

3

Análise de conteúdo de Ap 1,7

3.1

Questões acerca do conteúdo

O autor do Apocalipse vê no “espaço” sagrado da liturgia (“lugar” por excelência para a manutenção dos conteúdos da fé) a rica oportunidade de convidar seus leitores a tomar consciência de que o culto da comunidade é participação do culto universal prestado a Deus tematizado na *ordem cósmica imaginada* do Apocalipse, ainda que em contraposição ao “culto ao imperador”²³⁴. A celebração cültica é o “lugar” onde a obra salvífica é anunciada, significada e cumprida, assim sendo, é realizada por antecipação a manifestação universal desta salvação²³⁵. A liturgia, sendo um ritual, opera a intertransponibilidade do fiel a um outro modo imaginado de existência²³⁶, num processo de identidade do qual, na experiência cristã, emanam sérias exigências, disposições e motivações no “encontro” com Cristo. O que é celebrado projeta imagens no plano da experiência humana e as ações humanas são ajustadas ao imaginário do que é projetado, produzindo a fusão do mundo vivido com o mundo imaginado sob a mediação de um único conjunto de formas simbólicas, tornando-se um *mundo único* sob um efeito “sacramental”, o que é intensificado e reforçado pelo conteúdo das formas simbólicas celebradas, evocadas e anunciadas.

A partir desta premissa, no que concerne ao oráculo de Ap 1,7 anunciado sob a *mimesis* de um ficcional “*âmbito altamente litúrgico*”²³⁷, precisamos nos perguntar que grandeza de sentido é ostentada pela imagem evocada:

Ἴδού ἔρχεται μετὰ τῶν νεφελῶν,
καὶ ὄψεται αὐτὸν πᾶς ὀφθαλμὸς
καὶ οἵτινες αὐτὸν ἐξεκένησαν,
καὶ κόψονται ἐπ’ αὐτὸν πᾶσαι αἱ φυλαὶ τῆς γῆς.
ναί, ἀμήν.

²³⁴ HOWARD-BROOK; GWYTHYER. *Desmascarando o imperialismo*, p. 136-139; MANUAL BÍBLICO SBB. Bueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2008, pp. 766-767; PRIGENT, *O Apocalipse*, pp. 443-444.

²³⁵ PRIGENT, *O Apocalipse*, p. 430.

²³⁶ GEERTZ, C. *Interpretação das Culturas*. São Paulo: LTC Editora, 1989, pp. 70-87.

²³⁷ OSBORNE, G. R. *Revelation*. Michigan: Baker Academic, 2002, p. 68.

O conteúdo central é certo, trata-se da pessoa de Jesus Cristo, por proforma citado em um dos versos precedentes (v. 5), sendo na perícopé o *sujeito* da oração principal e o *objeto direto* das sentenças subseqüentes. Este conteúdo é tematizado em termos de um advento, uma *vinda*, conforme verificado na análise do gênero literário. O vocábulo privilegiado pelo produtor do texto para caracterizar esta *vinda* é o verbo ἔρχομαι, enquanto que no evangelho e nas epístolas é o substantivo παρουσία, no entanto, este não aparece em momento algum no Apocalipse. O verbo ἔρχομαι consta na obra de “Patmos” num total de 36 ocorrências, mais que o quantitativo²³⁸ dos demais verbos que pertencem ao mesmo campo semântico da idéia de “ir”, “vir” e “chegar” usados no livro.

Este verbo perpassa o livro produzindo um significativo entrelaçamento. Nisso, chama atenção as conexões que o autor estabelece entre o primeiro e o segundo quadro da macro-estrutura do Apocalipse²³⁹, visto que, por exemplo, o primeiro quadro composto pelo septenário de igrejas da Ásia é dominado exclusivamente por um ὅμοιον υἱὸν ἀνθρώπου que pronuncia locuções sobre a *vinda* que reaparecem explícitas no segundo quadro (nas visões apocalípticas, nos “intervalos”, no macarismo, na conclusão e no epílogo).

Um ponto que vem à tona é que dentre as várias *figuras* adotadas pelo autor para representar a pessoa e atuação de Cristo, o mesmo opta em conectar a figura do ὅμοιον υἱὸν ἀνθρώπου de modo recorrente ao verbo ἔρχομαι, dando primazia a esta figura em relação ao tema da *vinda*. Em Ap 1,7, onde se dá a primeira ocorrência do verbo ἔρχομαι, o autor garante desde já esta interconexão numa expressa alusão ao texto de Dn 7,13 o qual menciona explicitamente הַיְהוָה אֱלֹהֵינוּ אֵלֹהֵי הַיְהוָה (conforme as versões gregas: Texto de Teodocião: ὡς υἱὸς ἀνθρώπου ἐρχόμενος; Texto dos LXX: ὡς υἱὸς ἀνθρώπου ἦρχετο).

Até mesmo a figura de um ἀρνίου, que domina o quadro apocalíptico propriamente dito, não prescinde à figura do ὅμοιον υἱὸν ἀνθρώπου no que concerne ao ἔρχομαι. Como veremos mais adiante, o próprio movimento do ἀρνίου na cena de “aproximação ao trono de Deus” (5,7) depende do esquema-

²³⁸ Os demais verbos são: ἐξέρχομαι (14 vezes); ἀναβαίνω (13 vezes); καταβαίνω (10 vezes); ἀπέρχομαι (8 vezes); ὑπάγω (6 vezes); ἦκω (6 vezes); εἰσέρχομαι (5 vezes). Cf. CONEN, L.; BROWN, C. *Dicionário Internacional de Teologia Novo Testamento*. São Paulo: Edições Vida Nova, 2000, p. 2657; VINE, W. E. *Dicionário Vine: O significado exegético e expositivo das palavras do Antigo e do Novo Testamento*. Rio de Janeiro: CPAD, 2002, pp. 1062-1064.

²³⁹ Conforme a proposta de uma arquitetura estrutural do Apocalipse apresentada na página 24.

básico de Daniel do qual deriva a alusão apocalíptica da *vinda* do υἱὸς ἀνθρώπου. Além do mais, neste segundo quadro da macro-estrutura, onde a *figura teriomórfica* do ἀρνίου predomina, a mesma em determinados momentos precisa ceder lugar às *figuras antropomórficas* referentes a Jesus Cristo: υἱὸν ἄρσεν, ὃς μέλλει ποιμαίνειν πάντα τὰ ἔθνη “*um filho homem, que há de reger todas as nações*” (12,5), καὶ ἐπὶ τὴν νεφέλην καθήμενον ὅμοιον υἱῷ ἀνθρώπου “*e sobre a nuvem um sentado semelhante a um filho de homem*” (14,14) e, onde se espera que o ἀρνίου apareceria para guerrear (conforme a prolepse de 17,14: οὗτοι μετὰ τοῦ ἀρνίου πολεμήσουσιν καὶ τὸ ἀρνίον νικήσει αὐτούς “*estes contra o Cordeiro combaterão e o Cordeiro os vencerá*”), no lugar a figura que se *revela* para a batalha é a antropomórfica: καὶ ἰδοὺ, ἵππος λευκός, καὶ ὁ καθήμενος ἐπ’ αὐτόν, ou seja, a de um *cavaleiro montado num cavalo branco* (19,11-14).

Assim sendo, é válido perguntar: que primazia de significado possui a *figura antropomórfica* do υἱὸς ἀνθρώπου, cujo significado em relação ao tema da *vinda* não está conectado de imediato senão depois à *figura teriomórfica* do ἀρνίου? Como o autor desenvolve na perícope a formulação desta *imagem* estabelecendo uma relação com o “*traspassado*” e o ato de lamentação “universal” (ambos os elementos oriundos de Zc 12,10.12)? Quais abstrações da experiência foram fixadas na forma perceptível e tangível deste conjunto simbólico? Qual é a implicação deste texto no âmbito literário do Apocalipse? Estas são algumas perguntas que esta análise tem por objetivo de responder, para este fim percorreremos os seguintes passos: primeiro, será analisada a relação da perícope com suas respectivas fontes veterotestamentárias. Em seguida, verificaremos a relação da perícope com seus “paralelos” neotestamentários. Por fim, analisaremos as conexões da perícope em seu contexto literário imediato e com o livro como um todo.

3.2

A relação da perícopes com o Antigo Testamento

Conforme dito anteriormente a passagem de Ap 1,7 é uma adaptação combinada de duas reminiscências do passado: Dn 7,13b e Zc 12,10de.12a.

Ap 1,7	Daniel 7,13b
Aα Ἰδοὺ ἔρχεται μετὰ τῶν νεφελῶν, <i>Eis que vem com as nuvens,</i>	וַיָּרֶוּ עִם־עַנְנֵי שָׁמַיָא כְּבַר אֲנָשׁ אֲתָה הוּא <i>E eis que vindo com nuvens um como filho de homem</i>
	Zacarias 12,10d
Bα καὶ ὄψεται αὐτὸν πᾶς ὀφθαλμὸς <i>e todo olho o verá,</i>	וְהִבִּיטוּ אֵלַי <i>e olharão para mim</i>
	12,10e
Bβ καὶ οἵτινες αὐτὸν ἐξεκέντησαν, <i>e até aqueles que o traspassaram;</i>	אֵת אֲשֶׁר־דָּקְרוּ <i>a quem traspassaram</i>
	12,10f e
Cα καὶ κόψονται ἐπ' αὐτὸν <i>e dedicação profunda devoção sobre Ele.</i>	וְסָפְדוּ עָלָיו כְּמוֹסֶפֶד <i>e lamentarão sobre ele como um pranto-fúnebre</i>
	12,12a
πᾶσαι αἱ φυλαὶ τῆς γῆς. <i>todas as famílias da terra</i>	וְסָפְדָה הָאָרֶץ מִשְׁפָּחוֹת מִשְׁפָּחוֹת לְבָד <i>e lamentará a terra, famílias por famílias à parte</i>
Dα ναί, ἀμήν. <i>Sim, amém.</i>	

Tab. 6 - Correlação frasal de Ap 1,7 com o texto da BHS

A versão dos LXX lê o texto de Dn 7,13b do seguinte modo: καὶ ἰδοὺ ἐπὶ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ ὡς υἱὸς ἀνθρώπου ἦρχετο “*e eis que sobre as nuvens do céu vinha um como filho de homem*”, enquanto que a tradução tardia atribuída a Teodocião²⁴⁰ preferiu a proposição μετὰ “*com*” no lugar da preposição ἐπι “*sobre*”, o que estaria de acordo com o םע do Texto Massorético (TM). Apesar

²⁴⁰ O texto atribuído a Teodocião (um judeu-cristão ebionita natural de Éfeso, contemporâneo de Justino Mártir) contém apenas o AT e seria uma revisão dos LXX com o propósito de corrigir o texto grego em função do hebraico, que então tomava caráter oficial nos círculos rabínicos da Palestina por volta de 160 d.C. O texto grego “teodociônico” de Daniel constitui-se numa tradução da forma hebraica e aramaica do livro. Não só o Apocalipse cita o livro de Daniel conforme o texto teodociônico, mas também Clemente Romano (1 Cle 34,6) em 95-96 d.C. Isto tudo significa que um texto de características teodociônicas existia já *antes do Teodocião histórico*, o que se tornou aceitável depois da descoberta do rolo dos Doze Profetas de Nahal Hever no deserto de Judá, uma *recensão prototeodociônica* feita sobre o texto hebraico anterior ao de Áquila. GEILER, N; NIX, W. *Introdução Bíblica*. São Paulo: Editora Vida, 2006, p. 199; TREBOLLE BARRERA, J. *A Bíblia judaica e a Bíblia cristã*. Petrópolis: Editora Vozes, 1999, pp. 371-372.

de ambos os textos usarem o verbo ἔρχομαι, e na voz média, a diferença também aparece na conjugação, nos LXX está no imperfeito do indicativo na terceira pessoa do singular (ἤρχετο: “vinha”), já o “teodociônico” no particípio presente nominativo masculino singular (ἐρχόμενος: “vem” ou “vindo”)²⁴¹, o que também estaria mais próximo a forma perifrástica aramaica da versão do TM (ܐܝܬܘܢ ܕܥܝܢܐ - particípio masculino singular absoluto: “vindo”).

Em relação ao texto de Zacarias a versão dos LXX traz: καὶ ἐπιβλέψονται πρὸς με ἀνθ' ὧν κατωρχήσαντο καὶ κόψονται ἐπ' αὐτὸν κοπετὸν, isto é, “e olharão para mim contra quem dançaram-a-dança-do-triunfo e lamentarão de luto sobre ele uma lamentação-fúnebre” enquanto que o texto teodociônico traduz: καὶ ἐπιβλέψονται πρὸς μέ, εἰς ὃν ἐξεκέντησαν καὶ κόψονται αὐτὸν κοπετὸν “e olharão para mim, para quem traspassaram e lamentarão de luto a ele uma lamentação-fúnebre”. A versão grega de Áquila traz do mesmo modo, inclusive ἐξεκέντησαν, apenas modificando εἰς ὃν para σὺν ᾧ “junto a quem”. A versão grega de Símaco traz a expressão ἔμπροσθεν ἐπεξεκέντησαν, “diante de quem traspassaram”, cujo último termo é derivado de ἐξεκέντησαν. Portanto, as versões de Teodocião, Áquila e Símaco²⁴² concordam contra a versão dos LXX e testemunham a favor do TM.

