido por Jesus aos discípulos para que dessem testemunho d’Ele e de seu Evangelho até o fim do mundo (cf. Jo 15,26; 16,14). Cf. FOERSTER, W., “κέρας” *GLNT*, 349-358.

O verbo ἀποστέλλω (enviar) é raro. No Apocalipse, somente em três momentos é possível encontrá-lo: 1,1; 5,6; 22,6. A expressão “toda a terra” é única em todo o livro. Cf. CHARLIER, J.-P., *Comprendre l’Apocalypse*, 159.

³²⁶ Cf. BORNKAMM, G., “πρέσβυς”, *GLNT*, 129.

³²⁷ Cf. CORSINI, E., *L’Apocalisse prima e dopo*. Torino, SEI, 1993, 144-146.

A adoração imediata do tribunal divino sublinha o significado da ação do Cordeiro que possui o livro de Deus. Ao Cordeiro, vem transferida a prerrogativa própria de Deus: o livro e, em consequência, a adoração reservada Àquele que está sentado sobre o trono. Este versículo tem como cerne a apresentação do Cordeiro como Deus (cf. Ap 5,8). Esta apresentação implica no ato de prostrar-se, que é um ato de adoração. Mas semelhante atitude supõe uma tomada de consciência daquele que é o Cordeiro e de sua transcendência reconhecida quando recebeu (tomou) o livro. O fato de tomar consciência é ação particular e não do grupo. Ap 5,8 é a única menção de uma prostração diante do Cordeiro, já que, nas demais cenas de adoração, ela sempre acontece diante de Deus (cf. Ap 7,11; 11,16-24; 19,4).

Com a expressão ὅτι ἐσφάγης, é posta em evidência a paixão, elemento literário central do canto do Cordeiro (cf. Ap 5,9); desta depende a dignidade de receber o livro e de abrir-lhes os selos, seja tudo quanto precede ou quanto segue.

Ἡγόρασας τῷ θεῷ exprime a idéia de libertação por meio de um resgate, embora não haja uma explicitação do poder ou da esfera da qual o Cordeiro resgata. Há apenas a destinação do adquirido: “para Deus”.

Encerrada a apresentação solene do Cordeiro e sua entronização, o Cordeiro estará abrindo os selos do livro (cf. Ap 6,1-8,1), porque é o Senhor da história (cf. Ap 5,8-9). Em seguida, descortinam-se as dores e sofrimentos vividos pela humanidade, que em cada período histórico opta por permanecer fiel ao Cordeiro (cf. Ap 6,3-15). Uma opção contrária tem como consequência o sentimento de pavor diante do Cordeiro e daquele que se assenta no trono (cf. Ap 6,16-17).

O ato de optar pró ou contra o Cordeiro distingue aqueles que permanecerão diante do trono de Deus e do Cordeiro (cf. Ap 7,15). Doravante, o Cordeiro será o seu Pastor, ele vai à frente desta multidão, conduzindo-a com segurança em sua história e atento a cada lágrima derramada (cf. Ap 7,17).

Mais adiante, em Ap 17,7-14, ficará evidente o elemento desta opção: o Cordeiro ou a Besta. A Besta é, no Apocalipse, um enigmático símbolo que sintetiza em si o mal personificado. Este mal, contudo, não deve exercer sobre aquele que opta pelo Cordeiro um temor desmedido, pois ele será derrotado, o Cordeiro triunfará sobre ele (cf. Ap 18).

Após vencer todos os seus inimigos, o Cordeiro será revelado como o templo da Nova Jerusalém (cf. Ap 21, 22). O templo, lugar de adoração, de encontro com Deus é, a partir de agora, lugar de adorar também ao Cordeiro. Nesta mesma cidade, o Cordeiro celebrará suas bodas e, ansiosamente, aguardará a consumação dos tempos (cf. Ap 22,17).

O Cordeiro é, portanto, no Apocalipse, um símbolo de máxima importância. Permeia todo o livro e paulatinamente vai sendo revelado enquanto Deus. As mais variadas passagens que aludem ao termo “Cordeiro” dependem diretamente da grande descrição da entronização do c. 5. Lá, de forma sintética, o autor sagrado cunhou o grande símbolo.

Sendo assim, em Ap 22,1.3, o termo “Cordeiro” deverá ser compreendido a partir do cenário descrito no c. 5: o Cordeiro é aquele que, tendo sofrido a morte, não permanece nela (v. 5,6), antes, lhe confere uma potência redentora; por consequência, aqueles que permanecerem fiéis ao Cordeiro também não morrerão para sempre (cf. Ap 6,9; 18,24); Ele é o juiz de toda a história; recebe os atributos divinos de onisciência e onipotência (v.5,6).

Anexada a estas características cunhadas pelo autor sagrado, está aquela do local onde se encontra o Cordeiro neste texto: o “trono” de Deus. Através desta imagem espacial é enfatizada a soberania única Deus e do Cordeiro e a plena comunhão existente entre ambos³²⁸.

Considerando os elementos acima, seria possível dizer que a expressão “que saía do trono de Deus e do Cordeiro” é uma imagem que situa, não só o local de procedência da “água da vida”, mas também a razão última deste atributo. Portanto, a vida eterna que a “água da vida” contém é, sempre, o dom da redenção eterna dos pecados, conquistada pelo Cordeiro, como cumprimento das promessas de YHWH ao povo da Antiga Aliança, a fim de que o homem possa ter comunhão de vida com seu Deus.

³²⁸ Cf. PARK, S.-M., *More Than a Regained Eden: The New Jerusalem as the Ultimate Portrayal of Eschatological Blessedness and Its Implications for Understanding the Book of Revelation*. Ph. D. diss. Trinity Evangelical Divinity School, 1995, 225.

Em outro sentido, porém, a imagem de Deus e do Cordeiro sentados em um mesmo e único trono, indica que eles serão co-regentes por toda a eternidade³²⁹. O Cordeiro assentado ao lado do Pai sobre o mesmo trono é a novidade do livro do Apocalipse.

d) A árvore da vida

Às margens do “rio de água da vida”, que sai do trono de Deus e do Cordeiro, cresce a “árvore da vida”, que produz frutos a cada mês e suas folhas servem para a cura das nações. A imagem da “árvore da vida” possui vínculos em nível de vocabulário com os textos de Gn 2,9; 3,22.24; Pr 3,18; 11,30 e Ez 47,12. Dentre as muitas árvores que Deus criou, havia no meio do Jardim do Éden a “árvore da vida” e a “árvore do conhecimento do bem e do mal”³³⁰. Comendo desta última, em desobediência ao mandamento de Deus (cf. Gn 2,16-17; 3,2-11), o homem foi retirado do jardim (cf. Gn 3,22-24). O texto de Gênesis não revela exatamente o papel da árvore da vida, mas, permite perceber que após o episódio do pecado, esta árvore tornou-se motivo da vigilância de Deus (cf. Gn 3,22). De fato, estando em estado de pecado, Deus não permitiu que o homem tomasse da árvore da vida. A partir deste

³²⁹ Aune alega que à expressão “o trono de Deus” foi acrescentado “e do Cordeiro”. Esta conjectura não nos parece viável tendo em vista todos os elementos propostos na descrição do Cordeiro de Ap 5,6. Cf. AUNE, D. E., *Revelation 17-22*, 1177.

³³⁰ A expressão “árvore da vida” difere do termo “árvore” já que é normalmente utilizado para identificar tanto a árvore viva, como a morta. Esta última era instrumento de tortura, imposto aos escravos, maníacos e prisioneiros sob forma de um colar, canga ou cepo aos pés. No grego, profano possui idéia de humilhação de vergonha, sentido que foi incorporado ao termo cruz no Novo Testamento. O uso de “árvore” no Novo Testamento no sentido de cruz só pode ser entendido a partir da LXX. Dela deriva o quérigma cristão primitivo de At 5,30; 10,39; 13,29 e relaciona-se com o texto do Dt 21,22-23 no qual fora prescrito ao homem que tivesse cometido um delito. Este passaria a ser considerado um maldito de Deus. Cf. SCHNEIDER, J., “ξύλον”, *GLNT*, vol. VIII, 103-114.

Tendo em vista o uso específico do termo “árvore” no NT, a proposta de Hermer, Delebecque e Lupiere torna-se um tanto inviável. De fato, foi sugerido por estes autores que a menção à “árvore da vida” constitui uma alusão explícita à cruz de Cristo na tradição cristã. Sendo assim, “árvore” receberia um novo contexto no uso cristão e teria carregado essa nuance em especial para os leitores do Ap 22,2. Isto poderia ocorrer apoiado pela proeminência do tema da morte de sacrifício de Cristo no Ap. Mas a frequência do termo “árvore” e a ausência qualificação desta árvore como de “vida” leva a desqualificar a necessidade de encontrar uma referência além da imagem de Ez 47,12 e Gn 2,9. Cf. HEMER, C. J., *The Letters to the Seven Churches of Asia Minor in their Local Setting*. JSNTSup, Sheffield, Sheffield Press, 1986, 42-44; DELEBECQUE, É., “Où situer l’Arbre de vie dans la Jérusalem céleste? Note sur Apocalypse XXII, 2”, *Revue Thomiste* 88 (1988) 124-130.; LUPIERI, E., *L’Apocalisse di Giovanni*, 350. O mesmo pensamento pode ser encontrado em Chilton. Cf. CHILTON, D., *The Days of Vengeance: An Exposition of the Book of Revelation*. Fort Worth, Dominion Press, 1987, 567.

momento, a morte, fruto do pecado, passa a ser o futuro do homem e não mais a vida (cf. Gn 3, 23-24). O texto de Ez 47,12 será analisado posteriormente no capítulo 3 deste trabalho.

A expressão “árvore da vida”, encontrada em Pr 3,18 distancia-se semanticamente tanto do texto do Ap 22,2 como daquele de Gn 2,9; 3,22.24 ou de Ez 47,1-12, denotando a aquisição da sabedoria e do conhecimento; os justos são como uma “árvore da vida” e serão felizes. Já em Pr 11,30, ela é o fruto daquele que é justo³³¹.

No judaísmo tardio, a “árvore” oferecerá um alimento sobrenatural que produz a imortalidade (cf. Dn 4, 7-14). A posse desta árvore será o prêmio dos santos no paraíso, residência daquele que crê³³². Tal idéia pode ser encontrada em alguns textos do Apocalipse (cf. Ap 2,7; 22,2a).

Na literatura judaica, o Livro *1 Enoque* apresenta um observador que, em sua viagem através de conhecimento celestial, é escoltado a vários locais e lhe são mostradas sete montanhas cercadas por árvores cheirosas (24,3-4; cf. 10,18-19). Dentre estas, *uma árvore* é destacada por conter uma fragrância sem precedentes, belo fruto, e cuja madeira *nunca se dissolve* (24,4). Esta árvore cheirosa é reservada para o tempo futuro, e direcionada ao justo (25,5). Na conclusão de todas as coisas, será apresentada com seu fruto da vida (cf. 25,6), e Deus a plantará na direção da casa do Senhor, associando-a com o templo³³³.

³³¹ Mathewson recorre a alguns textos de Isaías para estabelecer um contato com Ap 22,2. Os textos, contudo, estão desprovidos de um real contato semântico e o contato parece mais coerente com Ap 21,2-5. Acredita-se que o que levou este autor a tal aproximação entre os textos foi a idéia de uma transformação da situação vivenciada pelo autor do texto isaiano para uma condição semelhante à de um paraíso (cf. Is 41,18-19; 43,19-20; 49,10; 51,3), onde árvores aparecem e rios e piscinas nascem em meio ao deserto, dando ao povo de Deus o que beber (cf. Is 35,6-7). O autor chama atenção para a expansão introduzida no Texto Massorético tanto pela LXX como pelo *Targum Is* 65,22, “como os dias de uma árvore, assim serão os dias do meu povo como os dias de uma árvore da vida”. Cf. MATHEWSON, D., *A New Heaven and A New Earth*, 192.

³³² Cf. SCHNEIDER, J., “ξύλον”, *GLNT*, 113.

³³³ Cf. DIEZ MACHO, A., (ed.), *Apócrifos del Antiguo Testamento*, II, 319-352.

Mathewson tomando por base o *1 Enoque* ainda propõe que o observador vai para outras localidades, revelando inúmeras características semelhantes às de um paraíso (rios, vales, inúmeras árvores com fragrância e montanhas altas). No c. 28 o observador vê o deserto com árvores e uma nascente que jorra longe. No c. 32 o observador é levado por um *angelus interpre*s ao jardim e observa muitas árvores com fragrância, mas com apelo direto à narrativa da criação o autor chama atenção para árvore em particular, ‘a árvore da sabedoria, da qual quem comer terá grande sabedoria’ (32,3). Entende que se poderia encontrar paralelos importantes com o Ap 22,1-2 ao longo de *1 Enoque*. Entretanto, consideramos que estas aproximações seriam tênues e desprovidas do valor semântico encontrado na

No âmbito neotestamentário, a expressão “árvore da vida” ocorre apenas no Apocalipse. Nos demais livros do Novo Testamento, encontra-se somente o termo “árvore” destituído da qualificação “da vida”³³⁴. A fórmula “árvore da vida”, em Ap 2,7, está ligada à idéia de prêmio concedido ao vencedor. Tal vitória pertenceria tanto à esfera espiritual quanto à material, pois tratar-se-ia da vitória sobre os desvios de doutrina pregados na comunidade³³⁵ ou a perseguição imperial³³⁶. A imagem da “árvore da vida” remeteria ao destinatário da carta à Igreja de Éfeso e à cena de paraíso (cf. Gn 2-3), mas, ainda como uma promessa. Para estar na posse deste prêmio, faz-se mister tornar-se um vencedor.

Em Ap 22,14, o acesso à árvore da vida decorre do ato de lavar as vestes no sangue, que não pode ser outro senão o sangue do Cordeiro imolado (cf. Ap 7,14;

literatura vétero-testamentária e mesmo, considerando o estudo sobre a “água da vida” e o local de sua procedência: o trono de Deus e do Cordeiro, careceria a esta literatura o fundamento para a árvore receber tamanha distinção.