Por fim, em relação à perícope de Ap 1,7 trata-se de uma questão se o produtor do texto usou uma versão originária grega “prototeodociônica”, base para a versão de Teodocião e dos outros, ou se preferiu traduzir de um texto hebraico da tradição escrita corrente da época diretamente para o grego. A escolha por ἐξεκέντησαν marca a independência do autor do Apocalipse quanto ao texto dos LXX e a opção por ὄψεται ao invés de ἐπιβλέψονται mostra sua independência das demais versões gregas, além do mais, a expressão πᾶσαι αἱ φυλαὶ τῆς γῆς (também em Mt 24,30) caracteriza uma livre adaptação do hebraico de Zc 12,12: $\text{וְלָמַדְתָּ אֶת הָאָרֶץ מִשְׁפָּחוֹת לְבָר}$ “e lamentará a terra, famílias por famílias à parte”. Agora, analisemos os campos de interação entre a perícope e o TM, para o qual confluem o Ap e as versões gregas (Teodocião, Áquila e Símaco) produzidas na intenção de corrigir o AT Grego (possíveis versões dos LXX) de acordo com a tradição textual da Escritura Hebraica que existia na época do Ap.

²⁴¹ AUNE, *Revelation 1-5*, p. 52.

²⁴² CHARLES, *A critical and exegetical commentary on the Revelation of St. John*, pp. 18-19; AUNE, *Revelation 1-5*, p. 56.

3.2.1

Um “como filho de homem” no contexto de Daniel

No cenário de uma grande visão (Dn 7,1-14), o autor do texto de Daniel sob dez repetições de um anáfora הַיְיִת הַלַּיְלָה mantém a narrativa num caráter visionário, de uma visão noturna. Ele apresenta quatro bestas que emergem do mar, uma após a outra. São feras terrestres, nenhuma delas é um ser aquático ou aéreo, não remetem ao domínio celestial (algumas possuem asas, mas não voam) e sua procedência aponta para um significado negativo, elas vêm do Grande Mar²⁴³. Tanto as dimensões gigantes como as formas anormais fundamentam a função emblemática do *teriomorfismo*. A própria narrativa propõe a interpretação das imagens desta visão (Dn 7,17-28), trata-se dos “desumanos” impérios mundiais que sucederam um ao outro e cada fera é representada por um rei (v. 17: מַלְכֵי). Em seguida, numa visão de instalação de tronos (v. 9: עֵר דֵי כְרִסְנֵן רְמִיּוֹ), um Ancião aparece para juízo. O estilo remonta as escatologias proféticas nas quais celebra-se o julgamento universal antes que Deus inaugure o seu reinado²⁴⁴. A identidade do Ancião está evidente (v. 9-10), ele se assenta no trono e se manifesta com elementos teofânicos de fogo²⁴⁵: é o Eterno. O processo judicial não é descrito, a cena passa para as execuções judiciais. A última fera, a besta mais terrível de todas, é lançada no rio de fogo que emana do trono. O tempo de vida das bestas é limitado, e o senhorio lhes é tirado (Dn 7,9-12). A narrativa continua com uma descrição que diverge ao que estava aparecendo até então, de imagens *teriomórficas*, agora o “vidente” descreve uma *figura antropomórfica*, no aramaico: כְּבַר אֲנִשׁ. Não há indicações gramaticais para identificar esta personagem, contudo, conforme termos equivalente no hebraico (בֶּן-אָדָם - אִישׁ):

²⁴³ A imagem é emprestada dos mitos orientais, nos quais o Oceano primordial era divinizado: em Babilônia, a deusa Tihamat, em Ugarit, o príncipe Yam. A imagem evoca o poder do mal, do qual saem os monstros inimigos de YHWH, os quais são poderes derrotados e desmitizados (Is 17,12-13; Jr 6,33; Sl 29,3; 77,17; 93,3-4)

²⁴⁴ Como por exemplo: Jl 4,12ss e Is 24,21ss; 65,1ss. Cf. ALONSO SCHÖKEL, L.; SICRE DIAZ, L. *Profetas II*. São Paulo: Paulus, 2002, p. 1312.

²⁴⁵ A tradicional imagem do fogo como um instrumento de teofania (cf. Êx 9,23; 19,18; 1Rs 18,24; 2Rs 2,11; 6,17; Is 4,5; 66,15; Ez 1,4.13.27; Jl 2,3; Zc 2,9; Sl 50,3; 97,3; Jó 20,26), *metaforicamente*, pode representar os instrumentos incandescentes com que Deus se manifestou na história (Is 30,27-33; 66,16; Mq 1,4). Na mentalidade profética, as potências eram instrumentos da manifestação de Deus, e em certas passagens estes instrumentos foram estilizados sob o aspecto do fogo em seu sentido térmico-incandescente e destruidor. Cf. GIRARD, *Os símbolos da Bíblia*, p. 129.

Jr 49,18.33; Jô 35,8; אָנוֹשׁ - בֶּן-אָדָם: Sl 8,5; Is 56,2) e no aramaico (מֶן-אֲנָשָׁא: Dn 4,22; מֶן-בְּנֵי אֲנָשָׁא: Dn 5,21; עֵינֵי אֲנָשׁ - כְּבִר אֲנָשׁ: Dn 7,8.13) é a imagem de *um ser humano, um ser de gênero humano*²⁴⁶. A contraposição é evidente: o simbolismo de *homem* se opõe ao de *monstros* que o precediam. Enquanto a sucessão das feras apresenta uma progressão de crueldade e brutalidade²⁴⁷, a ferocidade é substituída por uma *imagem humanizada* que extrapola a natureza brutal dos reinos humanos antecessores. É uma *figura* tomada pela esfera do divino, *vem com as nuvens*, por meio das quais é levado em direção ao *Ente entronizado*, enquanto as bestas subiam do Mar, símbolo do âmbito do Mal. Neste quadro, não há nenhuma associação com a idéia de um libertador do povo, de um líder ungido, um “Messias”, visto que a figura do כְּבִר אֲנָשׁ neste texto não assume este papel, ou seja, não tem uma *conotação imediata messiânica*²⁴⁸, além disso, a interpretação que o próprio autor do texto oferece não é messiânica e nem individual. Do mesmo modo que cada besta fera representa um império, assim a *figura humana* representa o *povo de Deus* denominado pelo autor como “*santos altíssimos*” (tradução literal do aramaico: קְדִישֵׁי עֲלִיוֹנִין). Na visão um “*como filho de homem*” recebe o reino (v. 14) e na interpretação descrita que se segue os “*santos altíssimos*” recebem o reino (v. 18.22.27), portanto, um “*como filho de homem*” é a simbologia dos “*santos altíssimos*”. As feras representam os reinos desumanos, a figura do “*filho de homem*” representa um reino humano divinizado²⁴⁹, ou tomado pela esfera da transcendência.

Neste contexto literário os termos-técnicos em aramaico מְלָכוּתָא “*reino*”, קְדִישֵׁי “*santos*”, אֲתָה הָרָה “*vir*” e עֲנַנֵי “*nuvens*” produzem forte conexão com os termos hebraicos equivalentes na passagem clássica da *teofania do Sinai* (Êx 19: עָנָן-בָּא-קָדוֹשׁ-מִמְּלָכֶת), remontando à aliança “originária” de YHWH em

²⁴⁶ ALONSO-SCHÖKEL; SICRE-DIAZ, *Profetas II*, p. 1313. SCHNELLE, O Apocalipse de João: ver e entender, p. 185.

²⁴⁷ SHREINER, J. *Palavra e Mensagem do Antigo Testamento*. São Paulo: Paulus; Teológica, 2004, p. 431.

²⁴⁸ RUSSEL, *Desvelamento divino*, p. 161.

²⁴⁹ As *figuras bestiais* representam a sucessão de impérios mundiais até o período de perseguição sob Antíoco IV Epífanes, depois disso, o livro vislumbra a posse do reino pela comunidade de Deus, “os santos do Altíssimo” através da *figura humana* (Dn 7,13.18.25.27),— cf. MESTERS, C; OROFINO, F. *Apocalipse de São João: A teimosia da fé dos pequenos*. Petrópolis: Vozes, 2006, p. 62; ALONSO-SCHÖKEL; SICRE-DIAZ, *Profetas II*, p. 1313; BROWN, R. *Novo Comentário Bíblico São Jerônimo: Antigo Testamento*. São Paulo: Ed. Academia Cristã; Paulus, 2007, pp. 826-827.

estabelecer seu povo como um *reino santo* dentre todos os povos (Êx 19,6), algo proferido por Ele numa manifestação em meio às nuvens: “*Eu virei a ti em densa nuvem...*” (Êx 19,9). Para um autor judeu seria óbvio concluir que o que se inicia lá no “*evento fundante*” de Israel deve se concluir aqui definitivamente na “*história*”. Lá, num movimento descendente, aqui, num ascendente. Com isto, toda a história humana está interligada e penetrada pela *vinda* de Deus visando um auge, assim, o ἔσχατος está conectado ao πρῶτος²⁵⁰, ou melhor o אַחֲרֵיךְ ao ראשון, por isso, o tema da *fidelidade até o fim* (Dn 12,13) já é aqui posto em evidência. Em termos contextuais o autor do Apocalipse inspira seu “*desenvolvimento teológico da história*” na ligação que o autor do livro de Daniel fez com a história: Daniel 7 vincula estreitamente a esfera da transcendência (o tribunal celestial) com os processos políticos concretos da história terrena e já vê realizar-se na transcendência como plano de Deus aquilo que acontecerá em breve na terra: o juízo de Deus sobre as potências mundiais terrenas, bem como a entrega definitiva do poder e do reino à figura do אֱלֹהֵי אֲנֹכִי e ao povo escatológico de Deus corporificado pela figura. Ap 1,7 se constitui numa chamada de atenção para uma realidade análoga.

Mas, ainda temos um item que precisa ser sanado: se a *figura humana* é uma representação coletiva (reino), em que momento ou por meio de que processo ela passou ser associada a uma pessoa individual conforme a designação auto-reivindicada por Jesus nos evangelhos e conforme é depreendido no Apocalipse? E se cada fera representa um rei (v. 17), então seria de esperar que um אֱלֹהֵי אֲנֹכִי se tratasse de um representante régio do povo santo, apesar do texto não formalizar a *imediatez* desta conclusão, o que justifica a retomada desta imagem pela *literatura posterior* com ares de pretensão de complementar a interpretação que autor-redator do texto de Daniel não explicitou. Este item será revisitado quando tratarmos da figura de um “*filho de homem*” na questão neotestamentária.

Por hora, fica evidente que a cena do אֱלֹהֵי אֲנֹכִי apresenta um *esquema básico de movimento* (Tab. 7) no qual o verbo ἔρχομαι exerce significativa importância tanto para a perícopé de Ap 1,7 como também para a cena da “*aproximação*” do ἀρβύλον ao entronizado no capítulo 5 do próprio Apocalipse. Uma dedução plausível a partir deste esquema supõe que a alusão de Ap 1,7 a

²⁵⁰ MOLTSMANN, J. *Teologia da esperança*. São Paulo: Teológica; Loyola, 2005, pp. 171-172.

respeito de Dn 7,13 anuncia, sintetiza e celebra prolepticamente a encenação ocorrida em Ap 5. Não obstante, tal conclusão não prescinde de uma análise mais detalhada em torno dos paralelos e contrastes encontrados²⁵¹:

	Daniel 7	Apocalipse 5
O Ser assentado no Trono	καὶ παλαιὸς ἡμερῶν ἐκάθητο... <i>e um ancião de dias assentou...(7, 9)</i>	αθήμενου ἐπὶ τοῦ θρόνου <i>um assentado sobre o trono... (5,1)</i>
Ancião(s) e tronos	θρόνοι ἐτέθησαν καὶ παλαιὸς <i>tronos postos e um ancião...(7, 9)</i>	καὶ οἱ εἴκοσι τέσσαρες πρεσβύτεροι ...[θρόνοι εἴκοσι τέσσαρες] <i>e os24 anciãos... 24 tronos(5,8;4,4)</i>
Milhares e milhares próximos ao trono	χίλια χιλιάδες... καὶ μύρια μυριάδες <i>milhões de milhão... e miríades de miríade (7,10)</i>	μυριάδες μυριάδων καὶ χιλιάδες χιλιάδων <i>de miríade de miríades de milhão de milhões (5,11)</i>
Os livros e o livro	καὶ βίβλοι ἠνεώχθησαν <i>e livros foram abertos (7,10)</i>	βιβλίον γεγραμμένον <i>um livro escrito (5,1)</i>
O destaque de uma Figura	ὡς υἱὸς ἀνθρώπου <i>um como filho de homem... (7,13)</i>	ἀρνίον <i>um cordeiro (5,6)</i>
O verbo ἔρχομαι para expressar a aproximação da figura ao entronizado	ἐρχόμενος <i>vem (7,13)</i>	ἦλθεν <i>veio (5,7)</i>
A figura recebe algo do entronizado	καὶ αὐτῷ ἐδόθη ἡ ἀρχή <i>e dado a ele o principado... (7,14)</i>	...καὶ εἴληφεν ἐκ τῆς δεξιᾶς τοῦ καθήμενου ἐπὶ τοῦ θρόνου... <i>...e recebeu da destra do que está assentado no trono... (5,7)</i>

Tab. 7 - Esquema básico de aproximação do trono

O contexto literário de Daniel, além de prover a imagem em “movimento” da *vinda de um como filho de homem* (oriunda de um transfundo cultural mais amplo), também fornece por empréstimo três vocábulos-chave que são assumidos pela perícopa de Ap 1,7²⁵²: אִדּוּן (ίδου), נִפְעָלוֹן (νεφελών) e הֵרָאָה (έρχεται).

A interjeição אִדּוּן (ίδου) é usada para chamar a atenção, significa “preste atenção” ou “escute cuidadosamente”²⁵³, com propósito de dirigir-se ao leitor e demonstrar aquilo que será desvelado no texto. O ponto sutil é que, no contexto, esta interjeição está ligada à questão do relato como “visão”, onde o “ver” *com o intelecto* exerce um papel quase que equivalente ao “ouvir” da tradição judaica. Visto que na religião grega o papel de escutar é subordinado àquele de ver²⁵⁴, pode ser encontrada aqui uma influência helenista e uma nova perspectiva de interação absorvida pelo cristianismo originário²⁵⁵.

²⁵¹ Neste quadro é usado o texto grego para facilitar a comparação. RAHLFS, A. LXX Septuaginta (LXT). Stuttgart: German Bible Society, 1979.

²⁵² Ao lado de cada termo hebraico consta entre parênteses a forma grega dos termos de Ap 1,7.

²⁵³ OSBORNE, *Revelation*, p. 69.

²⁵⁴ COENEN; BROWN, *Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento*, p. 259.

²⁵⁵ KONINGS, J. *Evangelho segundo João: Amor e fidelidade*. São Paulo: Edições Loyola, 2005, p. 157.

O substantivo עֲנַנִּי (νεφελων) como citado anteriormente, remete à esfera do divino. Na antiguidade era um símbolo associado à revelação²⁵⁶ e na Escritura עֲנַנִּי (cognato do plural aramaico עֲנַנִּי) é um símbolo freqüentemente associado à divindade. As nuvens, como parte dos fenômenos atmosféricos, aparecem nos temas da tempestade divina (2 Sm 22,11-12; Is 28,1-2), esta concepção está no fio da tradição sobre YHWH em sua forma arcaica como *deus da guerra e da tempestade* (Jz 5,4.20-21; Is 19,1) que recebeu ao longo das experiências históricas impressionantes re-elaborações²⁵⁷. Por consequência, o significado da nuvem²⁵⁸ se eleva a um *elemento teofânico da transcendência* (Êx 19,9), que permite reconstituir algo do mistério inatingível: a divindade se manifesta, ao mesmo tempo ocultada pela nuvem, assim sem nada perder de sua transcendência incognoscível²⁵⁹. A nuvem no livro de Êxodo é sinal da presença e do mistério de Deus, que visa preservá-lo de uma *falsa imagem*. Não se trata de um fenômeno natural, pois a nuvem é acompanhada pela proclamação do nome divino (Êx 34,5-7), isto é, associada à *revelação*²⁶⁰ da Pessoa divina e de seus atributos, portanto, nesta revelação está a *tangibilidade* de sua verdadeira compleição. Nas tradições do Êxodo, Deus desce numa nuvem, isto é mais que mera mobilidade espacial, refere-se à mobilidade de condescendência de sua revelação, à qualidade da Sua presença em tomar e abarcar completamente *seu interlocutor*, daí a aproximação da nuvem com a idéia de *cobrir e proteger*²⁶¹ (Êx 13,21; 24,16; 34,5). Ao contrário dos outros elementos terrificantes da teofania, como os relâmpagos e o fogo, a nuvem não fulmina, mas envolve, e ali se dá a revelação (Êx 24,16.18), sob esta esfera segue a orientação da “caminhada” pelo *fenômeno numinoso* (Êx 40,36.37). Portanto, a mesma é símbolo de verticalidade cósmica e profunda experiência com o transcendente²⁶². Em Dn 7,13 seu sentido teofânico reaparece, como símbolo de verticalidade, pois, עֲנַנִּי-עִם significa que as nuvens *envolvem e aproximam* um “*como filho de homem*” ao Ancião entronizado (ao Eterno). No

²⁵⁶ O'CONNELL, M; AIREY, R. *O grande livro dos signos e símbolos*. São Paulo: Editora Escala, 2010, p. 250.

²⁵⁷ cf. SCHMIDT. *A fé do Antigo Testamento*. São Paulo: Editora Sinodal; Est, 2004, pp. 101-127

²⁵⁸ OEPKE, A. νεφέλη. In: KITTEL, G; FRIEDRICH, G. (Eds.) *Theological Dictionary of The New Testament*. Michigan: Wm. B. Eerdmans, Volume IV, 1992, pp. 902-910.

²⁵⁹ GIRARD, Os símbolos na Bíblia, p. 360.

²⁶⁰ BARBIERO, *Dio di misericordia e di grazia: La rivelazione del volto di Dio in Esodo 32-34*, pp. 137-147.

²⁶¹ VINE, *Dicionário Vine*, p. 197.

²⁶² GIRARD, *Os símbolos da Bíblia*, p. 357.

Novo Testamento há uma continuidade do significado que passa por uma ampliação, tanto pelos sinóticos como pelo autor do Apocalipse joanino.

Já o verbo בוא (aqui equivalente a locução aramaica perifrástica הנה הנה) no Antigo Testamento é usado no grupo de quadros proféticos de “vindas” divinas²⁶³. Este tema pode ter sido originado dos hinos cantados que dizem que Deus está “vindo” para ajudar seu povo na guerra (cf. Dt 33,2). Nos Salmos e nos Profetas YHWH “vem” em julgamento e benção (Sl 50,3; Is 30,27), figura de linguagem poética emprestada da antiga mitologia do Oriente Próximo (cf. Ez 1,4). O verbo equivalente usado nas versões gregas do Antigo Testamento, ἔρχομαι (do qual vem a forma verbal ἔρχεται de Ap 1,7), ocorre também no grego clássico e significa “ir” e “vir”, e no sentido temporal é empregado *metaforicamente*: ἡμέραι ἔρχονται (1 Sm 2,31; 2 Rs 20,17), significa “chegada”, ou seja, o “estado de ter chegado”²⁶⁴ também aplicado a vinda de Deus para julgamento e libertação (Os 9,7; Jl 2,31 ou 3,4; Is 35,4; Zc 14,5; Sl 50,4-6).

Uma questão vem à tona em torno da imagem desenvolvida em Daniel 7 com seus respectivos elementos, salvo suas peculiaridades: pontos de contato com resquícios de um transfundo cultural que tem origem antiqüíssima na religião cananéia e sírio-palestina. De acordo com a mitologia nativa²⁶⁵ El e Baal são os principais deuses do panteão cananeu. Sendo que a realeza de El é imutável e interminável, pois este é o mais elevado dos deuses, enquanto que Baal para conquistar seu reinado precisa prevalecer sobre seus inimigos, Mot (deus da morte e do mundo subterrâneo) e Yam (deus do mar). Yam possui monstros do mar que lutam contra Baal. A lenda diz que Mot faz guerra contra Baal e o vence. Mas depois Baal triunfa, volta à vida e vai até El de quem recebe o direito de governar. Na narrativa um dos epítetos de Baal é “Cavaleiro das Nuvens”²⁶⁶. Certamente, que a mitologia sobre Baal está relacionada aos ciclos de fertilidade de uma sociedade agrícola, contudo, devido a influência da religião cananéia na história da religiosidade israelita, traços e noções foram herdados e re-significados de acordo com novos contextos e circunstâncias posteriores. A trajetória coincidente de Baal com a do *filho de homem*, a alusão a monstros marinhos, e o fato do texto

²⁶³ VINE, *Dicionário Vine*, p. 327.

²⁶⁴ COENEN; BROWN, *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*, p. 2658.

²⁶⁵ FOHRER, G. *História da Religião de Israel*. São Paulo: Ed. Academia Cristã; Paulus, 2006, pp. 65-67; MCKENZIE, *Dicionário Bíblico*, p. 100.

²⁶⁶ YOUNGBLOOD, R. *Dicionário ilustrado da Bíblia*. São Paulo: Vida Nova, 2004, p. 406.

aramaico de Dn 7 manter o adjetivo עֲלִיּוֹנִין, (cognato hebraico עֲלִיּוֹן de origem etimológica de אֵל “El”), corrobora possibilidade de uma tradição narrativa que preservou traços da religião nativa que se baseava nos fenômenos naturais: a morte do ciclo precedente é o início para o florescimento de outro.

Por fim, ainda temos outro elemento que deve ser adicionado nesta análise, algo que está na parte textual da interpretação provida pelo livro, mas que não apareceu explicitamente na descrição das cenas de transição dos reinos: Num segundo estrato redacional do texto é declarado que os “*santos altíssimos*” antes de receber o reino passarão por um período de provação, sofrimento (Dn 7,25), a causa é um dos chifres do último mostro que fazia *guerra aos santos e os vencia* (Dn 2,21). Nesta camada, o redator fornece elementos que pudessem ser correlacionados imediatamente ao período da dominação selêucida²⁶⁷, deste modo, tem clara intenção de demonstrar que o sofrimento pelo qual o povo judeu estava atravessando sob a opressão de Antíoco IV Epífanes era o período último que antecederia a mudança radical da sorte do povo judeu. Seja como for, o que se depreende é que “*um como filho de homem*” sofre antes de receber o reino.

Assim sendo, o autor do Apocalipse na captura da imagem *antropomórfica* trabalha através dos aspectos das formas verbais empregadas em Ap 1,7 a via simplificada *do sofrimento que antecede o enaltecimento*: aquele que *vem* nas nuvens (ἔρχεται: presente do indicativo), passou antes pelo sofrimento (e morte), pois foi *traspassado* numa ação [mortal] completa realizada no passado (ἔξεκέντησαν: indicativo aoristo). Apesar da imagem do *traspassado* proceder diretamente do texto de Zacarias, o texto de Daniel pressupõe o sofrimento daqueles que são representados pela *figura humana*. Portanto, o aspecto referente à situação-limite de “sofrimento” proporciona um dos pontos de contato e combinação entre *as imagens* dos textos de Daniel e Zacarias. Este aspecto se tornará mais claro mediante a análise do respectivo trecho no texto de Zacarias.

²⁶⁷ O livro de Daniel é composto por volta de 167-164 a.C. Em Dn 7,24-25 o texto menciona que três chifres são abatidos por um outro que se levanta, que o calendário e a Lei são alterados e a opressão do santos duram três anos e meio. Estas são claras alusões às investidas de Antíoco IV: o mesmo derrotou três reis, primeiro, Ptolomeu VI em 169 a.C., depois, Ptolomeu VII em 168 a.C., por fim, Artaxias da Armênia em 166 a.C. Antíoco IV também acabou com as festas judaicas, o sábado e mandou queimar a Torah (1 Mc 1,41-64), os três anos e meio corresponde ao período que o santuário permaneceu profanado (167-164 a.C. – cf. 1 Mc 4,54) sob a dominação selêucida após a morte do Sumo-sacerdote Onias III. Cf. BROWN, *Novo comentário bíblico São Jerônimo*, pp. 826-827.

3.2.2

O “*traspassado*” no contexto de Zacarias

O bloco literário de Zacarias 12-14 é constituído de sete seções introduzidas pela repetição da fórmula בְּיָמֵי-הַהוּא que projeta os acontecimentos do fim dos tempos com *coloração* e *tagma* apocalípticos²⁶⁸, o qual se desenvolve em relação e em redor de Jerusalém. Com isso, a partir de motivos tomados da profecia ou nela inspirados, escritores tardios compõem grandes quadros de uma restauração final. Trata-se, portanto, da batalha ou julgamento definitivo antes da instauração do reino. Nesta batalha escatológica a derrota dos inimigos não abre caminho para um cântico de vitória, o juízo conduz à libertação de Jerusalém e à conversão a YHWH, pelo רוּחַ הַיְיָ וְתַחֲנוּנֵימָּה “*espírito de graça e de súplicas*”. O termo הַיְיָ significa²⁶⁹ “favor”, “graça”, o contexto sugere um sentido de graça aos olhos do outro. Já תַּחֲנוּנֵימָּה pode significar²⁷⁰ somente “súplica”. Pela efusão do “sopro divino” YHWH produzirá uma atitude em que eles voltarão para ele a fim de implorar o seu favor. Nesta descrição na voz da primeira pessoa verbal, o próprio Deus menciona a *figura* do herói davidida “*traspassado*” que lutou bravamente a favor de Jerusalém (12, 8.10), este exerceu um papel importante, para o qual todos dirigem o olhar, por quem se celebra um luto nacional (12,10-14) e cuja morte efetua para a casa de David e os habitantes de Jerusalém purificação do pecado (13,1). Em relação a esta figura (v. 10) todas as versões antigas do hebraico trazem אֵלַי e as versões gregas πρὸς με. Contudo, uma dificuldade sobre este texto reside no fato de que no AT em nenhuma passagem o homem דָּקַר “atravessa” Deus, visto que este verbo é usado corretamente no sentido de perfurar com uma espada ou uma lança (significa “*atravessar*”, “*traspassar com uma arma*”, semelhante ao grego ἐκκευτέω)²⁷¹, por esta razão é

²⁶⁸ SICRE, *Profetismo em Israel*, p. 330.