³³⁴ O termo “árvore” é identificado com o lenho sobre o qual Jesus foi pregado (cf. Lc 23,31), um pedaço de pau usado para defesa (cf. Mt 26,47-55), o cepo de tortura onde eram fixados os pés dos prisioneiros (cf. At 16,24). A identificação do lenho, a árvore morta, com a cruz de Cristo possui uma ampla conotação teológica tendo em vista a leitura de Dt 21,22 que prescreve a pena capital: “seu corpo será suspenso em uma árvore”, para aqueles que cometem crimes hediondos. O condenado a este tipo de morte é um maldito de Deus.

O livro dos Atos dos Apóstolos mostra a superação desta maldição conquistada pelo Cristo elevado por Deus à sua direita (cf. At 5,30; 10,39; 13,29). Paulo recorre à tese da maldição para mostrar que Cristo nos resgatou da maldição da Lei, tornando-se maldição por nós. Deste modo, estabelece outra aplicação para a maldição deuteronomista, a Lei é que se tornou causa de maldição. Jesus não estava sob a maldição porque não conhecia o pecado, mas tomou sobre si, de modo vicário, as faltas humanas, a fim de restaurar a vida humana (cf. Gl 3,13).

O texto da 1Pd 2,24 segue a mesma linha vicária de Paulo: o pecado do homem foi carregado pelo corpo inocente de Cristo, e Ele os cancelou com sua morte sacrificial, outorgando ao homem a liberdade.

³³⁵ Os desvios de doutrina teriam sido introduzidos pelos nicolaítas e estariam relacionados com a prática das obras. Cf. SWETE, H. B., *The Apocalypse of St John*, 29.

³³⁶ Após a morte do Imperador Júlio César, teve início o culto ao imperador. Mas somente com o reinado de Augusto esta forma de culto se desenvolverá e constituirá o aspecto mais original da política religiosa de Augusto. Sob seu governo, foram levadas a termo as intenções de conferir ao soberano uma aura e um valor sagrados. O instinto político do imperador o fez compreender que o cultivo da religião estaria intrinsecamente relacionado com a solidez do Império: era, por assim dizer, a política religiosa de Augusto. Não há dúvidas que o culto ao imperador foi o legado mais importante de Augusto a seus sucessores. A grande novidade deste período é que, ao lado dos deuses que protegiam o lar, as divindades domésticas e familiares, honrava-se também Augusto como protetor de cada casa e de cada lugar.

A religião do Estado assumiu um status mais elaborado a partir de Domiciano (81-96 d.C.). Era do agrado deste Imperador ver aplicado à sua pessoa o título de “senhor” e “deus”. Esta nova ordem terá consequências dramáticas, uma vez que, nos últimos três anos de seu governo, o imperador assumirá características tirânicas, perseguindo não apenas a Igreja, mas também outros opositores. Cf. KRAYBILL, J. N., *Imperial Cult and Commerce in John's Apocalypse*, JSNT 132, Sheffield, Sheffield Press, 1996; GONZÁLEZ RUIZ, J. M., *Apocalise de Juan*, 17-18.

5,6). Esta metáfora está ligada ao sacrifício da cruz de Cristo para a salvação da humanidade. A renovação moral e espiritual tornar-se-ia um pré-requisito para o acesso à árvore da vida³³⁷. É a última bênção prevista neste livro e somente estará franqueada àqueles que, tendo entrado na Cidade Santa, venceram todo o mal e todo o pecado³³⁸. O termo ἐξουσία indica que os santos, doravante, terão livre acesso a árvore da vida, justamente porque já estão na posse da vida eterna.

Um cenário contrário ao de Ap 22,14 é encontrado em Ap 22,19, no qual há a exclusão da participação na árvore da vida e da Cidade Santa para aquele que acrescentar ou retirar alguma coisa às promessas deste livro³³⁹. O ato de introduzir ou excluir elementos às palavras proféticas do Apocalipse converte-se em matéria de juízo, pois seria inserir idéias e pontos de vista pessoais ao texto inspirado³⁴⁰. A punição prevista para este ato é a perda na participação da “árvore da vida”, o derradeiro julgamento³⁴¹. Nos textos supracitados, a expressão “árvore da vida” está vinculada a uma metáfora para o destino do fiel³⁴². No entanto, não se encontram neles uma descrição das funções da árvore, nem mesmo uma indicação mais precisa do local onde ela se encontra. A função concreta da “árvore da vida” e sua localização será encontrada exclusivamente em Ap 22,2.

A questão sobre a localização da “árvore da vida” foi considerada apenas como um detalhe geográfico da visão e tida como de menor importância³⁴³, mas a locução ἐν μέσῳ τῆς πλατείας sugere algo mais do que uma simples disposição espacial. O estar “no meio da praça” estabelece uma conexão com o texto de Gn 2,9 em nível geográfico e de acessibilidade. A continuidade do texto de Gênesis relata o ingresso do pecado no mundo e a conseqüente expulsão do Jardim no Éden (cf. Gn 3, 23-24)³⁴⁴. O acesso à “árvore da vida” encontra-se, a partir de então, bloqueado pelos

³³⁷ Cf. SMALLEY, S. S., *The Revelation to John*, 574.

³³⁸ Cf. BRIGHTON, L. A., *Revelation*, 652.

³³⁹ Liames textuais são encontrados com Dt 4,2.

³⁴⁰ Cf. STEFANOVIC, R., *Revelation of Jesus Christ*. Michigan, Andrews University Press, 2002, 610.

³⁴¹ Cf. OSBORNE, G. R., *Revelation*, 796.

³⁴² Cf. AUNE, D. E., *Revelation 17-22*, 1177.

³⁴³ Cf. BEASLEY-MURRAY, G. R., *The Book of Revelation*. London, Oliphants, 1974, 331; DELEBECQUE, É., “Où situer l’Arbre de vie dans la Jérusalem céleste? Note sur Apocalypse XXII, 2” *Revue Thomiste* 88 (1988) 124-130.

³⁴⁴ Embora a designação “Jardim no Éden” não esteja explícita no texto de Ap 22,2, é inevitável que esta imagem venha à memória. Éden parece conter a noção de um jardim rico e exuberante, contendo

querubins e pela chama da espada fulgurante (cf. Gn 3,24). O recurso ἐν μέσῳ “no meio” aplicado à “árvore da vida” presente em Ap 22,2a retomaria, assim, a imagem de acessibilidade existente no momento da criação, indicando a restauração da relação de intimidade com Deus tal qual havia anteriormente no paraíso (cf. Gn 2,7-8) e interrompida pelo pecado (cf. Gn 3,22.24)³⁴⁵. Interrupção cessada no Cristo, o segundo Adão, o Cordeiro imolado (cf. Rm 5,12-21; 6,23; Ap 5,6) que pelo sangue derramado na cruz resgata o homem do pecado (cf. Ap 5,8). Por esta razão, aos habitantes da Cidade Santa (cf. Ap 22,3c) é franqueado o acesso à “árvore da vida”.

A ilustração espacial denota um escopo teológico intensificado pelo genitivo de origem τοῦ ποταμοῦ. O lugar onde a árvore cresce é a margem do rio de água da vida que nasce do trono de Deus e do Cordeiro. Assim, a vida que a árvore doa não encontra resposta nela mesma, mas no trono de Deus e do Cordeiro: a vida é, assim, dom exclusivo de Deus e do Cordeiro.

todos os prazeres da vida em comunhão com Deus (cf. Gn 2,9-10). A LXX, ao traduzir o termo hebraico Éden, recorreu a παράδεισος. Este termo, contudo, não é exclusividade da língua grega, ele figura no TH indicando a floresta do rei (cf. Ne 2,8); em outros momentos, é um parque (cf. Ecl 2,5); ou mesmo um pomar (cf. Ct 4,13). Principalmente no último exemplo, podemos estar diante de uma derivação de uma antiga palavra persa que teria como significado “cercado” ou “parque arborizado” semelhante a uma jardim. Eventualmente a palavra poderia estar vinculada a um jardim celeste, um paraíso.

No NT παράδεισος possui conotação mais próxima àquela de Éden: presença de Deus. Como se pode perceber no texto de Lc 23,42-43 quando Jesus promete ao ladrão que ele estaria junto a Ele no paraíso. Em 2Cor 12,2-4 Paulo foi arrebatado ao terceiro céu, identificado como paraíso. Cf. DANKER, F. W., *A Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature*, 761; BRIGHTON, L. A., *Revelation*, 627-629; BRIGHTON, L. A., *Revelation*, 627-629.

³⁴⁵ Os textos de Gn 2 e Ez 47 1-12 foram desenvolvidos na literatura judaica primitiva. Um dos relatos mais bem detalhados pertence à seção conhecida como o Livro dos Observadores em 1 *Henoc* 1-36. Em sua viagem através de conhecimento celestial, o observador é escoltado a vários locais que contêm características semelhantes às de um paraíso, muitas relembram Gn 2,9. Em 1 *Henoc* 24 ao observador são mostradas sete montanhas, cujos pesos parecem o de um trono, e que são cercados por árvores perfumadas (24,3-4; cf. 10,18-19). Uma árvore possui uma fragrância sem precedentes, belo fruto, e sua madeira *nunca se dissolve* (24,4), o que reflete, possivelmente, a influência bíblica (cf. Gn 2,9; Ez 47,12). Mathewson destaca que poderíamos encontrar um paralelo importante com o Ap 22,1-2 em 1 *Henoc* 25, onde uma árvore cheirosa é reservada para o tempo futuro, e direcionada ao justo (25,5). Na conclusão de todas as coisas, será apresentada com seu fruto da vida (cf. 25,6), e Deus a plantará na direção da casa do Senhor, associando-a com o templo.

Em 1 *Henoc* 26-31 o observador vai ainda para outras localidades, revelando inúmeras características semelhantes às de um paraíso (rios, vales, inúmeras árvores com fragrância e montanhas altas). No c. 28 o observador vê o deserto com árvores e uma nascente que jorra longe. No c. 32 o observador é levado por um *angelus interpres* ao jardim e observa muitas árvores com fragrância, mas, com apelo direto à narrativa da criação, o autor chama atenção para árvore em particular, “a árvore da sabedoria, da qual quem comer terá grande sabedoria” (32,3). No entanto, a árvore destacada aqui não é distinguida como a “árvore da vida”. Por esta razão, entende-se que a literatura judaica primitiva não exerceu real influência sobre Ap 22,2. Cf. MATHEWSON, D., *A New Heaven and A New Earth*, 192.

A locução ἔυθεν καὶ ἔυθεν retoma a expressão מִן הַיָּדֵה וּמִן הַיָּדֵה de Ez 47,12, que reforça a idéia das árvores crescendo em ambos os lados do rio, de tal forma que o singular “árvore” de Ap 22,2a, seja, provavelmente, uma referência coletiva a “árvores” ou uma unidade corporativa, como “a árvore da vida”³⁴⁶. De tal modo que a única árvore do primeiro jardim tornar-se-ia muitas árvores da vida no estado paradisíaco do segundo jardim.

O dinamismo abundante da vida é representado pelos frutos que a árvore produz³⁴⁷. O particípio ποιοῦν³⁴⁸ ligado ao acusativo καρπός, “fruto”, reforça a idéia de produção em sentido físico: há, de fato, uma produção³⁴⁹. Em alguns textos neotestamentários, o verbo ποιεῖν mantém o sentido básico de produzir fruto de uma planta (cf. Mt 21,19; 12,17; Lc 20,10; Tg 5,7.18); em outros, indica um sentido diverso: produzir obras que mostram a adesão a Deus ou a rejeição a Ele (cf. Mt 7,17; Lc 3,9; 6,43; 8,8; 13,8)³⁵⁰. O texto de Ap 22,2a não deixa claro que tipo de frutos será produzido pela “árvore da vida”. Contudo, estando vencida a necessidade de um alimento para o sustento material do corpo, o sentido básico indicado pelos Sinóticos resulta superado, da mesma forma que está suplantado o testemunho de fé manifestado pelas boas obras. A produção de frutos pela árvore da vida seria

³⁴⁶ Ver página 76 do presente estudo.

³⁴⁷ O verbo ποιεῖν é polivalente e por consequência é usado com referência a uma grande extensão de atividades que envolvem a matéria para trazê-la à existência, ou seja, abarca um processo natural de fazer, operar, produzir. Cf. DANKER, F. W., *A Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature*, 839-840. RUSCONI, C., *Vocabolario del Grego del Nuovo Testamento*, 280.

³⁴⁸ A expressão ποιεῖν καρπὸν, “produzir frutos”, é apontada como um hebraísmo ou um aramaísmo, por Forestell. O autor argumenta que פָּרַי עֵשֶׂה foi retratado literalmente pelo grego da LXX (cf. Gn 1,11.12; Jr 12,2; 17,8; Ez 17,23). Cf. FORESTELL, J. T., *Targumic Traditions and the New Testament: An Annotated Bibliography With A New Testament Index (Aramaic Studies)*. Chicago, Scholars Pr, 1979, 124. No entanto, o autor desconsidera que καρπὸν ποιεῖν é também uma expressão idiomática grega. Cf. AUNE, D. E., *Revelation 17-22*, 1139. Deste modo, a tese de um semitismo deixa de responder totalmente à questão. Um outro exemplo de hebraísmo seria encontrado na forma cardinal δώδεκα usada pelo multiplicativo δωδεκάκις. Cf. MUSSIES, G. *The Morphology of Koine Greek. As used in the Apocalypse of St. John. A Study in Bilingualism*. Leiden, Brill 1971, 217; TURNER, N., *Syntax*, v. 3 *A Grammar of New Testament Greek*, Edinburgh, T. & T. Clark, 1963, 319-321. Embora o mesmo fenômeno ocorra no grego helenístico Cf. AUNE, D. E., *Revelation 17-22*, 1139. A classificação do cardinal δώδεκα como um hebraísmo, portanto, não soluciona satisfatoriamente a questão.

³⁴⁹ Cf. DANKER, F. W., *A Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature*, 509.

³⁵⁰ Cf. HENSEL, R., *fruto*, *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*. São Paulo, Vida Nova, 2000², 888-890, Tradução *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament*. Wuppertal/Neukirchen-Vluyn, 1971.

consequência de sua fonte, o trono de Deus e do Cordeiro, e ligar-se-ia à noção de vida abundante por ele doada.