²⁶⁹ HARRIS, R. L. et al. *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 1998, p. 694.

²⁷⁰ KLEIN, *A comprehensive etymological dictionary of the hebrew language*. New York: Macmillian; London: Collier, 1987, p. 698.

²⁷¹ BROWN, *Novo comentário bíblico São Jerônimo*, p. 718; ALONSO-SHÖKEL, L. *Dicionário bíblico hebraico-português*. São Paulo: Paulus, 1997, p. 160; KLEIN, *A comprehensive etymological dictionary of the hebrew language*, p. 131; SCHLIER, H. ἐκκευτέω. In: KITTEL, G.; FRIEDRICH, G. (Eds.) *Theological Dictionary of The New Testament*. Michigan: Wm. B. Eerdmans, Volume II, 1992, PP. 446-447.

prática corrigir o texto para “aquele que traspassaram”. O texto descreve que Deus se declara a si próprio atingido pela morte infligida a alguém com quem ele se identifica, a continuação da frase através da expressão *וְסִפְדוּ עָלָיו* “*e lamentarão-de-luto sobre ele*” distingue Deus da *figura heróica* evocada, sobre quem é proporcionado um *ritual de lamentação*, visto o uso do verbo *סִפַּד*²⁷².

A idéia de que Deus realmente se “vê” traspassado é acentuada no verso seguinte (v. 11) por meio da analogia que o autor produz entre o ato *הַמִּסְפָּד*²⁷³ dedicado ao “traspassado” que ocorrerá *בַּיּוֹם־הַהוּא* com o ato ritual *כַּמִּסְפָּד* dedicado ao deus Hadad-Rimmôn na planície de Megido. O deus Hadad-Rimmôn era uma antiga divindade semita da tempestade, da chuva e da fertilidade, um deus fenício-assírio, que entre os cananeus era associado e identificado como Baal conforme os textos de *Ras Esh Shamra*²⁷⁴. Num destes textos de Ugarit consta uma frase em relação ao conflito mortal²⁷⁵ de Mot contra Baal: “*Eu certamente te traspassarei*”²⁷⁶, deste modo, o oráculo de Zacarias preserva uma forma textual antiga referente à morte mesma de um deus. Sendo improvável tal aplicação a YHWH, que é imortal, e em função de que o próprio texto cuida de trazer distinção entre YHWH e o *traspassado*, se vê aqui um emprego metafórico. O lamento sobre um como *הַיְהוּדִי* “*o [filho] único*” e *הַבְּכוֹר* “*o filho primogênito*” pode ser uma referência sacrificial de primogênitos, que no sincretismo cananeu era oferecido a Ashtar²⁷⁷, substituto de Baal, a quem se dedicava sacrifícios humanos, cuja prática tornaria vívido o ato de lamentação ritual. A menção sobre Megido²⁷⁸ traz uma associação com Josias que sofreu morte prematura, no campo de batalha (2 Rs 23,29), cuja morte foi interpretada como um *sacrifício heróico*

²⁷² HARRIS, *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*, p. 1531; ALONSO-SCHÖKEL, *Dicionário bíblico hebraico-português*, p. 469.

²⁷³ *מִסְפָּד* substantivo masculino originado de *סִפַּד*. Cf. KLEIN, *A comprehensive etymological dictionary of the hebrew language*, p. 362.

²⁷⁴ Os dois são identificados nos escritos ugaríticos do Texto 76, II, 4-5; III, 8-9; e em outros lugares; FOHRER, *História da Religião de Israel*, p. 59. MCKENZIE, *Dicionário Bíblico*, p. 100; YOUNGBLOOD, *Dicionário ilustrado da Bíblia*, p. 406.

²⁷⁵ Conforme visto anteriormente, o príncipe Baal, deus da tempestade e da fertilidade, era morto por Mot, mas depois este era derrotado, assim Baal retornava à vida, triunfante do mundo dos mortos e com isso ocorria a fecundidade e o reverdecimento da vegetação. FOHRER, *História da Religião de Israel*, p. 59-60.

²⁷⁶ THOMPSON, *Lamentation for Christ as a Hero: Revelation 1:7*, p. 686.

²⁷⁷ FOHRER, *História da Religião de Israel*, p. 61.64-65.

²⁷⁸ A batalha de Josias em Megido inspirou a noção do Armagedom (montanha de Megido) como um combate escatológico onde forças “demoníacas” serão derrotadas pelos eleitos de Deus.

pelo povo²⁷⁹, por quem os judeus tradicionalmente faziam lamentação fúnebre em honra a sua memória (2 Cr 35,22-25) até a época da redação dos livros de Crônicas e de Zacarias²⁸⁰. Dentre tudo isso, permanece a seguinte noção: Deus se identifica com o *herói traspassado* que é morto, cuja cuidadosa observação de sua morte produz a dedicação de um solene ato de profunda devoção.

O tema do “*traspasse*” retorna em Zc 13,3 sobre o falso profeta, o qual deveria ser “*traspassado*” até mesmo por seus pais, assim, esta situação estaria em contraposição com a anterior à purificação, ou seja, esta passagem abre o precedente para inferirmos que o ferido de Zc 12,10 foi alguém “*traspassado*” injustamente, o que se exige purificação (Zc 13,1).

Ainda que a figura do “*traspassado*” seja difícil e controvertida, existem duas linhas interpretativas principais para esta figura, a primeira sobre uma *pessoa individual*²⁸¹, isto é, pode ser uma referência de um mártir inocente e anônimo, cuja morte o povo será responsável. E a segunda²⁸², propugna a idéia de uma coletividade: pode ser interpretada como a personificação dos heróis judeus davididas martirizados no fim dos tempos que tombarão na luta por Jerusalém.

A segunda opinião conta com o apoio de uma particularidade que aparece nas camadas redacionais do livro de Zacarias: as profecias procuram ressaltar a identificação que YHWH possui com o sofrimento e aflição de uma coletividade desfavorecida, o que geralmente no texto gira em torno do *tema do olhar*:

כִּי הִנֵּנִי בְּכֶם נֹגַע בְּבֶבֶת עֵינִי

...porque quem toca em vós, toca na pupila do meu olho... - Zc 2,12d

וְעַל-בֵּית יְהוּדָה אֶפְקֹחַ אֶת-עֵינַי

...e sobre a casa de Judá manterei aberto os meus olhos... - Zc 12,4c

וְהִבִּיטוּ אֵלַי אֶת אֲשֶׁר-דָּקְרוּ

...e olharão para mim a quem traspassaram... - Zc 12,10de

A temática da empatia ou identificação de YHWH está estreitamente relacionada a um grupo sofredor e injustiçado: 1) O problema da violência para

²⁷⁹Sob a hipótese de que Josias partiu para a batalha no intuito de impedir que o Egito, na pessoa do faraó Necau, estendesse novamente seu poderio sobre Israel, mas resultou numa campanha falida. O que poderia ter servido de inspiração para o cântico do Servo de YHWH em Is 53. ALONSO-SCHÖKEL; SICRE-DIAZ, *Profetas II*, p. 1235; FILKELSTEIN, I.; SILBERMAN, N. A. *A Bíblia não tinha razão*. São Paulo: A Girafa Editora, 2003, p. 103-104.

²⁸⁰ Uma tradição que perdurou mais de trezentos anos. GESE, H. Início e fim do apocalipsismo à base do livro de Zacarias. In: *Apocalipsismo*. São Paulo: Editora Sinodal, 1983, p. 215-216.

²⁸¹ Defendida por Sicre-Diaz. Cf. ALONSO-SCHÖKEL; SICRE-DIAZ, *Profetas II*, p. 1235.

²⁸² Propugnada por H. Gese. GESE, H. *Anfang und Ende der Apokalyptik, dargestellt am Sacharjabuch*: ZThK70, 1973, pp. 20-49.

com os pastores (10,2-3; 11,4-17); 2) A solidariedade em salvar primeiro os habitantes da zona rural e para os quais a metrópole de Jerusalém é convidada a se dirigir com humildade (Zc 12,7); 3) O trecho do pastor ferido pela espada (talvez atravessado pela espada) põe evidente novamente a empatia divina: pelo título רְעִי “*meu pastor*” e pela expressão וְהִשְׁבַּחְתִּי יָדַי עַל-הַצְּעִירִים “*e volverei minhas mãos para os pequenos*”. A partir do conjunto destas considerações somos levados a admitir a plausibilidade da imagem evocada se tratar daqueles que representam todo um grupo por quem Deus se solidariza. Por assim dizer, as duas linhas interpretativas podem ser complementares. Enfim, ambas as perspectivas podem ser esclarecidas à luz do Servo de YHWH, o *ferido* de Is 53,5 (מִחֻלָּל), que tem conotação corporativa (visto a aplicação coletiva do termo técnico עֲבָדִי no Dêutero-Isaías: 41,8.9; 12,1.19; 44,1.2.21; 45,4; 49.3; 52,13; 53,11; um modo que não aparece de maneira alguma no Proto e nem no Tritio-Isaías).

Agora, vejamos cinco expressões do texto de Zacarias que se relacionam com a perícopos de Ap 1,7²⁸³: וְהִבִּיטוּ (ὄψεται), דְּרָקְרוּ (ἐξεκέντησαν), סָפְרוּ (κόψονται), מְשַׁפְּחוֹת, מְשַׁפְּחוֹת (φυλάι), הָאֲרֵץ (γῆς).

A forma verbal וְהִבִּיטוּ do verbo נִבַּט tem origem²⁸⁴ no substantivo מִבֵּט que significa “*esperança*”, “*expectativa*”. Este verbo ocorre 95 vezes na Bíblia Hebraica e no grau *hiphil* denota²⁸⁵ “*olhar*”, “*examinar com cuidado*”, “*contemplar*”, “*fixar o olhar*”, “*fazer-se prestar atenção*”, “*mostrar consideração a*”, acepções que se coadunam com o nosso texto. A forma verbal no *qatal* com o waw consecutivo demonstra que se trata de uma expectativa futura. A versão dos LXX preservou o mesmo sentido, visto que usa a forma verbal grega ἐπιβλέψονται, do verbo ἐπιβλέπω que significa²⁸⁶ “*mostrar atenção e cuidado*”, “*dirigir o olhar com benevolência*”, pertence ao mesmo campo semântico do verbo ὁράω²⁸⁷ usado em Ap 1,7 (na forma verbal ὄψεται).

Enquanto ao verbo דָּרַק já vimos seu sentido: “*traspassar*”, “*atravessar*”, “*perfurar*” alguém com uma arma. Consta 11 vezes no texto hebraico e é

²⁸³ Ao lado de cada termo hebraico consta entre parênteses os termos correlatos de Ap 1,7.

²⁸⁴ KLEIN, *A comprehensive etymological dictionary of the hebrew language*, p. 401.

²⁸⁵ HARRIS, *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*, p. 908; ALONSO-SCHÖKEL, *Dicionário bíblico hebraico-português*, p. 415.

²⁸⁶ RUSCONI, C. *Dicionário do grego do Novo Testamento*. São Paulo: Paulus, 2003, p. 187.

²⁸⁷ MICHAELIS, W. ὁράω. In: KITTEL, G; FRIEDRICH, G. (Eds.) *Theological Dictionary of The New Testament*. Michigan: Wm. B. Eerdmans, Volume V, 1992, pp. 315-382.

correlativo de מוֹת (morte)²⁸⁸, por isso, em todas as ocorrências vincula-se com a idéia de golpe mortal, um ato que causa a morte, especialmente nas passagens narrativas da historiografia bíblica (Nm 25,8; Jz 9,54; 1 Sm 31,4; 1Cr 10,4), assim, falar de alguém “traspasado” é falar de uma morte certa. O verbo grego correspondente ἐκκεντέω usado pelo autor da perícopie de Ap 1,7 tem a mesma acepção, correspondendo à idéia adaptada pelo Quarto Evangelho (Jo 19,33-37), visto que a vítima já havia morrido quando sofreu o *traspasse*.

O verbo סָפַד usado em Zc 12,10 encontra-se no grau natural e aparece na Bíblia Hebraica 30 vezes, e quer dizer “fazer luto”, “celebrar funeral”²⁸⁹, correspondente ao verbo grego κόπτω²⁹⁰, de sentido específico, tanto nas versões gregas das Sagradas Escrituras, como no texto grego de Flávio Josefo²⁹¹ e no grego secular, conforme aparece na *Ilíada* de Homero²⁹², etc. Não se tratava de simples compulsão emotiva devido uma fatalidade, antes era um rito solene, um cerimonial de lamentação de luto público, que envolvia vários atos de expressão da consternação. Os termos πένθος e θρήνος são empregados assim (Tg 4,9; Mt 2,18). Entretanto, considerando a literatura grega clássica, um sentido peculiar pode ser depreendido²⁹³: Na Grécia Antiga as cidades se reservavam ao direito de honrar coletivamente seus mortos na guerra, celebrando por isso mesmo a igualdade entre os cidadãos que combateram pela cidade. No imaginário geral da cultura grega o κόπτω, em relação ao herói grego, era um cerimonial de honra pelo mesmo ter alcançado a imortalidade de uma divindade por meio da morte, como, por exemplo, Aquiles, Aeacus, Hércules, Odisseu, etc²⁹⁴. Portanto, a lamentação ritual aparece como um profundo ato de devoção em honra aos heróis que superaram a morte²⁹⁵ e atingiram um estado divino pelo seu heroísmo²⁹⁶. O autor do Apocalipse, bem como sua audiência, mergulhados no subjacente horizonte

²⁸⁸ ALONSO-SCHÖKEL, *Dicionário bíblico hebraico-português*, p. 160.

²⁸⁹ ALONSO-SCHÖKEL, *Dicionário bíblico hebraico-português*, p. 469.

²⁹⁰ STALIN, G. κόπτω. In: KITTEL, G; FRIEDRICH, G. (Eds.) *Theological Dictionary of The New Testament*. Michigan: Wm. B. Eerdmans, Volume III, 1992, pp. 830-860.

²⁹¹ Josephus. *Antiguidades Judaicas*. 6§377; 8§273.

²⁹² COENEN; BROWN, *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*, p. 1142.

²⁹³ De acordo com o documento da Guerra do Peloponeso escrito por Tucídides (livro II, 34). Cf. ZAIDMANN, *Os gregos e seus deuses*, p. 52.

²⁹⁴ THOMPSON, *Lamentation for Christ as a Hero: Revelation 1:7*, p. 694-697.

²⁹⁵ FRANCHINI, A. S.; SEGANFREDO, C. *As cem melhores histórias da mitologia*. Porto Alegre: L&PM, 2006, p. 313, 434.

²⁹⁶ Heródoto 1.168; 7.117; Pausanias 1.32.4; 6.23.3; 9.23.3; Dionísio 16.20.6; FARNELL, L. R. *Greek Hero Cults*. Chicago: Ares, 1995, p. 288.

cultural grego, certamente tiveram contato com este sentido de κόπτω para as grandes personagens gregas. E, além disso, há um ponto coincidente em Zc 12,11: o κόπτω é prestado a Hadad-Rimmôn, o deus identificado com Baal, o príncipe que triunfou sobre a morte, o que estaria de acordo com o emprego da lamentação fúnebre no festival do Ano Novo no Antigo Oriente, dedicado ao deus da fertilidade, visando seu ressurgimento²⁹⁷ no retorno das chuvas. Contudo, no Antigo Testamento o culto ao morto era reprovado e a lamentação fúnebre não vai além do significado de lhe prestar honra²⁹⁸.

Agora, vejamos outro termo, o substantivo comum absoluto אָרָם, que não se trata aqui de um conceito geológico ou cosmológico²⁹⁹, isto é, não se refere a um dos componentes naturais da criação. A acepção é uma personificação³⁰⁰, o mundo humano capaz de *prestar devoção e celebrar um solene rito*, por metonímia refere-se aos povos que vivem no território israelita, designados neste contexto como מִשְׁפָּחוֹת “*famílias*”, “*clãs*”, “*parentes*”, etc³⁰¹. A participação de cada “*família*” ou “*tribo*” à parte chama a atenção, mas o texto não esclarece esta forma de separação, nem mesmo a respeito das mulheres à parte.

Entretanto, segundo Tucídides³⁰², na Grécia clássica, por ocasião da cerimônia de honra aos mortos em combate, um comboio de carruagens de cada tribo transportava os mortos que lhe pertenciam, assim cada tribo dedicava à parte a celebração funerária pública em honra aos mortos. Os parentes das vítimas assistiam à cerimônia e emitiam os usuais lamentos perto do túmulo. A morte exposta em público tinha o objetivo de acentuar a proximidade dos cidadãos e o caráter coletivo de seu luto, o que reforçava o dever cívico. De acordo com o discurso moralizante de Plutarco³⁰³, o comportamento das mulheres na lamentação fúnebre era controlado, não podendo as mesmas chorar sobre outro que não aquele para o qual o funeral foi destinado. Talvez tenha ocorrido uma

²⁹⁷ PRITCHARD, J. B. *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*. New Jersey: Princeton University Press, 1969, pp. 383-385; 391-392.

²⁹⁸ DE VAUX, *Instituições de Israel no Antigo Testamento*, p. 86.

²⁹⁹ ALONSO-SCHÖKEL, *Dicionário Hebraico-Português*, p. 77-78.

³⁰⁰ HARRIS, *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*, p. 124-125; ALONSO-SCHÖKEL, *Dicionário bíblico hebraico-português*, p. 78-79.

³⁰¹ KLEIN, *A comprehensive etymological dictionary of the hebrew language*, p. 401; HARRIS, *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*, p. 124-125; ALONSO-SCHÖKEL, *Dicionário bíblico hebraico-português*, p. 78-79.

³⁰² *Guerra do Peloponeso* (Livro II, 34), cf. ZAIDMANN, *Os gregos e seus deuses*, p. 52.

³⁰³ Conforme descrito em *Vida de Sólon*, 21, cf. ZAIDMANN, *Os gregos e seus deuses*, p. 50.

forte aproximação de todo este contexto do costume grego em função da helenização na Palestina, a qual se deu no período em que o texto do cap. 12 de Zacarias estava sendo composto (aproximadamente entre 311 e 302/1 a.C.).

O texto de Zc 12,12-14 passa em revista as famílias israelitas colocando à frente a *realeza*, depois o *sacerdócio* e, por fim, engloba todas as famílias da terra de Israel:

● Famílias ligadas à Realeza:

בֵּית־דָּוִד “*Casa de David*” e numa linha de continuidade a
בֵּית־נָתָן “*Casa de Natã*” filho de David – 2Sm 5,14; Lc 3,31

● Famílias ligadas ao Sacerdócio:

בֵּית־לֵוִי “*Casa de Levi*” e numa linha de continuidade a
מִשְׁפַּחַת הַשִּׁמְעִי “*família de Simei*” descendente de Levi – Êx 6,17; Nm 3,21

● Todas as famílias

כָּל־הַמִּשְׁפָּחוֹת “*todas as famílias*”

As duas instituições oficiais explicitadas estão relacionadas à questão da identidade nacional de Israel e, portanto, refletem o anseio pela autonomia política na província de Yehud, que depois do Império persa (333 a.C.) foi dominada pelos macedônios (333–301 a.C.), depois pelos ptolomeus (301-200 a.C.), etc.

A ligação entre כָּל־הַמִּשְׁפָּחוֹת - אָרֶץ - כָּל parece aproximar o texto de Zacarias com a tradição textual da promessa onde aparece a fórmula: Gn 12,3: כָּל־מִשְׁפַּחַת הָאָרֶץ, e em grego: πᾶσαι αἱ φυλαὶ τῆς γῆς. Esta forma grega reaparece literalmente no SI 72(71),17: πᾶσαι αἱ φυλαὶ τῆς γῆς, embora a expressão hebraica כָּל־גּוֹיִם do salmista conste diferente da de Gênesis. Seja como for, a forma grega encontrou recepção na tradição textual neotestamentária (Mt 24,30; Ap 1,7). Portanto, o texto de Zacarias, apesar de uma inicial restrição (famílias de Israel), se permite abrir para um escopo universalista pós-restauração final (cf. 12,14 e 14,17), o que mantém um vínculo com as demais tradições veterotestamentárias e, por isso, compreendido e aceito pelo autor do Apocalipse. Por fim, a perícope de Ap 1,7 concede uma concepção global por meio da expressão φυλή (“*família*”, “*estirpe*”, “*tribo*”, e organizações humanas de várias acepções³⁰⁴) em πᾶσαι αἱ φυλαὶ τῆς γῆς, razão pela qual a morte de Cristo no Apocalipse é motivo de celebração por todo o *universo* (Ap 5,9-14; 7,9.13-14).

³⁰⁴ STALIN, G. φυλή. In: KITTEL, G; FRIEDRICH, G. (Eds.) *Theological Dictionary of The New Testament*. Michigan: Wm. B. Eerdmans, Volume IX, 1992, pp. 146-171.

3.2.3

Convergências “apocalípticas” entre Zacarias e Daniel para Ap 1,7

Em determinadas tradições bíblicas aparece o desenvolvimento de uma escatologia profética que divide o mundo em duas grandes eras, “o antes e o depois”, embora de várias formas diferentes³⁰⁵, noções que podem ter sofrido influência principalmente no período pós-exílico. No período de dominação persa (538-333 a.C.), a comunidade de Yehud ficou certamente exposta ao pensamento religioso dominante persa, oriundo da antiga tradição do zoroastrismo. Foi durante esse período de dominação imperial que as narrativas de Zoroastro, foram compiladas na coletânea conhecida como Avesta³⁰⁶, a qual contém mitos impressionantes sobre o combate cósmico entre os deuses do bem e do mal, Ahura-Mazda e seu oponente Angra-Mainyu. A narrativa tem como tema a esperança antropológica de que o bem e a verdade triunfariam sobre o mal e a falsidade, e todos eram convidados a participar deste triunfo, portanto, tinha uma proposta igualitária de salvação. Por questões políticas a Pérsia imperial procurou legitimação divina e um senso de longevidade fazendo grandes modificações na tradição do zoroastrismo. Uma importante inovação foi imposta pelos sacerdotes-eruditos do zoroastrismo por volta da metade do século IV a.C., que alude a uma doutrina de períodos universais sucessivos. Todas as correntes desta tradição apontam para um “tempo limitado” antes da chegada da “maravilha da criação” no fim. Neste esquema revisado, no fim de cada período deveria se esperar uma espécie de Salvador. Essa foi a forma de zoroastrismo promulgada e praticada durante o período de subjugação da província da Palestina.

Há a opinião³⁰⁷ de que as imagens de sucessão dos períodos históricos de Daniel seriam reflexos da mitologia grega e do contato de Yehud com a religião persa dominante durante quase duzentos anos. Outra crença decisiva dos Avesta

³⁰⁵ LIMA, M. de L. C. *Salvação entre juízo, conversão e graça: a perspectiva escatológica de Os 14,2-9*. 1997. 356 f. Tese (Doutorado)-Pontifícia Universidade Gregoriana, Roma, 1997, pp. 17-18; FOHRER, *História da religião de Israel*, pp. 424-426.

³⁰⁶ ANQUETIL-DUPERRON, A. H. *The Birth of Orientalism*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2010, pp. 363-439; ZAEHNER, R. C. *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*. New York: Putnam, 1961; ZAEHNER, R. C. *Zurvan, a Zoroastrian dilemma*. Oxford: Clarendon, 1955, pp. 48-428; KELLENS, J. Avesta. In: YARSHATER, E. (Ed.). *Encyclopedia Iranica*. New York: Center for Iranian Studies; Columbia University, 1983, pp. 35-44.

³⁰⁷ HOWARD-BROOK; GWYTHYER, *Desmascarando o imperialismo*, pp. 104-105.

adotada em Daniel é a da ressurreição do corpo. A influência persa poderia estar presente no helenismo na produção literária de muitas outras passagens das Escrituras. A profecia de Zacarias, principalmente na “coleção” que compõe os capítulos 12-14, por exemplo, apresenta uma versão do retrato da convulsão e conflito últimos que desencadearão uma restauração final, algo que está presente na elaboração redacional de algumas passagens dos grandes profetas clássicos como também em outras profecias nos livros dos Doze Profetas³⁰⁸. Estas noções foram tomadas por empréstimo pela *apocalíptica*³⁰⁹ e sua evolução fez com que se tornasse uma das características distintivas destes gêneros de *literatura*, assumindo um escopo de totalidade da história, de um modo que ainda não tinha sido tratado pelo profetismo israelita de então. Por este motivo é possível reconhecer em muitos textos proféticos “uma camada substancial de elaboração e re-elaboração apocalíptica da profecia anterior”³¹⁰. A revolução profética em Israel e no “mundo dos povos” se amplia para a revolução cósmica de todas as coisas. No processo apocalíptico “o antes e o depois” divide o *todo* em dois “éons”: o mundo que vem, e o mundo que passa³¹¹ (conforme se vê refletido na sentença de 4 Esdras 7,50: “*por esta razão o Altíssimo não criou um éon, mas dois*”³¹²). O livro de Daniel, na adoção de certas tradições bíblicas, passando sua obra do gênero da profecia para o de um apocalipse³¹³, também apresenta este traço, conforme evidente em Dn 7. O motivo deste *procedimento apocalíptico* tem por foco a crise e o sofrimento do povo no presente histórico. O “vidente” coloca tais noções a serviço de sua preocupação em interpretar a história em função do seu desfecho escatológico, assim divide a atual era em etapas para situar o momento presente³¹⁴, não tanto para dar “*sentido*” ao sofrimento, mas para enfatizar que seu “*prazo de validade*” fatalmente expirará num momento certo da história, e assim a era “atual” passará e a alegria escatológica ressoará³¹⁵ em um “novo céu e em uma nova terra”, ou seja, tal como o merismo permite concluir,

³⁰⁸ RICHARD, P. *Apocalipse: reconstrução da esperança*. Petrópolis: Ed. Vozes, 1999, pp. 25-26.