O termo δώδεκα ilustra a quantidade de frutos produzidos pela árvore. No Antigo Testamento este numeral está, basicamente, vinculado ao número das doze tribos de Israel³⁵¹. Já no Novo Testamento, este conceito conserva-se tanto como reminiscência (cf. At 7,8) quanto como sinal de pertença à uma das doze tribos ou a uma delas especificamente (cf. At 26,7; Fl 3,5). Em alguns textos do Ap, o vocábulo δώδεκα assume valor simbólico (cf. Ap 7,4; 14,3) e, na descrição da Nova Jerusalém (cf. Ap 21, 12.14), δώδεκα denota a glória de Deus. Se um recurso ao universo simbólico para a compreensão do termo δώδεκα tem sido proposto³⁵², este se apresenta como desnecessário, como se depreende da locução κατὰ μῆνα “a cada mês”. O sentido seria o mesmo do v.1: a abundância da vida, destituída de qualquer carência ou restrição.

Esta mesma abundância de vida poderia ser detectada nas folhas da “árvore da vida”, uma vez que estas possuem um poder terapêutico para as nações³⁵³. No livro do Apocalipse, os copiosos efeitos medicinais das “folhas da árvore da vida” não estão restritos a etnia de Israel: elas são para todos os povos, como indica o genitivo τῶν ἐθνῶν³⁵⁴. O termo ἔθνη, “nações”, no livro do Apocalipse, pode ser

³⁵¹ A complexidade do tema sobre as doze tribos de Israel ocupa uma posição de destaque na pesquisa bíblica e particularmente na historiografia bíblica. Cf. WOLF, C. U., “Some Remarks on the Tribes and Clans of Israel”, *The Jewish Quarterly Review*, 36 (1946) 287-295; KALLAI, Z., “The Twelve-Tribe Systems of Israel”, *Vetus Testamentum*, 47 (1997) 53-90; NOTH, M., *The History of Israel*. New York, Harper and Row, 1960; STEWART, D., *Beyond Arsareth: The Twelve Tribes of Israel Today*, 2004. <http://www.cumorah.com/>. Acesso, abril de 2007.

³⁵² Aune sugere que seria um símbolo das doze tribos de Israel, doravante, um Israel renovado Cf. AUNE, D. E., *Revelation 17-22*, 1178.

³⁵³ Esta capacidade pode ser entendida como a cura de uma doença física ou espiritual. Cf. DANKER, F. W., *A Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature*, 453.

³⁵⁴ Segundo Mathewson, os destinatários da terapia seriam os povos da terra que acreditaram no Evangelho. Cf. MATHEWSON, D., *A New Heaven and A New Earth*, 196. Charles, Ford e Rand relacionam as folhas que curam a evangelização das nações fora da Nova Jerusalém pelos habitantes da cidade durante o Milênio. Cf. CHARLES, R. H., *Revelation*, 177; FORD, J. M., *Revelation*, 346; RAND, J. A. du, ‘The Imagery of the Heavenly Jerusalem (Rev 21,9-22,5)’, *Neot* 22 (1988) 65-86. Vale destacar que Rand entende nações como uma referência aos mártires de Ap 7,9-15. Kiddle e Rist concebem a função das folhas como elemento de cura das chagas daqueles que sofreram pela fê. Cf. KIDDLE, M., *The Revelation of St. John*. London, Hodder & Stoughton, 1940, 443; RIST, M., ‘The Revelation of St. John the Divine: Introduction and Exegesis’, In G. A. BUTTRICK, et al (eds.), *The Interpreter’s Bible*, XII. New York, Nashville, Abingdon, 1957, 542.

De acordo com Buchanan, através da cura vinda das folhas da “árvore da vida”, as nações se tornam judeus convertidos. A perspectiva de Buchanan parece um pouco ambígua, pois em alguns momentos

compreendido de três formas. A primeira delas é a interpretação étnica, que seria uma designação neutra aos povos e nações³⁵⁵. A segunda interpretação é a negativa, quando estas desprezaram e pisotearam a Cidade Santa (cf. Ap 11,2), quando impediram o sepultamento dos cadáveres (cf. Ap 11,9) e quando se enfureceram diante do prêmio dado aos que temem o Nome (Ap 11,18). Com isso, as nações, além de beberem o vinho da fornicação (cf. Ap 14,8; 18,3), serão o suporte da prostituta (cf. Ap 17,15), serão seduzidas pela idolatria de Babilônia (cf. Ap 18,23) e serão objeto de severo castigo (cf. Ap 19,5). A última forma é a interpretação positiva, que surge principalmente em Ap 21,24-26: as nações abandonam sua imagem negativa e opressiva, já não confiam em suas próprias forças e agora se dirigem para a Nova Jerusalém, que se tornou o centro de todo o universo (cf. Is 2,2-4; 60,3; Ag 2,6-9)³⁵⁶.

Considerando o contexto de Ap 21-22 sob o prisma da redenção, o termo “nações” deve ser concebido como etnia. Todos os povos e nações redimidas que habitam na Nova Jerusalém já não são inimigas de Deus e de seu povo; antes, são membros da família de Deus (cf. Ap 21,24.26; 22,2)³⁵⁷. A pertença de todas as nações à família de Deus está explícita em Ap 5,9, no qual “povos e nações foram comprados pelo sangue do Cordeiro”. Parece justo afirmar que, a partir de Ap 5,9, entende-se melhor o significado da “cura das nações” de Ap 22,2: Cristo foi “sacrificado” para redimir homens de todas as nações (cf. Ap 1,5). Em Ap 7,9, as nações são uma multidão enorme composta por aqueles que venceram a grande tribulação e não se subjugaram ao poder da besta. O tom escatológico e universalista está presente neste “curar as nações”, sem negligenciar a temática da vida doada por Deus e pelo Cordeiro.

e) Ausência da maldição

A afirmação categórica da inexistência da maldição encontrada em Ap 22,3a dá continuidade ao anúncio do valor terapêutico das folhas das árvores que curam as

entende que a cura das nações estaria no fato destas tornarem-se judeus convertidos, enquanto em outros momentos parece aludir à conversão dos próprios judeus. Cf. BUCHANAN, *The Book of Revelation: Its Introduction and Prophecy*. Lewiston, Mellen Biblical Press, 1993, 609

³⁵⁵ Cf. Ap 2,26; 5,9; 7,9; 10,11; 12,5; 13,7; 14,6; 15,3.4; 20,3.8.

³⁵⁶ Cf. CONTRERAS MOLINA, F., ‘La Nuova Gerusalemme, città aperta’. In BOSETTI, E., COLACRAI, A., *Apokalypsis. Percorsi nell’Apocalisse di Giovanni*, 621-645, 639.

³⁵⁷ Cf. CAIRD, G. B., *The Revelation of Saint John*. London, Hendrickson, 1999², 279.

nações de Ap 22,2b. O vocábulo κατάθεμα³⁵⁸ é um hápax legómenon tanto na LXX quanto no Novo Testamento. Κατάθεμα³⁵⁹ é uma variante intensiva de ἀνάθεμα com κατά que introduz uma estrutura de hostilidade. É a forma sincopada de κατανάθεμα e de uso raro fora dos antigos escritos cristãos³⁶⁰. Sendo sinônimo de ἀνάθεμα, traduz legitimamente o termo hebraico חֲרָם, que foi usado no Antigo Testamento, para indicar aquilo que é abandonado à ira de Deus ou uma proibição religiosa³⁶¹.

Em uma conotação mais abrangente poderia assumir o sentido de completa destruição, aplicada a um indivíduo ou aos seus pertences, por causa do pecado de idolatria. Pode também ser uma punição imposta àquele que toma para si um objeto interdito, ou que se recusa a aceitar o anátema na sua totalidade, transformando-se, ele mesmo, em elemento de interdição (cf. Lv 27,29; Dt 7,26; 1Rs 20,42). O caráter punitivo do anátema pode ter origem em Deus, e, neste caso, será uma punição que vem de Deus contra os inimigos ou contra o próprio Israel (cf. Is 34,2.5; 43,28; Jr 50,21.26; Zc 14,11).

Na LXX, κατάθεμα indica um decreto forte, definitivo ou o sentido de destruição militar³⁶². Ocorrendo em contextos de guerra santa, assume conotação de uma determinação definitiva de Deus contra uma nação inteira, para que esta seja destruída³⁶³. A conotação de “anátema” da LXX se faz presente na literatura paulina, designando um objeto devotado a maldição. A variação se dá na causa da maldição ser a falta de amor a Deus (cf. 1Cor 16,22) ou na pregação de um Evangelho diferente daquele de Paulo (cf. Gl 1,8s). Neste caso, o conceito fundamental é entregar ao juízo de Deus aquele que é pecador. O conceito de “anátema” comporta, assim, a noção de pecado, que insere no mundo a maldição: maldita é a serpente (cf. Gn 2,14), maldito é o solo (cf. Gn 2,17) e maldito é Caim (cf. Gn 3,11).

³⁵⁸ Aquilo que é devotado à divindade ou o que é maldito. Cf. DANKER, F. W., *A Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature*, 517.

³⁵⁹ Cf. BAILLY, A., *Dictionnaire Grec-Français*, 1033.

³⁶⁰ Cf. BEHM, J., “ἀνάθεμα”, *GLNT*, 953-958.

³⁶¹ Fora do contexto religioso do Antigo Testamento, ἀνάθεμα pode assumir uma conotação positiva: é algo que se oferece a deus. Cf. BEHM, J., “ἀνάθεμα”, *GLNT*, 954.

³⁶² Ocorria quando um soberano ou um chefe militar israelita consagrava a Deus uma entidade inimiga ou uma cidade inimiga com todos os seus habitantes. Cf. SWETE, H. B., *The Apocalypse of St. John*. London, Macmillan, 1911, 300.

³⁶³ Cf. FORD, J. M., *Revelation*, 362; SWETE, H. B., *The Apocalypse of St. John*, 296.

Tendo a maldição, fruto do pecado, entrado na história humana, houve a destruição da relação de união com Deus, resultando na expulsão do homem do Jardim no Éden (cf. Gn 2,23). Logo em seguida, a ruptura será entre o homem e o seu semelhante, representado pelo fratricídio de Caim (cf. Gn 4,1-11). É precisamente esta destruição da relação com Deus, que o termo *κατάθεμα* visa banir. Trata-se da destruição em si, ao invés de algo a ser banido ou amaldiçoado³⁶⁴. A destruição não existirá mais na Cidade Santa porque a vida supera a destruição e tal destruição não é outra senão o pecado. Esta superação só é possível, contudo, por causa da fonte da vida, que é o trono de Deus e do Cordeiro (cf. Ap 22,1-2), estar em seu meio. Todos aqueles que se regozijam na vida escatológica na Nova Jerusalém não precisarão mais ter medo da destruição e lá viverão em eterna segurança.

A absoluta ausência do estado de maldição no paraíso restaurado de Ap 22,3a possui como pano de fundo Zc 14,11³⁶⁵. De fato, neste último texto, é anunciado o caráter inviolável da cidade de Jerusalém: ela nunca mais ficará vazia por causa de maldição ou interdição, porque o Rei messiânico estará em seu meio. Todas as ameaças serão subtraídas e Jerusalém habitará segura.

Esta segurança teria como indicação as mudanças geográficas previstas para Judá e Jerusalém no porvir na era messiânica. Por esta razão, a glória de Jerusalém será engrandecida, assim como todas as montanhas da terra serão elevadas e toda a superfície se tornará plana, vindo de Gaba no norte até Remon no sul (v. 10). Isto criaria uma situação na qual Jerusalém, situada no Monte Sião, dominaria, topograficamente, a cena, sendo claramente visível de qualquer lugar na terra. Sua posição elevada a protegeria de qualquer ameaça de destruição. Ela habitaria em segurança, e a maldição seria banida para sempre (v.11). Através destes indícios, poderíamos dizer que os dois textos sinalizam para a total impossibilidade da existência do mal na Jerusalém escatológica.

³⁶⁴ Cf. MATHEWSON, D., *A New heaven and a New Earth*, 202. Swete pensa o contrário: haverá uma destruição destinada àqueles que se opõem à Cidade Santa. Cf. SWETE, H. B., *The Apocalypse of St. John*, 296.

³⁶⁵ Bauckham e Beale sugeriram que Is 34,12 também está por trás do pensamento de Ap 22,3. É possível dizer que tal proposta não possui fundamento, tendo em vista o contexto de Zc 14,11 e Ap 22,3. O recurso seria apenas gramatical. Cf. BAUCKHAM, R., *The Climax of Prophecy*, 317-318; BEALE, G. K., *The Book of Revelation*, 1112.

2.4.2 Ap 22,3b-5

O v.3a possui não apenas uma íntima ligação com o v. 2b, por ser uma continuação da explicação da cura das nações, mas, ao mesmo tempo, ele serve de transição para a seção v. 3b-5, já que, efetivamente, justifica a presença de várias características desta seção: o trono de Deus e sua presença não mediada no meio de seus servos, que lhe rendem adoração, contemplam a sua face, portam o seu Nome e com Ele reinarão por todo o sempre. O reaparecimento do trono de Deus e do Cordeiro neste versículo retoma toda a simbologia teológica contida na visão do trono de Ap 4-5, já analisadas em Ap 22,1b. No entanto, agora, a atenção se volta para a atuação dos que estão no trono e a reação desencadeada pela presença de Deus e do Cordeiro.

a) Um só trono

A presença do termo *θρόνος* ocorre também na seção anterior. Naquela, porém, possui função de ser a fonte do rio de água da vida e da árvore da vida, enquanto nesta, a menção de *θρόνος*, além de trazer consigo importantes conotações do Antigo Testamento, contém tanto associações políticas quanto de culto³⁶⁶. Com referência ao reinado de YHWH, a figura do trono expressa a grandiosa majestade do divino Governante³⁶⁷. No Antigo Testamento, o trono pode ser entendido como: privilégio do rei (cf. Gn 41,40); promessa messiânica (cf. 2Sm 7,14); Jerusalém é o trono de Deus (cf. Jr 3,17); seu senhorio se estende também sobre os pagãos (cf. Sl 47,9; 93,2; Lm 5,19); é sinal do poder de julgamento que somente Deus possui (cf. Sl 9,5.8; 97,2).

O trono também tem um papel fundamental nas visões do templo celestial tanto no Antigo Testamento quanto na literatura apocalíptica judaica³⁶⁸. Em Is 6,1-5, YHWH está sentado sobre o trono cercado por seres celestes que lhe rendem

³⁶⁶ Para a combinação entre realeza e imagem cültica veja: Sl 24; 47,7-8; 48,1-2; 68,24-35; 80,2; 99,1; 11,4; 80,1; 99,1; 103,19; Is 6,1; 66,1; Jr 3,17; Ez 43,7; Dn 7,9. Cf. BUCHANAN, G. W., *The Book of Revelation: Its Introduction and Prophecy*. Lewiston, Mellen Biblical Press, 1993, 610.

³⁶⁷ Cf. SCHMITZ, O., “*θρόνος*”, *GLNT*, vol. IV, 573-590.

³⁶⁸ Ver 1Rs 22,19; Is 6,1-5; Ez 1; 10,1; Dn 7,9-10; *1Henoc* 14,8-25; 60,1-6; 61,8-9;71; *2Henoc* 20-21.

adoração (cf. ainda Ez 1,26). Ez 43,7 situa o trono de Deus no meio do templo, no qual Deus habitará para sempre. Mesma disposição geográfica é encontrada em Ap 22,3b, porém com uma diferença, pois na Cidade Santa não há templo, porque Deus todo-poderoso e o Cordeiro são o seu templo (cf. Ap 21,22).

As funções políticas e de culto do v.3b são a culminância de um processo paulatino desencadeado nos c. 4-5, onde Deus é reconhecido e reverenciado por seus servos com prostrações, adoração e aclamações (cf. Ap 4,10-11). Os mesmos gestos de adoração são dirigidos ao Cordeiro proclamando-o digno de receber poder, glória e louvor (cf. Ap 5,12). Todavia, de acordo com Ap 3,21, o Cordeiro também ocupa um lugar no trono divino, muito embora, em alguns textos, apareça somente próximo a este (cf. Ap 5,6; 7,17)³⁶⁹. Apesar desta aparente ambigüidade, considera-se que o livro do Apocalipse oferece uma compreensão paulatina, além de descrever as diversas ações do Cordeiro antes de encontrar-se sentado sobre o trono com o Pai (cf. Ap 22,3b).

Poder-se-ia ainda fazer referência ao trono enquanto um símbolo de autoridade contrastante em relação a Babilônia/Roma: as regras romanas eram caracterizadas como opressivas e corruptas (cf. Ap 13), o trono de Deus, ao contrário, é a fonte de vida e bem-estar para as pessoas na nova Jerusalém (cf. Ap 22,1-2).³⁷⁰

O singular ὁ θρόνος enfatiza a igualdade entre Deus e o Cordeiro que dividem um único trono. Esta igualdade pode ainda ser percebida no fato de o hagiógrafo recorrer ao pronome singular no versículo subsequente para se referir ao Nome e a face de Deus e do Cordeiro (cf. Ap 22,4). A co-divisão do trono implicaria também as atribuições políticas e cúlticas inerentes àquele que legitimamente ocupa o trono³⁷¹: tais implicações podem ser encontradas em Ap 22,3b-5. Com a presença do trono no qual Deus e o Cordeiro se sentam no meio da Nova Jerusalém, a soberania absoluta de Deus é agora universalmente conhecida na Nova Jerusalém, onde os

³⁶⁹ Implicações cristológicas estão presentes na questão do trono e de seus ocupantes. Sobre a questão consultar: BAUCKHAM, *The Theology of the Book of Revelation*. Cambridge, Cambridge University Press, 1993, 58-65; idem, *The Climax of Prophecy*, 138-140; HOLTZ, T., *Die Christologie der Apokalypse des Johannes*, 202-203.

³⁷⁰ Cf. MATHEWSON, D., *A New Heaven and a New Earth*, 204.

³⁷¹ Prigent nota que a visão do trono no c.4-5 é sujeito de uma única descoberta, a saber: a revelação plena de Deus Criador e de seu Messias, o Cordeiro imolado. Cf. PRIGENT, P., *Commentary on the Apocalypse of St. John*. Tübingen, Mohr, Siebeck, 2001, 627.

eleitos rendem adoração a Deus e ao Cordeiro. Como tais, as prerrogativas do trono em Ap 22,3b-5 provêm do ponto central em torno do qual todas as atividades em Ap 22,1-5 giram.

Ap 22,3c-4 descreve a vida dentro da Cidade Santa, sintetizada em breves afirmações: os servos adorarão a Deus e ao Cordeiro, verão sua face, seu nome estará sobre suas fronteiras, não necessitarão mais da luz da lâmpada ou do sol e reinarão com seu Deus por todos os séculos. Deste modo, o trono de Ap 22,3b não indica um momento de juízo sobre o homem, pois este já ocorreu, mas, antes, Deus encontra-se no trono para elevá-lo a uma dignidade totalmente nova: ele será um servo que vê a face de seu senhor, tem o nome deste senhor gravado em sua frente e participa de seu reinado.

b) Os servos adoradores

O termo δοῦλος, “servo”, introduz um novo personagem na visão. Por meio dele, temos a descrição dos habitantes da Cidade Santa: são servos de Deus e do Cordeiro (cf. Ap 22,3c). O estado de servidão nesta cidade, contudo, destoa de seu conceito básico que comporta a noção do homem reduzido à condição de escravo e sujeito a um serviço forçado³⁷², aproximando-se do conceito veterotestamentário οἱ δοῦλοι τοῦ θεοῦ, que sugere a relação do judeu piedoso com o seu Deus, identificado de modo particular em Abraão (cf. Gn 18,3.5), Isaac (cf. Gn 24, 14), Moisés (cf. Ex 14,31; Js 14,7), Davi (cf. 2Sm 7,5.8), os profetas (cf. Is 20,3; Dn 6,20) ou o povo (cf. Jr 30,10).

De igual modo, há uma aproximação com o emprego do termo no Novo Testamento, uma vez que os cristãos são denominados “servos de Cristo” (cf. Ef 6,21; Tg 1,1; 2Pd 1,1, Jd 1), são sua propriedade (cf. 1Cor 7,22; Ef 6,6) e suas vidas são um serviço prestado ao Cristo crucificado e ressuscitado (cf. Gl 1,10; Cl 4,12;

³⁷² O conceito de escravidão, tal qual entendido no mundo extra-bíblico, designa sua condição social da pessoa, e pode ser encontrado em alguns textos veterotestamentários (cf. Ex 14,5; 13,3.14; 20,2; Lv 26,45). A LXX prefere o vocábulo παῖς para indicar aquele que não está em condições de dispor de si mesmo. Cf. RENGSTORF, K. H., “δοῦλος”, *GLNT*, vol. II, 1966, 1418.1431; BAILLY, A., *Dictionnaire Grec-Français*, 535.

2Tm 2,24). Jamais retornarão ao estado de escravos da morte, do sofrimento ou do pecado (cf. Rm 6,12-23), porque foram resgatados pelo sangue do Cordeiro (cf. Ap 5,9-10).

O pronome αὐτοῦ, que sucede o termo δοῦλοι de Ap 22,3c, impõe a noção de propriedade e a existência de um senhor legítimo. O senhorio é exercido sobre uma pessoa ou alguma coisa e homem pode ser sujeito desta autoridade ou objeto, servo. Em sua relação com Deus, ele é objeto e Deus o seu proprietário (cf. Mc 12,9; Lc 19,33; Mt 15,27; Lc 16,3.5.8). Esta noção de propriedade é acentuada pela presença constante, no livro do Apocalipse, do artigo que distingue “O Senhor”³⁷³.

Em Ap 22,3b, o pronome αὐτοῦ identifica Deus e o Cordeiro como único proprietário dos servos que habitam a Cidade Santa. Nesta relação de senhor/servo na Jerusalém celeste, estão presentes, concomitantemente, os elementos vétero-testamentários de homem piedoso, como aqueles neotestamentários de resgate da morte e do pecado. Sendo assim, a expressão οἱ δοῦλοι implica elementos cristológicos, porque o Cordeiro operou o resgate do homem da escravidão do pecado (cf. Gl 1,10; Ap 5,9). A finalidade deste resgate, contudo, não é a diminuição da dignidade humana; antes a sua elevação por meio do seguimento de Cristo e uma orientação para Cristo, com o conseqüente afastamento do mundo e de sua força de atração para o pecado e a morte (cf. Mt 24,4-14; Mc 13,5,-13).

Ser servo de Deus e do Cordeiro é, portanto, permanecer liberto da δουλεία do mundo (cf. Jo 15,19)³⁷⁴. A corrupção desta ordem incorre no afastamento do homem da presença de Deus³⁷⁵. Assim, o escopo da liberdade concedida por Cristo não é a autonomia, mas a obediência, restabelecendo, deste modo, a relação de dependência incondicional do homem com relação a seu Deus e senhor.

³⁷³ A presença do artigo está reservada ao Deus legítimo, reportando à fé vétero-testamentária fundada sobre a experiência histórica do Êxodo (cf. Ap 1,8; 4,8; 11,17; 16,7; 18,8; 19,6; 21,22). Cf. FOERSTER, W., “κύριος”, *GLNT*, vol. V, 1401.

³⁷⁴ A exclusividade da doação a Deus está impressa no termo δοῦλος. O servo não pode subtrair-se sem sofrer as conseqüências e é ilusão pensar que o homem, “servo de Deus”, poderia exercitar a δουλεία sem concentrar todas as forças no cumprimento de uma observância exclusiva das Leis de seu Deus.

³⁷⁵ Cf. FOERSTER, W., “κύριος”, *GLNT*, vol. V, 1341-1488.

O estado de servidão dos habitantes da Nova Jerusalém seria a condição essencial de justiça dada por Deus³⁷⁶. Da parte do servo, a única resposta possível é tornar-se servo que adora (cf. Sl 22,23; Is 49,7; Dn 3,28). Assim, a adoração torna-se o diálogo-serviço por excelência entre o servo e seu Senhor.

A tarefa do servo na Cidade Santa é definida pelo verbo λατρεύω³⁷⁷, que retoma o verbo עבד ligado ao serviço de adoração a Deus no culto, especialmente pelo sacrifício (cf. 40,6-7; Ex 10,25; Dt 12,6). Este culto de adoração a Deus consistia no propósito do êxodo do Egito (cf. Ex 3,12; 4,23; 7,16). O serviço de culto em Israel era prestado pelos “servos de Deus” ao Deus Único como reconhecimento de sua soberania³⁷⁸. Este reconhecimento, manifestado no culto, expressão de uma atitude interior de devoção fiel a YHWH, deve atingir o modo de vida até ao ponto de harmonizar expressão cultural com a vida prática (cf. Dt 10,12ss). Por isso, a fé em Israel não é uma religiosidade abstrata, de uma moral genérica e imprecisa, mas sim fruto de uma atitude interior de devoção, traduzido em uma vida de amor e temor, obediência aos Mandamentos³⁷⁹.

Nos escritos do Novo Testamento, o serviço de adoração está continuamente relacionado com Deus, quer na oferta do sacrifício no culto³⁸⁰, quer na oração litúrgica que todos podem oferecer (cf. Lc 18,9-10; Mt 6,7-8). Exceção é o texto de Mt 4,10 (cf. Lc 4,8; cfr. Dt 6,13), onde λατρεύω é antítese para o προσκυνεῖν, que o tentador deseja para si (cf. Mt 4,8-9; Lc 4,5-7). Esta antítese evidencia que o culto a Deus não pode estar dissociado de um comportamento de vida verdadeiramente santo

³⁷⁶ Quando usado em moldura litúrgica, o termo δοῦλος descreve a relação de dependência e de serviço do homem para com Deus. Esta moldura constitui o diferencial entre o pensamento grego e o judaico. No primeiro, a dependência é civil/jurídica e no segundo, a dependência é ontológica. Cf. RENGSTORF, K. H., “δοῦλος”, *GLNT*, 1433.

³⁷⁷ Etimologicamente, o verbo λατρεύω encontra-se ligado à noção de presença, estar diante de um outro. Seu primeiro significado é trabalho ou serviço por recompensa, por isso vem anexado à figura de um escravo que desempenhe tal tarefa. Em um segundo momento, pode significar o culto prestado aos deuses. Nos textos veterotestamentários da LXX, somente o segundo sentido será assumido. Na literatura profética, o termo λειτουργεῖν está limitado a ação da classe sacerdotal, enquanto λατρεύειν indica a ação religiosa do povo no seu conjunto. Cf. STRATHMANN, H., “λατρεύω”, *GLNT*, vol. VI, 1970, 169-172.

³⁷⁸ Havia em Israel o perigo de este serviço de culto ser desviado e tornar-se um ato de adoração a deuses estrangeiros (cf. Ex 20,5; 23,24; Dt 4,28; 5,9; 7,4.16; 8,19; 11,16.28; 12,2; 29,17; Js 24,14s; Jz 2,19; 2Cr 7,19). Principalmente Moloc e Baal (cf. Lv 18,21; Jz 2,11.13; 3,7) ou o culto real a Nabucodonosor (Jd 3,8).

³⁷⁹ Cf. STRATHMANN, H., “λατρεύω”, *GLNT*, 176.

³⁸⁰ Cf. At 7,42; Hb 8,5; 9,9; 10,2; 13,10.

e da observância aos Mandamentos de Deus de modo perfeito diante de Seus olhos. A verdadeira adoração consiste, portanto, em uma configuração do íntimo e do agir externo do homem/servo com a vontade de Deus e uma distinção clara do mundo entendido comopositor a este querer de Deus³⁸¹.

O ato de adorar, dedicado somente a Deus no Antigo Testamento, é destinado em Ap 22,3c a Deus e ao Cordeiro, como indica o pronome dativo masculino αὐτῷ. Esta será a única ação realizada na Nova Jerusalém onde os servos se põem ao redor do trono³⁸². A presença contínua de Deus e do Cordeiro e o novo Templo (cf. Ap 21,22) proporcionam uma mudança na compreensão do verbo λατρεύω: sua realização não está mais circunscrita a um espaço físico, ele é ação espiritual e ininterrupta, como indica o futuro do indicativo λατρεύουσιν. O mesmo tempo verbal é empregado para indicar a presença de Deus e do Cordeiro (cf. Ap 22,5) e, por causa desta presença permanentemente na Cidade Santa, Eles receberão continuamente a adoração de seus servos³⁸³. A conexão com o termo ναός, concede ao verbo λατρεύω, portanto, uma maior abrangência (cf. Ap 1,6; 5,10; 20,6), indicando não se tratar de um serviço ritual externo, mas de adoração espiritual³⁸⁴.