³⁰⁹ SILVA, M. L. C. *Salvação entre juízo, conversão e graça*, pp. 20-26.

³¹⁰ RUSSEL, *Desvelamento divino*, p. 42; SILVA, M. L. C. *Salvação entre juízo, conversão e graça*, pp. 17-18.

³¹¹ MOLTMANN, *Teologia da Esperança*, p. 179.

³¹² LOHSE, E. Apocalipsismo e cristologia. In: *Apocalipsismo*. Canoas: Ed. Sinodal, 1983, p. 171.

³¹³ ALTER; KERMODE, *Guia literário da Bíblia*, p. 376.

³¹⁴ CHEVITARESE, A. L. (Org.). *Jesus de Nazaré*. São Paulo: Annablume; Fapesp, 2006, p. 296; MESTERS; OROFINO. *Apocalipse de São João*, pp. 60-61.

³¹⁵ MOLTMANN, *Teologia da Esperança*, p. 180.

num *todo* histórico-cosmológico. Portanto, o limiar entre as duas eras apresenta-se como uma intersecção, um *καίρως* como processo de crise, onde ocorre a desintegração de todo um sistema estrutural para uma nova ordem de coisas e, por isso, algo que configura a conotação de um *processo judicial e juízo escatológico*.

O autor do Apocalipse também assume este mesmo *procedimento apocalíptico*. Na adoção do dualismo³¹⁶ “vertical” (cósmico: o transcendente e o mundo humano) e “horizontal” (histórico: o presente momento de crise e a era vindoura definitiva) não intenciona predizer cronologicamente cada fato da História, antes pretende mostrar que a sentença judicial sobre este mundo já esta dada, qualquer sistema ou mega estrutura, como o Império Romano, estão condenados³¹⁷, e sua desintegração é uma questão de tempo, algo que deveria encorajar e preparar a comunidade no avanço da superação de uma potencial crise.

Portanto, a mensagem do Apocalipse não se refere a uma época pontual (presa ao passado dos contemporâneos do livro ou num futuro “distante” e “incerto”), mas ao *todo* dos acontecimentos, no *todo* da história “atual”, ou seja, o Apocalipse procura revelar uma dimensão mais profunda do significado da vida humana em meio à potencialidade do caos, nos limites suportáveis à razão, quando faltam explicações para a maldade e a crueldade estruturais acometidas que trazem consigo a suspeita inconfortável de que o mundo, e, portanto, a vida do ser humano no mundo no *presente*, não tenha de fato um sentido genuíno sequer, o que exige uma resposta que ultrapasse as condições aparentes a partir de uma experiência excepcional e extraordinária que desafia a própria morte e a violência humana. Deste modo, quando o Deus transcendente se une a um “*como filho de homem*”, a própria Humanidade é confrontada e comprometida num combate derradeiro com sua paradoxal bestialidade³¹⁸. O “limiar” das *eras*, o momento *presente*, é o tempo oportuno para revermos a natureza do que somos.

Por fim, os dois textos combinados em Ap 1,7, tanto de Dn quanto de Zc, os quais possuem profundas raízes num transfundo antropológico-cultural, tratam do processo histórico que está no limiar das duas “eras”, trabalham sobre a questão da crise e sofrimento do povo de Deus no tempo “presente” e de sua respectiva superação na perspectiva de uma nova época plena e definitiva.

³¹⁶ RUSSEL, *Desvelamento divino*, pp. 144-147.

³¹⁷ MESTERS; OROFINO, *O Apocalipse de São João*, p. 69.

³¹⁸ THEOBALD, *A Revelação*, p. 109.

Portanto, esta combinação “*apocalíptica*”, em conjunto com a criação de sentido solidário neotestamentária em torno da *vinda do υἱὸς ἀνθρώπου*, tornou-se emblemática para os destinatários do Apocalipse que são percebidos pelo autor como comunidades que atravessam um período crucial de profunda crise.

Contudo, antes de adentrarmos neste íterim, consideremos primeiro a proporção com que a *figura antropomórfica* de um ὅμοιον ἕως ἀνθρώπου de Daniel tomou nas tradições do Novo Testamento e como o seu respectivo significado contribuiu para a ampliação da noção que se encontra no Apocalipse.

3.3

A relação da perícopie com o Novo Testamento

No contexto do livro de Daniel a *figura antropomórfica* de um ὡς υἱὸς ἀνθρώπου não é interpretada pelo próprio autor como um indivíduo real, mas um símbolo que evoca a chegada do reinado divino entregue à comunidade do povo de Deus. Contudo, o texto se mostrou como leitura de símbolo aberto³¹⁹, e como no próprio texto de Daniel, o pensamento do “reino” altera-se imperceptivelmente naquele do “rei”, também na tradição do judaísmo tardio e na literatura rabínica³²⁰ a conotação de um *filho de homem* alterou-se de uma figura de linguagem a respeito da “instauração do reino humano divinizado” para o próprio rei messiânico³²¹. Assim, no contexto histórico da apocalíptica, temos dois apocalipses judaicos que são de particular importância para se compreender a evolução do pensamento judaico a respeito da figura de um como *filho de homem* para um ser individual: 4 Esdras 11,1-51 – 13,58³²² e 1 Henoc 37-71³²³. Na aporia da perseguição religiosa selêucida-helenística, o apocalipsismo interpretou a efetivação do “reinado de Deus” como suspensão da história pregressa de crise e opressão, instituição de uma nova época e entrega do reinado divino ao Israel

³¹⁹ GRELOT, P. *A esperança judaica no tempo de Jesus*. São Paulo: Edições Loyola, 1996, p. 39; ALONSO-SCHÖKEL; SICRE-DIAZ, *Profetas II*, p. 1314.

³²⁰ JEREMIAS, J. *Teologia do Novo Testamento*. São Paulo: Hagnos, 2008, p. 386.

³²¹ De acordo com os biblistas L. F. Hartman e E. W. Heaton. Cf.: BROWN, *Novo comentário bíblico São Jerônimo*, pp. 826-827; RUSSEL, *Desvelamento divino*, p. 163.

³²² CHARLESWORTH, *The Old Testament Pseudepigrapha*, pp. 548-553.

³²³ PROENÇA, E. (Ed.). *Apócrifos da Bíblia e pseudo-epígrafos*. São Paulo: Fonte Editorial, 2004, pp. 275-296.

escatológico, contudo, as aspirações pela autonomia política e as promessas bíblicas de um descendente davídico³²⁴, fomentara a esperança messiânica, ambiente este onde nasceu e cresceu o cristianismo originário.

Portanto, o ambiente dos primeiros discípulos cristãos estava impregnado por idéias revolucionárias de um líder libertador. Porém, em detrimento as várias correntes de interpretação messiânica da época, os evangelhos mostram que o próprio Jesus apresenta sua perspectiva em relação à vinda do reino divino. Para Jesus, segundo os evangelistas, o reinado de Deus é uma grandeza escatológica futura, que ainda não chegou plenamente (Mt 8,11; Mc 14,25), mas algo que deveria ser solicitado (Lc 11,2: Πάτερ... Ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου: “Pai... venha o teu reinado”) e adquirido através da proximidade de Deus dos humanos (Mt 4,17: ἤγγικεν γὰρ ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν “porque o reinado dos céus está próximo”). Jesus não dissimula ilusoriamente a realidade que não se apresenta plausível, mas se atém ao futuro temporal do reino de Deus que está próximo (perto de cada pessoa)³²⁵. Segundo a compreensão judaica, a cura de doentes e a libertação dos oprimidos fazem parte do início do tempo salvífico futuro (cf. Is 35,5-6; 29,18-20; 61,1), com isso, Jesus através de seu agir no presente estava asseverando que a salvação futura penetrara desde já na história e se aproximava dos humanos. Jesus expressa a pretensão de que o reinado salvífico futuro de Deus já acontece antecipadamente em sua própria atuação libertadora de curas e libertação dos demônios. Há indícios escriturísticos de que Jesus se via como o portador do reinado e senhorio de Deus (Mc 1,38; Lc 4,43; Mc 2,17; 10,45; Lc 12,49; 19,10; Mt 15,24). No entanto, é preciso dar-se conta de que a pretensão peculiar de Jesus não coincidia com nenhuma das concepções de mediador da salvação do judaísmo da época (que envolviam idéias de luta armada, atitudes reacionárias, cerimonial ritualístico, observância da Lei, etc.), antes, seu modo de agir e de pensar, rompia com todas elas³²⁶, aliás, sua rejeição ao esquema dominante resultou sua própria morte. Deste modo, os títulos messiânicos tradicionais da época evocavam noções que, no modo de ver do Jesus interpretado pelos evangelistas, constituíam-se em equívocos quanto ao reinado de Deus e o que Ele realmente queria. Daí porque a tradição cristã escrita ressalta a expressão

³²⁴ GRELOT, *A esperança judaica no tempo de Jesus*, pp. 122-124. Promessas “messiânicas” que tomaram expressões advindas da influência do transfundo cultural persa sobre um “salvador”.

³²⁵ MAZZAROLO, I. *Evangelho de Mateus*. Rio de Janeiro: Mazzarolo Editor, 2005, pp. 67,73-74.

³²⁶ GRELOT, *A esperança judaica no tempo de Jesus*, pp. 109-126.

filho do homem desde cedo como uma *auto-designação* de Jesus (o que conta com o testemunho unânime dos quatro evangelhos), pois este título na concepção judaico-apocalíptica ainda não tinha contornos fixos, e não era um título central dentro da messianologia judaica³²⁷. Apesar disso, é preciso ter em conta que o modo pelo qual se dava a auto-compreensão de Jesus e de sua atuação, não dependia da medida e do sentido com o qual ele auto aplicava esta designação de ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου³²⁸, mas se aproximava em certo sentido de determinadas convicções apocalípticas de sua época, cuja aproximação fez com que parte do israelismo tardio desembocasse no cristianismo originário³²⁹.

Seja como for, o conceito desta *auto-designação* se mantém em inevitável linha direta com Dn 7,13.25-27, a fonte que originou a expressão que aparece nos evangelhos: ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου “o Filho do Homem” sendo que no texto grego dos evangelhos é acrescentado o artigo definido, o que determina a especificação do substantivo, embora a presença do artigo não seja uma regra em todas as ocorrências nos Evangelhos. Esta expressão na forma grega é desconhecida no grego secular e consta 82 vezes nos evangelhos: 14 em Marcos, 30 em Mateus, 25 em Lucas e 13 em João, e, salvo Jo 12,34, aparece apenas na fala de Jesus e sempre referida na terceira pessoa verbal.

3.3.1

Síntese da trajetória do termo *Filho do Homem* nos evangelhos

Nos evangelhos o uso que Jesus faz da designação υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου marca a seguinte trajetória³³⁰:

1) Primeiro, visa demonstrar a autoridade – o poder já se faz presente no *Filho do Homem* (já que a figura antropomórfica de Dn 7,13 recebe o poder): Mc 2,10.28; Mt 9,6; Lc 5,24; Jo 5,27;

³²⁷ SCHNELLE, O Apocalipse de João: ver e entender, p. 186.

³²⁸ GOPPELT, L. *Teologia do Novo Testamento*. São Paulo: Ed. Teológica; Paulus, 2003, p. 194.

³²⁹ KLAUS, K. *Ratlos vos der Apokalyphtik*. Eine Streitschrift über ein vernachlässigtes Gebiet der Bibelwissenschaft und die schädlichen Auswirkungen auf Theologie und Philosophie. Hamburgo: Gütersloh, 1970, p. 118.

³³⁰ Marcus Borg e Dominic Crossan chamam de aspectos os três pontos da trajetória, enquanto que Udo Schnelle chama de grupos, mesmo assim há um paralelo perfeito entre as duas opiniões. Cf. BORG, M. J.; CROSSAN, J. D. *A última semana*. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 2007, p. 159; SCHNELLE, O Apocalipse de João: ver e entender, pp. 187-189.

- 2) Segundo, revelar seu sofrimento, morte e ressurreição - o caminho do *Filho do Homem* pressupõe passar pela situação limite do sofrimento e morte (conforme interpretação de Dn 7,21, mas tal noção é ampliada nos evangelhos) e pela ressurreição como modo de mostrar seu enaltecimento subsequente: Mc 8,31; 9,9,12,31; 10,33,45; 14,21,41; Mt 16,21-23; Lc 9,22; Jo 3,13.14; Jo 12,23;
- 3) E, por último, concluir a lógica de seu enaltecimento – revela o estado definitivo do *Filho do Homem* após aflição: ser aquele que marca a desintegração do poder instituído (aspecto judicial) e ser enaltificado com supremacia (à imagem daquele que recebe o reino eterno e definitivo, cf. Dn 7,21.22.25-27): Mc 8,38; Mt 10,33; Lc 12,8; Mc 13,26; 14,62; Mt 26,64; Lc 22,69; Jo 3,13.