Em Ap 7,15 há uma aproximação de imagem e pensamento com Ap 22,3c. Os santos de todos os tempos adoram a Deus dia e noite diante de seu trono e exercem um ministério sacerdotal para sempre por causa de sua perseverança no Nome de Cristo (cf. Ap 21,24-26). Tal perseverança é fruto de uma vida configurada

³⁸¹ Cf. Ap 2,2-5. 9-10. 13-16. 19-28; 3, 1-5. 8-12. 15-21.

³⁸² Prigent seguido por Beale consideram que o pronome αὐτῷ. indica mais do que uma unidade no trono, ela é uma unidade do templo, identificado em Ap 21,22 não como um edifício, mas como a presença de Deus e do Cordeiro. O templo é o Pai e o Filho, Deus e o Cordeiro, a mesma unidade, continuam os autores, é aplicada ao título Alfa e Ômega (cf. Ap 1,8; 21,6; 22,13). Cf. PRIGENT, P., *L'Apocalypse de Saint*, 330; BEALE, G. K., *The Book of Revelation*, 1113.

³⁸³ Vale destacar que embora a forma verbal λατρεύω ocorra no Apocalipse, a forma no substantivo e no adjetivo λειτουργεῖν está ausente. Cf. TRENCH, R. C., *Synonyms of the New Testament*. Michigan, Baker, 1989, 137-139.

³⁸⁴ Vanni destaca que a capacidade sacerdotal desempenhada na Cidade Santa se realiza em uma dimensão puramente espiritual. Este sacerdócio qualifica o cristão e depende, intimamente, do sacerdócio de Cristo. Cf. VANNI, U., *L'Apocalisse*, 350. Mesmo pensamento pode ser encontrado em Thomas. Cf. THOMAS, R. L., *Revelation 1-7*. Chicago, Moody Press, 1992, 498.

Schüssler Fiorenza destaca que a adoração de cunho espiritual se contrapõe àquela político-social proposta pelas regras romanas caracterizadas pela opressão e corrupção. Cf. SCHÜSSLER FIORENZA, E., "Redemption as Liberation, Ap 1,5 and 5,9f", *CBQ* (1974) 36 220-232; da mesma autora, ver também *Revelation: Vision of a Just World*, no qual a autora entende a liberdade vivenciada na Cidade Santa como um contraste decisivo com Babilônia/Roma. Cf. SCHÜSSLER FIORENZA, E., *Revelation: Vision of a Just World*. Minneapolis, Fortress Press, 1991, 113.

ao Cristo, tanto no íntimo do servo, quanto em seu exterior, acarretando em um direcionamento para o querer de Deus e distanciado do agir orientado para o pecado. A adoração passa, assim, pelo conhecimento da vontade de Deus e pela liberdade humana que reconhece Nele a soberania e a fonte de vida (cf. Ap 22,1b.3c).

O objeto da adoração dos servos é, conforme indica o pronome genitivo αὐτοῦ do v.4a, a face de Deus e o Cordeiro. No Antigo Testamento, expectativa da contemplação da face de Deus constitui o escopo escatológico do povo que O adora (cf. Gn 17,3; Is 60,1-2; Is 52,8; Ez 43,1-5; 44,4).

Em uma análise etimológica, o termo πρόσωπον, usado na LXX para indicar a face de Deus, traduz o hebraico פָּנִים³⁸⁵ “face”, “rosto”. Quando aplicado a Deus, recorre-se a uma linguagem antropomórfica para fazer referência à misericórdia de Deus para com o homem (cf. Nm 6,25); quando sua face se retira, é a sua benevolência que está sendo suprimida (cf. Dt 32,20; Mq 3,4) ou pode aludir a sua ira contra aqueles que fazem o mal (cf. Sl 33,17). Na oração, o homem pode implorar que Deus retroceda e volte, revelando mais uma vez a sua face sobre seu povo (cf. Sl 12,2; 29,8; 43,25); quando é atendido em sua súplica, exulta de alegria (cf. Sl 21,25).

Os Salmos expressam as esperanças de uma contemplação da face de Deus (cf. Sl 11,7; 17,15; 24,6; 42,2). Sob o ponto de vista espiritual, a idéia de ver a face de Deus torna-se elemento fundamental para se chegar ao verdadeiro conhecimento de Deus e a correta relação d’Ele conosco (cf. Jó 33,26; Nm 6,25)³⁸⁶. Ver a face de Deus pode assumir a conotação de ir ao santuário, pois o templo converte-se no local onde o crente busca a face de Deus e o encontra (cf. Zc 8,21s). Este deslocamento do orante manifesta sua nostalgia, seu desejo de ver a face de Deus (cf. Sl 41,3; 94,2).

Nos textos do Antigo Testamento, o ato de ver a face de Deus permanece como sinal da presença de Deus através de seu cuidado com o povo de Israel e conhecimento de sua Pessoa e vontade. Mas o ato de ver, fisicamente, o rosto de Deus apresenta-se, para o homem, como algo perigoso em função do nosso estado de

³⁸⁵ O substantivo hebraico פָּנִים pode significar o rosto de uma pessoa (cf. 2Rs 4,29.31; 8,15; Is 25,8; Jr 13,26; Na 3,5; Ml 2,3; Jó 4,15; 15,27; Ecl 26,17); a superfície de objetos (cf. Gn 7,23; 8,8.13; 2Sm 14,7); designa o funcionário do rei (cf. Gn 32,31; Jd 6,22) dentre outras conotações. Cf. LOHSE, E., “πρόσωπον”, *GLNT* vol XI, 1977, 406-409.

³⁸⁶ Cf. OSBORNE, G. R., *Revelation*, 774.

pecado (cf. Ex 3,6; 20,19) e da imensa santidade de Deus. Por esta razão, Moisés verá apenas as costas de Deus passando ao longe (cf. Ex 33,20.23)³⁸⁷.

O termo πρόσωπον, nos escritos do Novo Testamento³⁸⁸, assume uso lingüístico do Antigo Testamento: sentido de reverência, veneração³⁸⁹, além da expectativa de ver o rosto de Deus (cf. Mt 5,8; 1Cor 13,12; Hb 12,14; 1Jo 3,2b-3). Mateus segue a noção vétero-testamentária de que só no mundo celeste se pode ver a face de Deus (cf. Mt 18,10), embora seja portador da epifania de Jesus, quando seu rosto resplandeceu como o sol diante dos olhos de Pedro, Tiago e João (cf. Mt 17,2; Lc 9,29). São Paulo, por sua vez, ensina que aos servos será concedido, no final dos tempos, ver a face de Deus que fora oculta ao olhar do homem após o pecado. No presente, a visão humana se dá por representação, de modo obscuro (cf. 1Cor 13,12). Assim, o ver e o falar são imperfeitos e somente no futuro se terá a visão perfeita e o conhecimento real.

Na obra do Apocalipse, esta visão futura e de benignidade não atinge a todos: alguns se encontram destituídos da graça de ver a face de Deus e lamentam o fato de sua exclusão da face do que está assentado no trono (cf. Ap 6,16). O genitivo προσώπου, em Ap 22,4a, é um antropomorfismo para invocar a presença de Deus que é justiça e introduz o julgamento final tornando a visão da face de Deus algo insuportável. A impossibilidade de suportar a presença de Deus decorre do caráter definitivo do juízo promovido pela abertura do sexto selo, que suprime toda

³⁸⁷ O contrário ocorre na cultura grega, pois os deuses podiam manifestar-se aos olhos dos homens. O AT não nega a possibilidade de ver a Deus, mostra apenas a imensa distância, criada pelo pecado, entre Deus e sua criatura. A Revelação, contudo, será realizada por meio de uma relação dialogal, que embora exclua a presença física de Deus, em nada diminui a intimidade entre o Criador e a criatura. Será a palavra o veículo de conhecimento, e não uma aproximação física entre o divino e o humano como entendiam os gregos. Cf. LOHSE, E., πρόσωπον col. 411.

³⁸⁸ Na visão de Aune, o “ver a Deus” não é uma preocupação apenas dos escritos neotestamentários. Também o judaísmo e o Antigo Testamento teriam dedicado espaço a este desejo tão íntimo do ser humano. No judaísmo helênico “vendo a Deus” pode referir-se à mística visão de Deus percebida mentalmente ou espiritualmente. No judaísmo antigo, por sua vez, o privilégio de ver a Deus teria sido considerado uma bênção escatológica (cf. Sl 84,7; Jub 1,28; 4Ezra 7,91.98; 1Enoc 102,8). No mundo grego, a menção “ver a face de deus” estaria na capacidade da alma se agarrar aos deuses. A literatura rabínica, por sua vez, acompanha a idéia de Is 6,2, na qual nenhum anjo, nem criatura vivente poderia ver a Deus ou ouvir a sua voz, este benefício seria próprio do piedoso, mas somente após a sua morte. Na mística tradição literária grega, “ver a face de Deus”, seria impossível para a natureza humana. Na literatura rabínica, este “ver a face de Deus” foi abrandado pela inserção da expressão “ver a face da Shekinah”, estar na presença de Deus. Cf. AUNE, D. E., *Revelation 17-22*, 1179-1181.

³⁸⁹ Cf. Mt 6,16s; At 6,15; Ap 4,7; 7,11; 9,7; 11,16; Mc 14,65; Mt 17,6; 26,39.67; Lc 5,12; 17,16; 1Cor 14,25. O termo πρόσωπον pode também assumir a conotação de “superfície” (cf. Lc 21,35).

possibilidade de alguma coisa ficar oculta diante da face de Deus. Perante a face de Deus e da ira do Cordeiro³⁹⁰, até as forças da terra se abalam. As forças humanas representadas pelas patentes militares, os reis, os homens livres ou em situação de escravidão sucumbem diante de sua face, posto que são dignos de juízo em função de sua oposição a Cristo³⁹¹. O elenco das classes sociais mostra que toda a humanidade é afetada pela divina justiça e dela não pode escapar.

O mesmo pavor ocorre em Ap 20,11, onde toda a antiga criação foge da presença daquele que está no trono³⁹². É uma nova situação de juízo, mas sem descrever como este se dará, e, não obstante por se tratar de um juízo divino, este não pode ser de outro modo senão na via da justiça³⁹³. O genitivo ressalta que é a criação que se afasta da presença de Deus³⁹⁴.

O termo πρόσωπον ocorre ainda em Ap 4,7, mas descrevendo a face dos seres vivos que estão ao redor do trono e em Ap 10,1 como alusão à face do anjo resplandecente como o sol. Aparece por fim, como o espaço para onde a mulher foi levada com a finalidade de protegê-la da serpente em Ap 12,14, seguindo assim outras conotações possíveis a este termo.

Se em Ap 6,16 e 20,11 o homem e toda a criação não suportaram olhar para a face de Deus como Juiz, na Jerusalém Celeste o servo olha para o trono de Deus e do Cordeiro com segurança, já não há mais o pavor do juízo, somente a gratuidade de Deus que se dá a conhecer plenamente (cf. Ap 22,4a), e, agora, já não mais por reflexo (cf. 1Cor 13,12).

³⁹⁰ A expressão “ira do Cordeiro” é *hapax legomenon* no Ap e, no presente contexto, situa o Cordeiro como juiz. A cristologia deste texto é altíssima e encontra-se intimamente vinculada a Ap 5,7.13 onde o Cordeiro recebe do que se assenta no trono o livro e imediatamente após é aclamado pelos Anciãos e seres vivos como detentor do louvor, honra, a glória e o domínio pelos séculos dos séculos. Cf. SMALLEY, S. S., *The Revelation to John*, 171.

³⁹¹ Cf. JOHNSON, D. E., *Triumph of the Lamb*, 129; KISTEMAKER, S., *Revelation*, 238-239.

³⁹² Cf. Ap 4,2.3.9; 5,1.7.13; 6,16; 7,10.15; 19,4; 21,5.

³⁹³ Mounce e Prigent optam pela interpretação de que o juízo divino se dará pela via do amor. No entanto, esta linha de trabalho não se encontra de modo explícito no texto. Cf. MOUNCE, R. H., *The Book of Revelation*, 375; PRIGENT, P., *Commentary on the Apocalypse of St. John*, 577.

³⁹⁴ Como em Ap 6,16, há uma íntima relação entre Ap 20,11 e Ap 5 tendo em vista o tema do livro que o Cordeiro recebe de Deus e, por consequência, uma cristologia. O julgamento segue o mesmo padrão de Ap 6,16: pertence a Deus e ao Cordeiro. Esta co-participação no julgamento não é uma novidade do Apocalipse, já encontra-se presente em alguns textos neotestamentários (cf. Rm 2,16; Mt 25,31-46; At 10,42; 2Tm 4,1).

A ação de ver, expressa com o verbo ὁράω “ver”, neste versículo, é localizada no tempo futuro e remete à plena consciência da presença e do poder de Deus, sem restrições e de modo constante. Assim sendo, o “ver a sua face” assume, em Ap 22,4, não o valor de uma idéia vaga, mas de presença real. O objeto concreto do ato de ver é decodificar os traços, conhecer a estrutura, a imagem de uma pessoa (cf. Mt 18,10)³⁹⁵. Deixa também de lado a idéia de uma relação de subordinação no sentido de afastamento entre senhor e servo; antes há uma intimidade inaudita. Sendo assim, esta é a culminância de algumas das maiores esperanças escatológicas da Sagrada Escritura: na Cidade Santa, o povo de Deus vê a face de Deus totalmente, sem reservas.

É provável que em Ap 22,4a, ressoem tons do culto de adoração próprios do Antigo Testamento, conforme visto acima. Desta forma, o Apocalipse daria cumprimento à finalidade da adoração do culto no Antigo Testamento, tendo em vista que os santos servem diante da face de Deus.³⁹⁶

O v.4b dá continuidade ao emprego do pronome pessoal αὐτοῦ no singular, agora identificando o Nome de Deus e do Cordeiro que será impresso sobre a fronte dos servos. O Nome, antes de tudo, é o componente essencial do ser humano porque o distingue dos demais. Quando relacionado à pessoa divina, o conhecimento do

³⁹⁵ Cf. DANKER, F. W., *A Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature*, 887.

³⁹⁶ Mathewson considera que o vínculo entre a expressão “ver a face de Deus” e o culto não são evidentes, antes, ela apenas reforçaria as aspirações escatológicas dos textos do Antigo Testamento (cf. Ex 23,15; Ex 23,17; Ex 34,24; Dt 16,16; 31,11; Is 1,12; Sl 42,3). Cf. MATHEWSON, D., *A New Heaven and a New Earth*, 206-207.

Comblin, por sua vez, pensa que esta visão de Deus pertence a uma estrutura de culto, que teria como pano de fundo a Festa dos Tabernáculos. Cf. COMBLIN, J., “La liturgie de la nouvelle Jérusalem (Apoc XXI,1-XXII,5)”, 26-27.

Em uma linha que prioriza o elemento jurídico encontra-se Fekkes. Segundo este autor, a expressão “ver a face de Deus” seria uma derivação do termo jurídico ver a face do rei. Cf. FEKKES, J., *Isaiah and Prophetic Traditions in the Book of Revelation*, 387-388. A aplicação de uma visão jurídica foi abordada também por Mounce, quando recorda ser procedimento no mundo antigo a proibição aplicada aos criminosos: eles não poderiam ver a face do rei, muito menos poderiam permanecer diante de sua presença. Cf. MOUNCE, R. H., *The Book of Revelation*, 400.

Para Schüssler Fiorenza, a experiência da proximidade com Deus, que o adorador procurava no templo quando se colocava diante da face de Deus, tornar-se-á uma realidade no futuro escatológico. Cf. SCHÜSSLER FIORENZA, *Priester für Gott: Studien zum Herrschafts- und Priestermotiv in der Apokalypse*, 384. O mesmo pensamento pode ser encontrado em HOLTZ, T., *Die Christologie der Apokalypse des Johannes*, 204.

nome divino é imprescindível para que o homem possa invocá-lo e entrar em relação com ele³⁹⁷.

No Antigo Testamento, o ato de denominar algo estabelece uma relação de domínio e propriedade entre aquele que denomina e aquele que é denominado, podendo tratar-se dos animais criados (cf. Gn 2,19s), de uma cidade conquistada (cf. 2Sm 12,28) ou de uma propriedade (cf. Is 4,1). Quando Deus impõe um nome, estabelece o direito de propriedade sobre ele (cf. Is 43,1), podendo indicar o povo de sua propriedade (cf. Is 63,19), seu templo (cf. Jr 7,10), sua arca (cf. 2Sm 6,2) ou Jerusalém, sua cidade (cf. Jr 25,29; Dn 9,18).

Mais do que elencar elementos, o nome no Antigo Testamento possui um valor acentuado quando se trata do nome de Deus. Nome que, em sua liberalidade, Ele mesmo fez conhecer na sua revelação (cf. Gn 17,1; Ex 3,14; 6,2) e mediante o qual pode e deve ser invocado. Através deste Nome, Ele se torna próximo ao homem e, verdadeira, a sua promessa (cf. Ex 20,24; Nm 6,24). No Deuteronômio, de modo particular, o Nome sinaliza a proximidade salvífica de YHWH (cf. Dt 4,36; 12,11; 14,23; 16,11; 26,15)³⁹⁸. Este Nome é, em síntese, a expressão da soberania pessoal e da atividade de Deus que se volta em direção ao homem, no qual YHWH se revela no tempo, seja ele um tempo passado (cf. Ex 3,6; 13,15), presente (Ex 20,7) ou futuro (cf. Ez 25,17; 34,50).

O Novo Testamento herda alguns empregos lingüísticos do Antigo Testamento no que se refere ao uso do nome para designar uma pessoa, sua função (cf. Mc 3,16; At 27,1) ou sua fama (cf. Mc 6,14; Ap 3,1). Contudo, a principal conexão teológica com o Antigo Testamento está na união da pessoa à obra de Deus (cf. Mc 11,9s; Mt 23,39; Lc 1,49; At 15,17). No 4º Evangelho, o nome divino aproxima-se da glória divina (cf. Jo 12,23.28). A glorificação do Nome de Deus se dá pela obra de Cristo, na qual Jesus revela aos homens o Nome de Deus sob o

³⁹⁷ Cf. DANKER, F. W., *A Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature*, 711.

³⁹⁸ No ato de pronunciar um nome, tanto para o Antigo Testamento como para os povos extra-bíblicos, implica no conhecimento da potência da coisa em si. O conhecimento do nome divino possui importância capital para que o homem possa relacionar-se com o sagrado através da adoração e da submissão e, em contrapartida, Deus lhe assegura seu auxílio (cf. Gn 4,26; 12,8; 13,4; 26,25; 1Rs 18,24). Cf. BIETENHARD, H., “ὄνομα”, *GLNT*, vol. VIII, 706-707.

predicado de Pai (cf. Jo 17,6.26). Neste contexto, o termo ὄνομα exprime a relação concreta entre Deus e o homem, enquanto relação pessoal, implicando um agir de Deus e uma reação do homem a Este que se revela como Pai amoroso (cf. Jo 3,16; 17,12). Esta seria a verdadeira obra de Cristo: a glorificação e a proclamação do Nome do Pai (cf. Jo 17,26)³⁹⁹. O ato de permanecer “no Nome” assume o sentido de encontrar-se no âmbito do amor do Pai e do Filho (cf. Jo 17, 19-22), que livra o homem de todo o perigo externo pela força de seu Nome. Da parte do homem, a experiência do amor faz com que se assemelhe, paulatinamente, a Deus e ao Cristo (cf. 1Jo 3,2)⁴⁰⁰.

O tema da semelhança com o Pai celeste está presente no Apocalipse, diz respeito aos fiéis, aqueles que se tornaram servos de um único Senhor, que portam o nome de Deus e do Cordeiro (cf. Ap 3,12). O mesmo tema pode sinalizar uma situação de condenação definitiva, tendo em vista que aqueles que se assemelharam à besta e receberam a sua marca estarão apartados do Reino de Deus e do Cordeiro. O escopo metafórico estaria, portanto, na noção de semelhança e de propriedade, uma vez que os seguidores da besta foram marcados na mão direita ou na fronte (cf. Ap 13,16; 14,9; 20,4)⁴⁰¹. A situação de pertença e semelhança pode ser encontrada ainda em Ap 17,5 e refere-se ao nome da prostituta impresso na testa. O nome aplicado sobre a fronte remete, portanto, a uma condição de íntimo conhecimento, de semelhança e seguimento. Contudo, esta identificação constitui uma usurpação do direito daquele que de fato é o Senhor e o proprietário destes servos que se permitiram aderir à prostituta, apesar de pertencerem a Deus. O destino deles será o afastamento da presença de Deus e os tormentos pelos séculos dos séculos (cf. Ap 14,11).

³⁹⁹ Cf. BIETENHARD, H., “ὄνομα”, *GLNT*, vol. VIII, 757-759.

⁴⁰⁰ Para aprofundar o tema de sermos semelhantes a Deus e vê-lo tal como Ele de 1Jo 3,2 veja SMALLEY, S. S., *1,2,3 John*. Waco, Word Books, 1984, 146-147.

⁴⁰¹ Esta pertença possui três raízes: Ez 9,4 não colaborou com a idolatria em Jerusalém e teve sua fronte marcada com o Tau; nas religiões helenísticas, o sinal na fronte exprime a pertença a um deus ou a um amuleto, e também os deuses egípcios trazem a marca em suas fronteiras; por fim, o significado de Ap 22,4: os marcados por Deus são causa de escândalo, na medida em que sendo servos gozam de total liberdade diante de seu Senhor. Cf. SCHNEIDER, C., “μέτωπον”, *GLNT*, vol. VII, 189-198.

Portanto, a combinação de τὸ ὄνομα e τῶν μετώπων⁴⁰² de Ap 17,5 mostra que existe uma conexão específica entre o nome e aquele que o porta⁴⁰³. Conexão que possui uma conotação positiva em Ap 22,4b quando os servos recebem o Nome de Deus e do Cordeiro em suas fronte. Os servos marcados são os mesmos que se encontram em adoração diante do trono de Deus e do Cordeiro do v.3c, como indica o pronome αὐτῶν. Na Jerusalém celeste, o fiel gozará de um conhecimento de Deus sem censuras, conhecê-lo-á tal qual Ele é (cf. 1Jo 3,2). O fato de portar o Nome de Deus e do Cordeiro agrega ainda dois elementos. O primeiro deles é a indicação de cidadania, pois aquele que o detem é designado membro da Nova Jerusalém, e estes formarão “o povo que pertence a Deus” (cf. 1Pd 2,9; Ex 19,5; Tt 2,14). O segundo é a idéia do ministério sacerdotal dos santos na Nova Jerusalém (cf. Ap 22,3c). Sendo assim, a metáfora sugeriria a consagração ao serviço de Deus⁴⁰⁴. Tal serviço já foi indicado no v.3c: a adoração prestada ininterruptamente a Deus e ao Cordeiro por seus servos⁴⁰⁵.

A expressão τὸ ὄνομα poderia, segundo alguns estudiosos, conter uma referência às vestes do sumo sacerdote. Este, quando trazia em sua testa um turbante com uma rosa de puro ouro, deveria ter gravada sobre esta as palavras: “Consagrado ao Senhor” (cf. Ex 28,36-38). O significado desta inscrição era que ambos, Aarão e aqueles a quem ele representa, assim como todos os cultos que ele presta como sacerdote, são completamente consagrados ao Senhor⁴⁰⁶.

Parece verossímil encontrar uma alusão a Ex 28,36-38 em Ap 22,4b porque esta enfatizaria a temática do culto sacerdotal que permeia o resto do contexto de Ap

⁴⁰² O termo μετώπων ocorre somente no Apocalipse e sempre indicando a pertença de um objeto, no caso a fronte, a um sujeito, que oscila em alguns textos entre Deus e o Cordeiro e a besta.

⁴⁰³ Cf. BAILLY, A., *Dictionnaire Grec-Français* 1384; THAYER, J. H. *Greek-English Lexicon of the New Testament*, 447.

⁴⁰⁴ A idéia do ministério sacerdotal dos santos na Nova Jerusalém encontra-se no Êxodo que descreve a inscrição do nome de Deus na testa do sumo sacerdote (cf. Ex 28,36-38). Cf. SWETE, H. B., *The Apocalypse of St. John*, 301.

⁴⁰⁵ Apesar de Beale insistir em um contato com os textos de Is 62,2; 65,15, no qual o fiel recebe um “nome novo” no final dos tempos e com o qual o próprio Deus associou-se. Cf. BEALE, G. K., *The Book of Revelation*, 1114. Parece-nos que esta aproximação insere um modo figurativo da presença de Deus entre os seus. A idéia do nome divino estaria, a nosso ver, mais diretamente relacionada com a imagem de Ap 7,3; 14,1; 3,12 quando os servos de Deus são marcados na testa com um selo simbolizando sua pertença real e concreta ao divino e a proteção que d’Ele recebem.

⁴⁰⁶ Cf. MOUNCE, R. H., *The Book of Revelation*, 388; SWETE, H. B., *The Apocalypse of St. John*, 312; FORD, J. M., *Revelation*, 367; BAUCKHAM, R., *The Theology of the Book of Revelation*. Cambridge, Cambridge University Press, 1993, 142

22,3b-4. Sendo assim, o significado da leitura de Ap 22,4b à luz deste subtexto seria aquele de que o nome inscrito nas testas dos que venceram e habitam a Nova Jerusalém não apenas pertencem a Deus, mas serão semelhantes de alguma forma ao seu Deus⁴⁰⁷.

c) A extinção da noite e dos luzeiros

Enquanto nos v. 3c-4ab o texto descreve a função e as primeiras características dos servos, o v.5 delineia tanto os atributos da Cidade Santa (nela não haverá mais noite, nem a luz do sol), como o último ofício do servo (reinar junto a Deus e ao Cordeiro pelos séculos dos séculos).

De modo geral, o termo “noite” (νύξ), no Antigo Testamento, designa o tempo em que a luz do sol está ausente⁴⁰⁸. Esta alternância e regularidade entre dia e noite (cf. Gn 1,3-5; Sl 74,16) seria o resultado da aliança de Deus com a criatura (cf. Gn 8,22; Jr 33,20.25). De todas as menções ao termo “noite”, a que contém maior singularidade é aquela em que Deus retira seu povo da escravidão (cf. Ex 11,4; 12,12.29). De modo metafórico, pode indicar o tempo da tribulação, choro, sofrimento ou mesmo a comunhão com Deus⁴⁰⁹ ou, ainda, o período do medo, angústia, solidão (cf. Sl 91,5; Sb 17,14-15)⁴¹⁰. Sentimentos próprios do homem, pois, para Deus, a noite é clara como o dia (cf. Sl 139,11-12) e pode ser a ocasião de Revelação (cf. 1Sm 3,4).

Em uma perspectiva escatológica, os textos de Is 60,19-20 e Zc 14,7 propõem a superação deste mundo de escuridão, dependente da luz que procede do sol ou de lâmpada, por aquele eterno, onde a luz procede da presença de Deus que preenche toda eternidade com sua glória⁴¹¹.

⁴⁰⁷ Cf. MATHEWSON, D., *A New Heaven and a New Earth*, 208.

⁴⁰⁸ Cf. DANKER, F. W., *A Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature*, 682.

⁴⁰⁹ Cf. Is 30,29; Jó 7,3; Sl 6,6-7; 77,2-3; Is 26,9; Sl 1,2; 42,8-9; 77,6; 88,1; 92,2; 119,55.

⁴¹⁰ Na mitologia a noite assume características antropomórficas, em Isidro a noite é a mãe de uma série de personagens maléficos. A noite é também o tempo preferido dos mágicos, porque neste período gozam plenamente de seus poderes. Cf. DELLING, G., “νύξ”, *GLNT*, vol. VII, 1503-1505.