Os ditos sobre ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου que Jesus proferiu se encontram em camadas mais antigas³³¹, predominantemente em contextos que tratam de tribulações escatológicas e das perseguições aos discípulos (Mc 13.26; Mt 24.27,37-39; Lc 17,24-26; Mt 10,23; 24,30). Estes ditos têm a finalidade de encorajar e fortalecer os discípulos perante as situações-limites que os esperava e trazia uma identificação direta dos seguidores com a trajetória de sofrimento e enaltecimento do υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου.

Deste modo, os evangelhos apresentam uma consciência que Jesus tinha sobre o *Filho do Homem*, um Tipo Humano do reino vindouro com o qual ele se identificou (o que justifica em parte a menção do título em sua fala sempre na voz de terceira pessoa) e usou como categoria para se aproximar das pessoas e trazê-las para o caminho do seguimento (Mt 11,19; Lc 6,22; 9,26; 9,57-62). Assim estes se identificam com ele, tendo em vista que a árdua trajetória tem seu fim garantido e certo: a participação na *supremacia divina* (Mt 19,28).

Portanto, a trajetória do uso do título *Filho do Homem* nos evangelhos demonstra claramente que nem tudo é futuro, mas sim uma passagem do presente para o futuro. Jesus dentro da figura do υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου já recebeu a autoridade e o poder e, mesmo que isso aguarde uma consumação futura plena, já está presente na história. Algo que transparece na tensão do dualismo joanino: no plano inferior: o Filho do Homem tem autoridade (Jo 5,27), mas sofre, pois será levantado (Jo 3,14); no plano superior: já está no céu (Jo 3,13) e o seu morrer remete à imediata glorificação (Jo 12,23-24); o ser “levantado” joanino foi dotado

³³¹ JEREMIAS, *Teologia do Novo Testamento*, p. 393.

de sentido corporativo e aglutinador (Jo 12,32). Numa continuidade entre o Quarto Evangelho e o Apocalipse, o *Filho do Homem* tem autoridade de juiz escatológico, esta autoridade tem por fundamento sua encarnação³³². Deparamo-nos desde já, nos Evangelhos, um movimento em curso esperando alcançar seu ápice definitivo³³³. O resultado que se tem aqui é que o uso da figura do υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου traz uma identificação de Jesus com seus discípulos, cujo enaltecimento pelo sofrimento-morte atingirá a completude. Estes discursos que aparecem sob a parametrização de Dn 7,25-27 agora recebem um sentido plenamente messiânico.

Esta criação de sentido refletida nos evangelhos foi muito bem captada pela tradição através da combinação de Dn 7 e Zc 12, visto serem fontes que trazem imagens corporativas, que trabalham o tema da identificação e empatia de Deus com o seu povo e que juntas denotam que o caminho da aflição desemboca na posse da supremacia divinizada. Esta perspectiva, para o cristianismo originário, foi captada na pessoa de Jesus de Nazaré. Deste modo, a concentração da comunidade no seu representante empresta um caráter de adesão e incorporação em sua autêntica figura humana. Esta criação de sentido presente na tradição escrita mostra a carga de significado aglutinador e corporativo³³⁴ que se tinha a partir da *figura do υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* na pessoa do Nazareno, horizonte este de compreensão tácita presente no Apocalipse joanino, onde o próprio autor se diz: “...irmão vosso e companheiro na aflição, no reinado e na paciência em Jesus...” (Ap 1,9), justamente no primeiro quadro da macro-estrutura onde predomina e é apresentado o υἱὸν ἀνθρώπου (1,13), numa visão que foi preparada de antemão pela unidade programática de Ap 1,7, unidade literária esta que comporta para os destinatários do livro uma formulação cristológica com toda esta grandeza de sentido em teor messiânico.

Dentro do que foi dito acima, não tem como saber com exatidão em que tradição cristã precisa o texto de Ap 1,7 hauriu sua formulação de significado, apenas se nos apresenta como uma criação de sentido presente no testemunho de todos os evangelhos e, portanto, símbolo dotado de uma compreensão imediata no

³³² LEITE, J. Ap 22,12-“Ἴδου ἔρχομαι ταχύ, καὶ ὁ μισθός μου μετ’ ἐμοῦ ἀποδοῦναι ἕκαστῳ τὸ ἔργον ἐστίν.”, p. 82.

³³³ BORG; CROSSAN, *A última semana*, p. 159.

³³⁴ MAIER, *Entre os dois testamentos*, p. 222. ALONSO-SCHÖKEL; SICRE-DIAZ, *Profetas II*, pp. 1314-1315; GOPPELT, *Teologia do Novo Testamento*, pp. 206-207; JEREMIAS, *Teologia do Novo Testamento*, pp. 384-395;

próprio cristianismo originário, seja como fruto de experiência com o próprio Jesus histórico ou seja como fruto de reflexão pós-pascal, na realidade, o ponto que nos ressalta aqui é a unanimidade da atestação.

Num aspecto formal, talvez um detalhe que esteja pendente seria se o autor de fato se restringiu a alguma dependência literária neotestamentária ou se ele interpretou e oportunamente adaptou passagens escriturísticas com uma finalidade peculiar de expressar a cristologia que tem em mente a partir da grandeza de sentido subjacente no âmbito da tradição cristã e do cristianismo originário. A respeito disso, vejamos as considerações a seguir.

3.3.2

Resultado comparativo de Ap 1,7 com Mt 24,30 e Jo 19,37

No Novo Testamento a combinação de Dn 7,13 com Zc 12,10.12, além de constar em Ap 1,7, aparece somente em Mt 24,30, o que poderia supor, como aventado acima, de uma dependência literária da perícopos do Apocalipse com a passagem mateana, ou também o contrário. No entanto, a Crítica da Forma nos permite perceber que as variações³³⁵, que dizem respeito não somente as palavras (inclusões e ausências), e ordem das sentenças, mas também à amplitude dos versículos aduzidos, não recomendam estabelecer uma relação linear. Em primeira instância, Mateus 24,30 tem por base a versão dos LXX, enquanto que Ap 1,7, como já visto, não faz uso desta versão:

Mt 24,30:

καὶ τότε φανήσεται τὸ σημεῖον τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου ἐν οὐρανῷ,

E então se manifestará o sinal do Filho do Homem no céu

καὶ τότε κόψονται πᾶσαι αἱ φυλαὶ τῆς γῆς

e então lamentarão-de-luto todas as famílias da terra

καὶ ὄψονται τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐρχόμενον ἐπὶ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ

e verão o Filho do Homem vindo sobre as nuvens do céu

μετὰ δυνάμεως καὶ δόξης πολλῆς·

com poder e muita glória.

³³⁵ OSBORNE, *Revelation*, p. 75;

O Apocalipse se mantém mais fiel ao texto hebraico do que as versões dos LXX. Existe a opinião³³⁶ sobre “uma antiga tradição que remonta uma palavra atribuída a Cristo, ou ao mais antigo substrato da reflexão e da pregação apostólica”. Ligado a isso, o documento de Justino Mártir (Diál. 14,8) atesta realmente a suposição de uma tradição escrita³³⁷, no qual ocorre a citação equivocada da fonte como proveniente do profeta Oséias no lugar de Zacarias³³⁸.

Contudo, fica evidente que o autor de Ap 1,7 conserva certa originalidade, pois traz o vocábulo ἐξεκέντησαν oriundo da imagem de Zacarias, o qual está ausente na passagem de Mateus. Este vocábulo também consta no quarto evangelho: ὄψονται εἰς ὃν ἐξεκέντησαν (Jo 19,37) que, nesta passagem, segue igual ao que consta no *texto teodociônico*, tanto na forma verbal quanto no uso da preposição e do pronome relativo, apenas se diferenciando de Ap 1,7 no uso da forma verbal ὄψονται ao invés de ὄψεται. E ainda, Ap 1,7, inclui πᾶς ὀφθαλμός, locução que não se encontra nas respectivas fontes veterotestamentárias e em nenhum outro texto paralelo, seja neotestamentário ou texto dos antigos padres.

Por fim, o autor do Apocalipse, mesmo tendo acesso a uma possível tradição escrita da combinação dos textos de Daniel e Zacarias, produz uma livre adaptação de suas *fontes escriturísticas* visando expressar uma combinação mais completa de sua proposta cristológica conforme o respectivo âmbito literário do Apocalipse joanino nos permite concluir, o que veremos nos próximos tópicos.

3.4

A relação da perícopa com o contexto literário de 1,4-8

Conforme já vimos o contexto literário de Ap 1,4-8 constitui-se numa *introdução litúrgica* que quer se sobrepôr ao culto ao imperador romano, visto que, segundo Suetônio, o imperador exigia ser chamado “*dominus et deus noster*” (Dom 13,2). E aqui reside o motivo da afirmação fundamental na intelecção do Apocalipse joanino: *Deus é Soberano e determina o curso da História*, e por esta razão, o único κύριος ὁ θεός (1,8 – contraposição intencional ao título imperial) a

³³⁶ PRIGENT, *O Apocalipse*, p. 25; OSBORNE, *Revelation*, pp. 75-76.

³³⁷ BEALE, *The Book Revelation*, p. 196.

³³⁸ AUNE, *Revelation 1-5*, p. 53.

quem, não só a assembléia, mas todo o universo prestará culto no αἰών definitivo:
 ἡ δόξα καὶ τὸ κράτος εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν (5,13; 19,6; 21,24).

O nosso autor, com perfil de um judeu-cristão profeta, na hábil atividade literária de se basear no passado para atualizar o presente e, simultaneamente, penetrar no presente a certeza consumada do futuro, se inspira no santuário do Êxodo (livro da saída e da libertação do jugo estrangeiro), a fim de configurar uma *leitura litúrgica* para a comunidade (conforme a hipótese³³⁹ a seguir):

Leitor (ὁ ἀναγινώσκων):

v.4 Ἰωάννης ταῖς ἑπτὰ ἐκκλησίαις ταῖς ἐν τῇ Ἀσίᾳ· χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη

João às sete igrejas que estão na Ásia: graça a vós e paz

ἀπὸ ὃ ὦν καὶ ὃ ἦν καὶ ὃ ἐρχόμενος καὶ

Da parte de o Existente, o que Era e o que é Vindo e

ἀπὸ τῶν ἑπτὰ πνευμάτων ἃ ἐνώπιον τοῦ θρόνου αὐτοῦ

Da parte dos sete espíritos que estão diante do trono dele

v.5 καὶ ἀπὸ Ἰησοῦ Χριστοῦ,

e da parte de Jesus Cristo

ὁ μάρτυς ὁ πιστός, ὁ πρωτότοκος τῶν νεκρῶν καὶ ὁ ἄρχων τῶν βασιλέων τῆς γῆς.

a testemunha fiel, o primogênito dentre os mortos e o príncipe dos reis da terra.

Assembléia (οἱ ἀκούοντες):

Τῷ ἀγαπῶντι ἡμᾶς καὶ λύσαντι ἡμᾶς ἐκ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ,

Aquele que ama nos e libertou-nos dos pecados nossos no sangue dele,

v.6 καὶ ἐποίησεν ἡμᾶς βασιλείαν, ἱερεῖς τῷ θεῷ καὶ πατρὶ αὐτοῦ,

e fez nos reino, sacerdotes para o Deus e Pai dele,

αὐτῷ ἡ δόξα καὶ τὸ κράτος εἰς τοὺς αἰῶνας [τῶν αἰώνων]· ἀμήν.

para ele a glória e o poder pelas eternidades [das eternidades]. Amém.

Leitor:

v.7 Ἰδοὺ ἔρχεται μετὰ τῶν νεφελῶν,

Eis que vem com as nuvens

καὶ ὄψεται αὐτὸν πᾶς ὀφθαλμὸς

e todo olho o verá.

καὶ οἵτινες αὐτὸν ἐξεκέντησαν,

e até aqueles que o traspassaram;

καὶ κόψονται ἐπ' αὐτὸν πᾶσαι αἱ φυλαὶ τῆς γῆς.

e todas as famílias da terra prestarão profunda devoção sobre ele.

Assembléia:

ναί, ἀμήν.

Sim, amém.

Leitor:

v.8 Ἐγὼ εἶμι τὸ ἄλφα καὶ τὸ ὦ, λέγει κύριος ὁ θεός,

Eu sou o Alfa e o Ômega, diz o Senhor Deus

ὃ ὦν καὶ ὃ ἦν καὶ ὃ ἐρχόμενος, ὁ παντοκράτωρ.

o Existente, o que Era e o que é Vindo, o todo-poderoso.

³³⁹ AUNE, *Revelation 1-5*, p. 28.

O autor escreve sua obra no horizonte do domínio e reinado de Deus que já começou e que está em processo de prevalecer. Portanto, o *tema teológico principal* do Apocalipse joanino é a *vinda definitiva da supremacia divina*³⁴⁰. Deste modo a realização cúlrica da liturgia antecipa essa realidade da vinda e da presença de Deus e define assim de modo novo a presença de Deus no além do templo e do culto ao imperador. Um movimento na história que o autor-profeta convida as comunidades a “*vislumbrar*” e “*acompanhar*” (Ap 1,7) num ritmo litúrgico notadamente elaborado que celebra a introdução da nova era na era atual.