⁴¹¹ Cf. FEKKES, J., *Isaiah and Prophetic Traditions in the Book of Revelation*, 275; CHARLES, R. H., *Revelation*, 210; OSBORNE, G. R., *Revelation*, 775.

No Novo Testamento *νύξ* segue a conotação vétero-testamentária de ritmo dos dias, principalmente quando aparece junto à preposição *διὰ* ou como indicação cronológica (cf. Mt 4,2; 12,40; 14,25; Lc 6,12)⁴¹². Mas pode, também, ser usado como recurso metafórico de silêncio (cf. Jo 3,2), como o momento da traição (cf. Jo 13,30), da negação (cf. Mt 26,34), além de preceder o cumprimento do reino de Deus (cf. Rm 13,12), indicar os membros do reino da luz, contrastando com os membros do reino da noite (cf. 1Ts 5,5-7) ou ainda a total adesão a Satanás (cf. Jo 13,30)⁴¹³. Nos Atos dos Apóstolos, o termo *νύξ* surge como indicador do momento próprio para a atuação dos poderes divinos⁴¹⁴.

O recurso metafórico de *νύξ* pode assumir a conotação de *σκοτία* “trevas”⁴¹⁵, estabelecendo assim, um contraste com *φῶς* e designando o estado de ausência de comunhão com Deus ou com o Cristo (cf. Jo 9,4; 11,10). Além do contraste *νύξ* e *φῶς*, o epistolário Paulino e alhures sugerem um outro: *νύξ* e *ἡμέρα*, contrapondo as “trevas” ao tempo de salvação implantado por Cristo (cf. 1Ts 5,5-7; Rm 13,12; 1Cor 16,13; 1Pd 5,8). Após este tempo de trevas, que precede o grande dia, a irrupção da Jerusalém celeste, a noite não mais existirá.

No livro do Apocalipse, em decorrência da ausência da preposição *διὰ* antecedendo o termo *νύξ*, este último não se apresenta com o sentido de indicador

⁴¹² Cf. BAILLY, A., *Dictionnaire Grec-Français*, 461-462.

⁴¹³ Köstenberger entende que Jo 13,30 Satanás entra em Judas (cf. Jo 13,2; 1Cr 21,1; 2Sm 24,1). O termo *εἰσέρχουαι* é comumente usado nos Sinóticos com relação à possessão demoníaca (cf. Mc 5,12; Lc 8,30; 11,26). Mas, destaca o autor, nesta passagem do Evangelho de João, não se deve entender como possessão demoníaca, antes, é o próprio Satanás que entra na pessoa. Se estabelecermos um paralelo com Lc 22,3-4 ficará evidente que o fato de Satanás entrar em Judas, antecede a sua traição, pois logo após sair, para a “noite”, Judas combina com os sumos sacerdotes um modo de entregar Jesus. Cf. KÖSTENBERGER, A. J., *John*. Michigan, Baker Academic, 2004, 416-417.

⁴¹⁴ Cf. At 5,19; 12,6; 16,9; 18,9; 23,11; 27,23

⁴¹⁵ O termo *תְּשׁוּבָה* “trevas” pode indicar uma situação de afastamento da presença de Deus como consequência do cativeiro (cf. Sl 42), em sentido figurado pode indicar a ignorância, a desgraça ou a tribulação (cf. 2Sm 22,29; Is 9,1s; 58,10; 49,9; 59,9ss; Mq 7,8; Sl 35,6; 112,4 etc). A fórmula “habitar nas trevas” está em oposição ao reconhecimento de que somente YHWH é a luz que ilumina o seu povo (cf. Mq 7,8; Sl 26,1; Is 60,1). O termo pode ainda designar um mal ou uma catástrofe oriunda, segundo a concepção israelita, de um castigo merecido e permitido por Deus a fim de punir a culpa de seu povo (cf. Am 5,18-20; Is 5,30; 9,1; 58,10; 60,2; 62,1ss; Lm 3,2; Sl 18,29). A punição divina é antropomorficamente representada pela cólera de Deus que introduz o povo na escuridão porque este afastou-se de seu Deus (cf. Sl 6,2-3; 38,2; 88,8; Is 30,30; 2Cr 28,9). Contudo, este estado não será permanente, YHWH resplandecerá sobre o povo e o libertará de todo o mal (cf. Nm 6,25; Sl 4,7; 31,17; 44,4; 67,2; 80,4.8.20; 89,16). Cf. ALONSO SCHÖKEL, L., *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*. São Paulo, Paulus, 1997, 251-252.

temporal, mas é inserido em uma dinâmica metafórica. Única exceção é Ap 8,12, no qual, apesar da ausência da preposição, o sentido parece ser, de fato, temporal. Deste modo, o termo νύξ, no Apocalipse, encontrar-se-ia no âmbito de ausência de comunhão com Deus (cf. 21,8.27; 22,15), ou seja, uma vida marcada pelo pecado ou por uma expectativa escatológica positiva. A ausência da comunhão com Deus dentro do simbolismo do Apocalipse pode ser indício de uma vida no pecado, mais precisamente naquele que é o autor do pecado: Satanás⁴¹⁶.

A expressão καὶ νύξ οὐκ ἔσται ἔτι, em Ap 22,5a, retoma as imagens encontradas em Ap 21,23-27 onde a noite não mais existirá, não haverá a necessidade de uma luz do sol ou da lua, porque a glória de Deus ilumina a Cidade Santa, e sua lâmpada é o Cordeiro. Seus portões estarão sempre abertos e o dia será perpétuo.

Esta expressão é introduzida por um καί explicativo e declara, de modo irrevogável, a inexistência da noite na Cidade Santa, como se depreende pela construção οὐκ ἔσται ἔτι. O recurso ao advérbio de negação οὐκ suprime a possibilidade de qualquer dúvida implícita relacionada ao objeto ao qual alude o advérbio: a “noite”. A junção deste advérbio ao verbo ἔσται, no futuro do indicativo, insere a noção da inexistência do objeto negado pelo advérbio, a qual é ainda reforçada pela presença do advérbio de tempo ἔτι. A construção καὶ νύξ οὐκ ἔσται ἔτι, portanto, estabelece que o elemento “noite” não poderá mais existir na Cidade Santa. Esta “noite”, segundo o universo simbólico do livro e as indicações do Novo Testamento, deve ser entendida como a total ausência de privação da presença de Deus. Deste modo, não haverá mais o perigo do povo de Deus ou de sua criação perder-se eternamente, estaria assim, extinto o perigo da separação de Deus e da privação da comunhão com Ele⁴¹⁷.

Um novo advérbio de negação dá início ao v.5b, indicando a eliminação da luz da lâmpada ou da luz do sol para os habitantes da Jerusalém celeste. A expressão χρεῖαν φωτὸς λύχνου, não apresenta liames teológicos com outros textos do Novo Testamento quando há a identificação da “luz” com a pessoa de Cristo (cf. Jo 1,9;

⁴¹⁶ Uma aproximação teológica entre o termo noite e o pecado, entendido como vivência pautada em Satanás, foi proposta por Brighton por entender que, dentro da linguagem joanina a palavra “trevas”, muitas vezes, possui valor de oposição a Deus e identificação com o Opositor por excelência. Cf. BRIGHTON, L. A., *Revelation*, 621.

⁴¹⁷ Cf. SMALLEY, S. S., *The Revelation to John*, 565.

8,12)⁴¹⁸ e sim com o objeto concreto utilizado para fornecer luz durante o período da noite⁴¹⁹.

A conjunção ὅτι do v. 5c mostra que esta supressão é consequência da presença do κύριος ὁ θεός em meio à Cidade Santa. Esta presença não impõe a eliminação da criatura, no caso sol, considerado, no quarto dia da criação, como algo bom (cf. Gn 1,16). Antes, parece tratar-se da superação de sua capacidade de iluminar diante do resplandecer de Deus sobre seus servos.

O ato de “resplandecer”, expresso pelo verbo φωτίζω, não admite a presença da obscuridade, porque implica na presença do próprio Deus, que é, Ele mesmo “luz”⁴²⁰. A noção de Deus, no Antigo Testamento, como luz que resplandece sobre o seu povo é nitidamente delineado em Mq 7,8; Ml 3,20; Is 60,1-3.19⁴²¹. No Sl 27,1 a confissão “o Senhor é a minha luz” expressa que a verdadeira luz é YHWH.

No Novo Testamento, no quarto Evangelho, Jesus é apresentado e se declara como a luz que irrompe em meio à escuridão deste mundo (cf. Jo 1,4.5.9; 5,35); Ele, e somente Ele, é o Revelador para todos os homens (cf. Jo 3,19). A mesma nota de exclusividade pode ser encontrada em Jo 8,12; 9,5; 12,46, quando Jesus declara ser a luz do mundo, de modo que aqueles que o seguem não andarão nas trevas, mas na luz da vida. A ausência de uma partícula comparativa nestes textos indica que a “luz” é uma imagem de Jesus.

No corpo Paulino, o termo “luz”, ao ser identificado com o Evangelho de Cristo, recebe um conteúdo cristológico cujo objetivo é a iluminação do coração humano, para que este conheça a glória de Deus na face humana de Cristo (cf. 2Cor 4,4.6; 2Tm 1,10). É por meio de Cristo que o homem participa da herança dos santos na luz (cf. Cl 1,12).

O verbo φωτίζω assume uma perspectiva escatológica na Nova Jerusalém, no sentido de tratar-se da realização das esperanças do Antigo Testamento (as trevas

⁴¹⁸ Na transfiguração de Cristo o fulgor da luz converte-se em um dos elementos que traduzem para os discípulos a glória messiânica. Cristo (cf. Mt 17,1-13; Mc 9,2-8; Lc 9,28-36), após a sua ressurreição aparece a Paulo envolto em uma luz que supera o esplendor do próprio sol (cf. At 26,13). Cf. OEPKE, A., “λάμπω”, *GLNT*, vol. IV, 74-75.

⁴¹⁹ Cf. SCHNEIDER, G., “λαμπάς”, *Diccionario Exegetico del Nuevo Testamento*, vol II, Salamanca, Sígueme, 1996, 10-13.

⁴²⁰ Cf. Is 8, 23-9,1; 10,17; 42,16; 58,8.10; 60,1-3.19; 61,1.19s; Sl 18,29; 27,1; 112,4.

⁴²¹ O texto de Ap 22,5bc mereceria um estudo de cunho intertextual com Is 60,19.

são superadas), como também aquelas do Novo Testamento, onde Cristo ilumina o coração do homem. Por desprezarem esta iluminação que leva ao conhecimento de Deus, os ímpios serão excluídos, não serão atingidos pelo resplendor de Deus (cf. Ap 21,8.27; 22,3; 11,18-19), enquanto as nações e os reis caminharão à sua luz (cf. Ap 21,23-24; 22,5). Os destinatários deste resplendor são os servos de Deus e do Cordeiro como mostra a expressão φωτίσει ἐπ' αὐτούς. Devido à presença de Deus, estes terão como supérfluas todas as outras fontes de luz, pois, na Cidade Santa, o próprio Deus será a luz. Mas até aquele dia, o cristão viverá em tensão escatológica, a vigilância será fundamental.

Contrastam com Ap 22,5b⁴²² as palavras de advertência dirigidas à Babilônia “jamais em ti brilhará a luz de candeeiro” (cf. Ap 18,23) e esta metáfora ameaçadora é um indicativo da destruição total da cidade⁴²³.

d) O reino eterno

A noção de um reinado eterno, proposto em Ap 22,5d, encontra-se vinculada ao termo vetero-testamentário מַלְךָ⁴²⁴ que identifica aquele que, na vida social, exerce a soberania. O substantivo מַלְךָ designa principalmente três classes de soberanos: humanos (cf. Gn 36,33; Dt 33,5; 2Sm 15,10; 1Rs 1,13), messiânicos (cf. Is 33,17; Jr 23,5; Ez 37,22; Os 3,5; Zc 9,9) e divino (cf. 1Sm 12,12; Sl 5,3; Jr 10,7.10; Sf 3,15; Ml 1,14). De modo geral, מַלְךָ significa ter ou exercer autoridade suprema sobre um povo em um determinado lugar. O hiphil denota o processo de fazer um rei, incluindo os passos de escolher, confirmar, ungir e proclamar. No Qal, o verbo descreve o exercício desta autoridade.

No corpo profético, o “reino de Deus” assume um sentido escatológico. No fim dos tempos, este reino irromperá e YHWH reinará sobre toda a terra. Seu trono

⁴²² Beale sugere que φωτὶς λύχνου faz referência ao papel do povo de Deus como “castiçal”, testemunhando a luz da divina lâmpada num mundo de escuridão (cf. Ap 1,12.20; 2,1; 1,4; 4,5; 21,11-26). Na Nova Jerusalém, tal função será finalmente perfeita, porque o Cordeiro-lâmpada (cf. Ap 21,23) brilhará nela.

Entendemos que tal recurso metafórico é desnecessário para a compreensão do texto, uma vez que o sujeito da ação de iluminar, em Ap 22,5bc, não é apenas o Cordeiro, mas Deus e o Cordeiro como observamos nos v.1.3. Cf. BEALE, G. K., *The Book of Revelation*, 1115.

⁴²³ Cf. THOMAS, R. L., *Revelation 8-22*, 346.

⁴²⁴ Cf. ALONSO SCHÖKEL, L., *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*, 381.

estará em Jerusalém e todas as nações virão em romaria a Sião para adorá-lo (cf. Is 24,23; Zc 14,9; Ab 21). Esta índole escatológica do “reino de Deus” adquire o sentido de uma realidade já presente, mas, ao mesmo tempo, futura, quando então haverá a plena manifestação de sua potência⁴²⁵. Por isso, este “reino” chega a adquirir um caráter atemporal atingindo ao mesmo tempo o presente e o futuro⁴²⁶.

No Novo Testamento, o vocábulo grego βασιλεύς acompanha o significado básico do termo hebraico מֶלֶךְ⁴²⁷. Contudo, insere-lhe uma novidade, pois o pleno e legítimo direito de reinar sobre Israel pertence, nesta etapa da revelação, a Deus e a seu Cristo⁴²⁸. A palavra βασιλεία, nos Evangelhos Sinóticos, refere-se tanto ao reino de Deus como ao de Cristo, sem estabelecer uma distinção entre os detentores do legítimo direito de reinar de modo soberano (cf. Lc 22,29; 23,42; Mt,5,20; Mc 9,1). Esta igualdade no direito de reinar decorre da atividade de Cristo como Redentor e Juiz da humanidade, que, por sua vez, encontra-se na linha de cumprimento das promessas messiânicas contidas no Antigo Testamento⁴²⁹. O “reino” é preparado por aquele que é o Deus de Israel e tem por meta arrancar o homem do poder das trevas para introduzi-lo no Reino de seu Filho (cf. Cl 1,13). No fim dos tempos, Cristo restituirá este reino ao Pai, após ter destruído todas as forças adversárias (cf. 1Cor 15,24). Será, portanto, na parusia que o “reino de Deus” será consumado pelo Filho do Homem. O conceito “reino de Deus”, entendido em perspectiva escatológica, designando o tempo da salvação, não é estático, nem espacial, mas dinâmico (cf. Mc 1,15; Mt 4,17; 10,7 Lc 10,9-11).

Na literatura joanina, o conceito “reino” encontra-se radicado nesta perspectiva de salvação oferecida por Deus aos homens. Estes, para pertencer ao “reino”, necessitam nascer do alto, da água e do Espírito (cf. Jo 3,3.5). O “Reino de

⁴²⁵ Cf. von RAD, G., “βασιλεύς”, *GLNT*, vol. II, 146, 1966.

⁴²⁶ A idéia de um rei salvador escatológico, descendente de Davi, reflete a mentalidade própria de Israel. Tal conceito não é encontrado no Egito ou em Babilônia. A realeza de Deus está ligada a atemporalidade que abarca igualmente o passado, e o futuro (Ex 15,18; 1Sm 12,12; Sl 145,11ss; 146,10) outros destacam o acento no momento de espera (cf. Is 24,23; 33,22; Sf 3,15; Ab 21; Zc 14,16ss). O reino de Deus é uma realidade presente, mas no futuro teremos a plena manifestação de sua potencialidade. Cf. von RAD, G., “βασιλεύς”, *GLNT*, 133-135.

⁴²⁷ Cf. BAILLY, A., *Dictionnaire Grec-Français*, 351.

⁴²⁸ O Novo Testamento opõe-se às idéias helenísticas e romanas de um rei terrestre entendido como encarnação da deidade. Cf. KLAPPERT, B., *Rei*, Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento, 2031.

⁴²⁹ Cf. Is 2,2-4; 9,6-7; 11,1-2; 32,1-8; 33,17-22; Mq 4,1-8; Am 9,11-15; Jr 23,5-8.

Deus”, contudo, não pertence a este mundo, é um reino transcendente, difere dos reinos deste mundo, porque o domínio do supremo governante não é exercido pela força bruta, e sim pelo amor (cf. Jo 18,36).

No Apocalipse, o reinado de Deus e de seu Cristo dá continuidade ao significado escatológico-cosmológico dos textos canonicamente antecedentes, quando afirma que no final dos tempos o rei Messiânico terá sob seu poder todo o mundo, porque ele é o Rei das nações (cf. Ap 15,3), o Rei dos reis (cf. Ap; 17,14)⁴³⁰, o Senhor dos senhores (cf. Ap 19,16). Contrariamente, o substantivo plural βασιλεῖς possui, neste livro, liames com a noção de um rei, que exerce uma soberania usurpadora, pois recusa-se a reconhecer a Deus como Rei supremo (cf. Ap 6,15), reúne-se para combater contra Deus (cf. Ap 16,14), prostituiu-se com o culto ao imperador (cf. Ap 17,2.9.12), além de, também pela influência da Besta, posteriormente, lamentar-se amargamente (cf. Ap 18,3.9). Todavia, ainda investirá um ataque contra o Cavaleiro e seu exército (cf. Ap 19,19). O texto de Ap 21,24 é uma exceção neste contexto, porque anuncia que os reis de toda a terra se encaminham para Jerusalém prestando-lhe glória.

A dimensão escatológico-cosmológica inicia-se, efetivamente, com a morte de Cristo na cruz e sua ressurreição (cf. 5,6-9); por ela, os redimidos são constituídos “reis e sacerdotes” que reinarão sobre a terra (cf. Ap 5,10). Sendo assim, a expressão βασιλείαν καὶ ἱερεῖς (cf. Ap 5,10) estaria ligada ao acesso a Deus que o homem passou a desfrutar, já neste mundo, através dos méritos da morte de Cristo⁴³¹. Neste contexto de salvação, conquistada pelo Cordeiro que se imola, estão inseridos todos os povos, o que implica o universalismo desta ação salvadora⁴³². A conjugação

⁴³⁰ Sobre este título ver: BEALE, G. K., “The Origin of the Title ‘Kings of Kings and Lord of Lords’ in Rev. 17:14”, *New Testament Student* 31 (1985) 618-620.

⁴³¹ Cf. BARTON, B. B., *Revelation*. Wheaton, Tyndale, 1996, 66.

⁴³² A presença da preposição ἐπὶ, apresenta o reino como algo que está por vir. Segundo Walvoord, a preposição ἐπὶ pode indicar um reinado já neste mundo e nesta realidade terrestre. Cf. WALVOORD, J. F., *The Revelation of Jesus Christ*. London, Marshall, 1966, 118-120.

Embora seja uma opinião aceitável, levando em conta o anúncio do reino nos Sinóticos, este autor vai de encontro à maioria dos pesquisadores que preferem acenar para um reino escatológico, sem abandonar a possibilidade de se entrever o Reino como uma posse dos mártires que lutam, neste mundo, contra as forças dos Césares, reis falsos, enquanto eles já perceberam a existência de um Rei maior: o Cordeiro imolado. Cf. CHARLES, R. H., *Revelation*, 148.

de βασιλεύω⁴³³ no futuro ocorre somente em Ap 5,10; 20,6, além do nosso texto. No texto de Ap 5,10, o termo aproxima-se do significado de Ap 20,6, onde o reinado de mil anos é descrito⁴³⁴. Deste modo, o reinar sobre a terra é uma consequência adicional do sacrifício do Cordeiro que atinge a todos os homens de todos os tempos. O Reino, portanto, é uma realidade que irrompe neste mundo cuja participação dos fiéis já ocorre na condição de membros redimidos⁴³⁵. Por consequência, de um lado os cristãos são objeto do reino e, de outro, colaboradores para a realização do reino de Deus e do Cordeiro na terra (cf. Ap 1,6)⁴³⁶. Esta definição da função do homem no Reino de Deus reforça a compreensão de que, em estrito senso, somente Deus é “rei”.

O termo “rei”, atribuído a Deus, é empregado em contexto solene de celebração da vitória contra o mal e da instauração da nova criação (cf. Ap 15,3). O mesmo título também é atribuído ao Cristo, mas em perspectiva escatológica. Ele é o “rei dos reis” e “Senhor dos senhores” (cf. Ap 17,14; 19,16). É significativo que o termo “rei” não seja um atributo dos cristãos, enquanto que βασιλεία⁴³⁷ lhes seja

⁴³³ A forma de 1ª do plural βασιλεύσομεν, testemunhado em poucos manuscritos, é considerada por Metzger como um desenvolvimento secundário surgido da introdução de ἡμας no versículo anterior. Cf. METZGER, B. M., *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, 666-667. Allo, caminha nesta mesma linha interpretativa. Cf. ALLO, E. P-B., *L'Apocalypse*, 80.

Quanto ao emprego de βασιλεύουσιν, Metzger verifica que esta forma encontra-se sustentada por muitos unciais e, por esta razão, reúne maiores possibilidades de dar sentido ao texto.

Ainda segundo Metzger, o Códex Alexandrino teria lido erroneamente βασιλεύουσιν em lugar do tempo futuro. Cf. METZGER, B. M., *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, 667.

Vanni considera que o fundamento orientador da decisão de Metzger ao preferir βασιλεύουσιν, é de ordem exegética. Vanni entende que a manutenção do presente βασιλεύουσιν, testemunhado em A e 046, seja preferível por ser a leitura mais difícil. De fato, a atribuição de reino aos cristãos no presente causa uma dificuldade exegética. Vanni ainda destaca que o emprego de βασιλεύουσιν no futuro, aproximar-se-ia mais do contexto escatológico de Ap 22,5. Cf. Vanni, U., “La promozione del regno come responsabilità sacerdotale dei Cristiani secondo l'Apocalisse e la Prima Lettera di Pietro”, *Gregoriana* 68 (1987) 23-25.

Para Allo, a definição pelo verbo no presente é fundamentada na existência do reino onde os santos já começaram a reinar (espiritualmente) desde que o Cristo foi glorificado. Cf. ALLO, E. P-B., *L'Apocalypse*, 80.

⁴³⁴ Segundo Lupieri, a insistência nesta função sacerdotal leva a crer que existe um lugar de culto, mas que ainda não é aquele de Ap 21,1. Cf. LUPIERI, E., *L'Apocalisse di Giovanni*, 133.147.324-349.

⁴³⁵ Cf. AUNE D. E., *Revelation* 17-22, 1181; CHARLES, R. H., *Revelation*, 210.

⁴³⁶ Cf. VANNI, U., *L'Apocalisse*, 364.

⁴³⁷ O lexema βασιλεία é um substantivo abstrato que possui, com relação ao rei, um elemento estático que representa a dignidade real e um outro dinâmico ligado a atividade de governo. Quando vinculado aos súditos ou ao território sobre o qual se exerce o governo retoma o caráter estático. Cf. PELÁEZ, J., “βασιλεία en el Nuevo Testamento. Factor contextual, definición y traducción”, *Filologia Neotestamentaria* XVI (2003) 69-83 (71).

diretamente conferido (cf. Ap 1,6.9; 5,9); indica-se, assim, que estes participam apenas como membros neste reinado, sem exercer governo⁴³⁸.

Nesta linha também se situa o texto de Ap 22,5d, que introduz uma frase causal, cujo sujeito da oração remete aos δοῦλοι do v.3c, ao mesmo tempo que apresenta a terceira atividade dos servos na Cidade Santa: “eles reinarão” para sempre. Por esta razão, o modo de reinar destes servos será por participação na condição de servos adoradores no eterno governo de Deus (cf. Ap 22,3-4). Neste momento, chega ao fim o grande drama cósmico, os redimidos habitam com Deus e conformam-se com sua presença, alegrando-se com a intimidade concedida por Deus e com ele reinando por toda a eternidade⁴³⁹. Esta idéia de participação no reino eterno de Deus e do Cordeiro não é, todavia, uma novidade do livro do Apocalipse, mas encontra-se vinculada ao kérigma cristão (cf. At 17,7)⁴⁴⁰.

O ato de reinar juntamente com seu Senhor, apresentado por Ap 22,5d, é inaudito. O reinado legítimo pertence exclusivamente ao próprio Soberano da Cidade Santa, uma vez que é ele que revela a participação dos servos neste governo. Esta participação sempre se dará em nível escatológico, uma vez que se trata de uma co-divisão de governo na Cidade Santa, de sua participação no reino agora plenamente realizado⁴⁴¹. Desde então, este ato de reinar não sofrerá mais interrupções, porque no reino eterno o pecado estará para sempre removido e o projeto de Deus para seus filhos estará totalmente realizado. Isto está retratado na imagem mais evocativa do tipo de glória futura reservada a todo aquele que resistir à marca da besta (cf. Ap 14, 9-13).

⁴³⁸ O termo βασιλεύς ocorre também para designar personagens históricos, embora não seja fácil determinar o nome deles, como ocorre com os imperadores romanos (cf. Ap 17,9.12), líderes do povo (cf. Ap 10,11) ou do chefe demoníaco (cf. Ap 9,11). Cf. VANNI, U., *L'Apocalisse*, 352.

⁴³⁹ Cf. STEFANOVIC, R., *Revelation of Jesus Christ*, 595

⁴⁴⁰ O Quarto Evangelho impõe à resposta de Jesus diante de Pilatos uma definição cristológica de βασιλεία (cf. Jo 18,37). O Ap atribui à realeza de Jesus um significado cosmológico quando afirma que no final dos tempos o Rei messiânico terá todo o mundo sob seu domínio. Neste ponto, aproxima-se dos sinóticos e do pensamento paulino (cf. 1Cor 15,24; 1Tm 6,15).

O mesmo conceito de reinado dos cristãos em união como Cristo é encontrado também em 1Cor 4,8 onde Paulo afirma ironicamente “Oxalá já reinásseis, para que nós reinássemos convosco”. A suprema esperança cristã, reinar com o Cristo na eternidade, era almejada pelos coríntios, como conquista independente da autoridade apostólica e da de Cristo. Cf. SCHMIDT, L., βασιλεύς GLNT col. 171-174.

⁴⁴¹ O fato do reinado dos cristãos possuir a característica escatológica não o torna etéreo, no sentido de estar distante das coisas cotidianas. O reino escatológico possui raízes neste mundo, é na vida prática que se constrói o reino escatológico. Cf. VANNI, U., *L'Apocalisse*, 353.

O caráter litúrgico da seção⁴⁴², iniciada pela procissão de entrada na Cidade Santa e pela assembléia litúrgica de todos os redimidos (cf. Ap 21,24-26), agora inteiramente limpos (cf. Ap 21,27; 22,2), tem seu ápice diante do trono de Deus e do Cordeiro, onde estes redimidos oferecem o louvor a Deus como servos adoradores e sobre quem a bênção sacerdotal é dada definitivamente durante a liturgia. Nesta liturgia, proposta em Ap 22,3c, é levado a termo o escopo de todas as ocasiões litúrgicas. O culto eterno, que se celebra na nova Jerusalém, chega a seu ápice, porque o povo de Deus, estando em sua presença imediata, vê sua face e o adora como sacerdotes. Esta adoração não cessará jamais, porque este reinado desconhece o fim, como enfatiza a expressão “pelos séculos dos séculos”, εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων.

⁴⁴² Sobre a questão do caráter litúrgico no Ap ver : VANNI, U., “L’Assemblea litúrgica si purifica ediscerne nel “Giorno del signore” (Ap 1,10); “Ap 1,4-8: um esempio di dialogo liturgico”; In VANNI, U., *L’Apocalisse*, 87-97. 101-113.