Neste sentido, sem perder as raízes com a atividade profética, da qual não tem como se desvincular, temos a adução do papel do “*profeta-sentinela*” como um escritor apocalíptico: ele demonstra a realidade relevante que passa despercebida, cuja imagem precisa ser reconstituída na mente de sua audiência com os auspícios de se concretizar de forma definitiva desde já. Deste modo, a profecia de Ap 1,7 é propulsora, apesar de seu artifício superficialmente previsor. O autor intenciona transmitir seu próprio papel de profeta para a assembléia, a fim que esta também se veja assim, e no curso da progressão litúrgica, seja realizada uma assembléia profética que proclame a revelação de Deus *dada a e através* de Jesus Cristo.

Portanto, em meio a uma saudação-litúrgica (1,4-5ab), homologia (1,5c-6a), doxologia (v. 6b) e oráculos proféticos (vv.7-8), realidades da antiga aliança são atualizadas sob uma perspectiva cristã. Primeiro, o autor propõe que a saudação vem da parte de três (1,4-5): da parte de ὁ ὦν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος, depois da parte de τῶν ἐπὶ πνευμάτων e por fim da parte de Ἰησοῦ χριστοῦ. Em todo o Novo Testamento há uma tríade de títulos associada à divindade: “*Pai, Filho e Espírito Santo*” (cf. Mt 28,19; 2Co 13,13; 1Co 12,4-6; Jd 20-21). Se na saudação do Apocalipse a expressão “*sete espíritos*” substituisse “*Espírito Santo*”, então o autor pareceria alterar na saudação a ordem “*daqueles*” que estariam associados aos títulos do modo como aparecem nas demais passagens. Assim, Jesus Cristo, o Filho, é mencionado em terceiro e último lugar. O que o autor faz? E por que faz?

³⁴⁰ SCHNELLE, O Apocalipse de João: ver e entender, p. 991.

Ele tem claro as imagens do Êxodo e, por estar se tratando de culto, desenha uma linha no esquema do santuário israelita³⁴¹: *O Santo dos Santos, o Lugar Santo e o Átrio*. Se é assim, o autor se coloca no mais interior do tabernáculo celestial, no “lugar” que estaria associado ao Santos dos Santos terrestre e lá ele tem aquele que está assentado no trono (1,4b), em substituição à arca da aliança. Este é apresentado através da fórmula estereotipada ligada ao Nome divino: ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος, portanto é o próprio YHWH do Êxodo, Deus Pai. Então o autor recua até o que seria o Lugar Santo e menciona os “sete espíritos” numa alusão ao candelabro com suas sete lâmpadas de fogo (1,4c, cf. 4,5), demonstrando o aspecto pneumatológico da *revelação*. E ele recua mais ainda, se deslocando para “fora” ao espaço que chamaríamos de Átrio, isto é, até o “altar de holocausto” onde era derramado o sangue para remissão dos pecados, e assim confessa a obra de Jesus Cristo que “*nos libertou dos nossos pecados pelo seu sangue*” (1,5-6), o termo “*libertou*” também lembra a libertação exodal da escravidão do Egito, que no *contexto vivencial* está em analogia ao *poder imperial* (15,2-3). Ele realiza um percurso afim de que o leitor possa (o que uma mentalidade judaico-cristã teria facilidade de) acompanhar o seu movimento até subir ao “Sinai”, onde no livro do Êxodo, após a libertação, YHWH constituiu seu povo como um *reino sacerdotal* (Êx 19,6)³⁴², algo que é recobrado aqui por: “*e fez de nós reino, sacerdotes*” (1,6), e em direção ao alto do “Sinai” ele contempla o “*fenômeno teofânico*” vindo *com nuvens* (1,7) como o ponto “alto” da liturgia. Imediatamente em seguida (1,8) o autor retorna ao que estaria associado ao “Santo dos Santos”, pois repete a fórmula estereotipada do Nome de YHWH. Em outras palavras a “*vinda teofânica*” literariamente segue em direção ao “lugar” onde o entronizado está, o lugar do trono e, portanto, da entronização. Nestes passos de dentro para fora (ou de uma *vinda teofânica* de fora para dentro) de um “*santuário ficcional*” o culto é celebrado através de reminiscências bíblicas que evocam o acontecimento glorioso e a entronização solene do Rei-Messias (1,5-6 traz a recitação dos títulos “*davídicos*” de um dos salmos de entronização: *testemunha fiel, primogênito, príncipe dos reis da terra*, cf. Sl 89,21-28.38), e com isso, por extensão, todo o povo de Deus é empossado à uma *realeza*

³⁴¹ KISTEMAKER, *Apocalypse*, p. 115-116.

³⁴² FIORENZA, E. S. *Apocalipsis: visión de um mundo justo*. Pamplona: Ed. Verbo Divino, 1997, p. 68.

sacerdotal. A menção do “*sangue*” (1,5c) e o título de *primogenitura* dentre os mortos, lembra o caminho re-lido deste Rei-Messias: seu sofrimento-morte e enaltecimento pela ressurreição. E, por isso, transmite a idéia que está ligada ao verso 1,7: a morte que é lembrada pelo menção ao “*traspassado*” e o título “*primogênito*” procedem de Zacarias (Zc 12,10-11), já seu enaltecimento é realçado pela imagem da *vinda* com as nuvens (Dn 7,13).

Longe de ser uma coleção desconexa e um conglomerado de temas ao acaso, o bloco *introdutório litúrgico* mantém uma admirável interconecção entre os temas de suas respectivas unidades literárias através de um movimento que a assembléia deve acompanhar com os “olhos da intelecção”, e com isso, contemplar “além do véu” a *Revelação de Jesus Cristo* em sua *temática principal*, idéia que está por detrás do próprio nome do livro, que aparece na primeira sentença da obra: Ἀποκάλυψις Ἰησοῦ Χριστοῦ (1,1), no qual o gentivo empregado tanto cabe o sentido objetivo (Revelação sobre Jesus) quanto o sentido subjetivo (Revelação realizada por Jesus).

Contudo, a relação entre a perícopa de Ap 1,7 com seu respectivo bloco literário não ocorre somente num aspecto temático, mas também técnico-formal, através do ἔρχομαι que é o principal verbo da perícopa. Num vínculo intencional, o autor fixa o ἔρχεται ao ἐρχόμενος, o último predicado da fórmula estereotipada do Nome Divino no Apocalipse, por uma razão cristológica como veremos a seguir. Em primeiro lugar é importante notar que o bloco *introdutório litúrgico* é emoldurado pela fórmula ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος

<i>Emolduração que ênfatiza o senhorio de Deus na História</i>	v. 4: “ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος	}	Conteúdo litúrgico
	v. 5		
	v. 6		
	v. 7		
	v. 8: “ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος		

O enquadramento tem clara intenção de enfatizar a soberania divina, onde ἔρχομαι é o vocábulo-chave que está por detrás do movimento litúrgico que reflete o movimento divino na história em termos de “chegada” e “concretização” definitiva da supremacia divina. Agora, consideremos a fórmula estereotipada ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος,³⁴³ uma designação divina que volta muitas vezes

³⁴³ CHARLES, *A critical and exegetical commentary on the Revelation of St. John*, p. 10.

no Apocalipse, como uma espécie de explicação do Nome Divino³⁴⁴, revelado a Moisés no monte Sinai, segundo Êxodo 3,14: אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה que os LXX versam para: ἐγώ εἰμι ὁ ὢν “*Eu Sou o Existente*” – numa forma verbal tal como consta no grego do Apocalipse.

No judaísmo da época helenística e, entre outros motivos, por influência do Antigo Testamento grego, o nome YHWH foi interpretado como significando *o que é*. No Targum Pseudo-Jonatan (TJ 1)³⁴⁵ sobre Dt 32,39 se lê: “...*Quando o Memrá do Senhor for revelado para remir seu povo, ele dirá a todas as nações: Eis agora que sou aquele que é e aquele que era e eu sou aquele que será...*”. No mundo grego títulos semelhantes para os deuses são contradições. No canto das pombas em Dodona lemos: Ζεὺς ἦν, Ζεὺς ἔστιν, Ζεὺς ἔσσεται· ὦ μεγάλε Ζεὺ – “*Zeus era, Zeus é, Zeus será: Ó grande Zeus!*”³⁴⁶. Entretanto, concordamos com a opinião³⁴⁷ de que o nosso autor não manteve nenhuma dependência literária com qualquer texto anterior. Sem dúvida o autor deliberadamente pôs a fórmula acima das leis da gramática, pois não usa o genitivo após a regência do ἀπὸ e persiste em substantivar o verbo *ser* tanto no imperfeito do indicativo quanto no particípio presente. Não se trata de um desconhecimento do grego, mas de que autor tem uma proposta e mantém uma fórmula para fundamentá-la, sustenta a alteração da proposição verbal do último predicado, uma forma verbal para designação divina que não aparece em outros textos senão somente em Qumran³⁴⁸. Deste modo, no lugar onde supostamente encontraríamos ἔσσεται ou ἔσόμενος ele traz ἐρχόμενος numa clara referência ao *tema da vinda de Cristo* (vínculando-se com ἔρχεται de 1,7). A intenção é mostrar que a ação definitiva de Deus na história ocorre através da “vinda” de Jesus Cristo (lembrando que a forma verbal ἐρχόμενος é a mesma encontrada no *texto teodociônico* de Dn 7,13 em referência à vinda de um como “*filho de homem*”: “καὶ ἰδοὺ μετὰ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ ὡς υἱὸς ἀνθρώπου ἐρχόμενος”), deste modo, a própria

³⁴⁴ OSBORNE, *Revelation*, p. 60.

³⁴⁵ AUNE, *Revelation*, p. 32; BEALE, *The Book of Revelation*, p. 187.

³⁴⁶ BEALE, *The Book of Revelation*, p. 188; AUNE, *Revelation*, p. 31.

³⁴⁷ M. McNamara chega à conclusão que, apesar do notável paralelismo do Apocalipse em relação ao Targum ou a uma tradição litúrgica anterior, a fórmula do nome divino de João não tem nenhuma dependência literária com alguma versão grega onde pode ser encontrado o nome divino tripartido, seja em Plato, Plutarco, Pausanias, etc. Cf.: AUNE, *Revelation 1-5*, p. 33.

³⁴⁸ CUADRADO, J. F. T. *El veniente: estudio exegético y teológico Del verbo en la literatura joánica*. 1992. 116f. Tese (Doutorado em Teologia)-Pontificia Universidade Gregoriana de Roma, Roma, 1992, p. 41.

figura do *Filho do Homem* está interligada ao Nome Divino no Apocalipse. Se no *Sinai*, em meio a teofania da nuvem, a proclamação do Nome Divino desvelou qual é a natureza de Deus (Êx 34,5-6), o autor intui que, através do Nome Divino no Apocalipse, a completa compreensão do Ser de Deus se dá somente por meio da concretização da *vinda de Jesus Cristo*, o qual junto com o povo de Deus é depositário da *supremacia divina* (por isto o verso 7 tem razão de vir seguido pelo verso 8). Portanto, podemos concluir, que o Nome Divino é desvendado assumindo uma “*ressonância cristológica*”³⁴⁹. No Apocalipse, a atuação de Deus e de Cristo se fundem, numa tensão produtiva³⁵⁰, o processo de subordinação do Filho até as últimas consequências é mantido numa participação ativa na função da *vinda divina*, preservando o primado de Deus, o Pai, origem e fonte de toda a *Revelação* (cf. 1,1). Nos sinópticos ὁ ἐρχόμενος não é visto como divino, senão como a chegada de um rei. No Quarto Evangelho o título, em meio as tensões das camadas redacionais, recebe a mais alta primazia (Jo 3,31; 6,14; 11,27; 12,13), já no Apocalipse está unido ao nome divino numa tensão produtiva. Percebe-se, portanto, uma progressão³⁵¹.

Assim, todo este bloco *litúrgico introdutório* é fechado pelo verso 8 que contém a respectiva fórmula estereotipada, a qual concatenada aos outros títulos presentes no verso, tem intenção de apresentar a assinatura divina, demonstrando que Deus, além de ser o Senhor da História, aquele que tudo determina, do início ao fim, conforme configurado pelo merismo τὸ ἄλφα καὶ τὸ ὦ, Ele é também aquele que tem a supremacia cósmica de cumprir e completar todas as coisas por meio de Jesus Cristo³⁵². Por esta razão de ser, o título final da apresentação de Deus neste bloco é ὁ παντοκράτωρ.

Este último título ocorre 170 vezes na versão dos LXX, mais frequentemente no lugar dos títulos divinos מְבַרְכֵי וְשֵׁי e מְבַרְכֵי do texto hebraico (enquanto que na Vulgata Latina o termo usado é *Omnipotens*). O título ὁ παντοκράτωρ é encontrado em vários papiros mágicos ao longo do litoral mediterrâneo, era usado para invocação de deuses e seres sobrenaturais como, por exemplo, Hélios (PGM XXIIa19), Hermes (PGM VII.668), Adonai (PGM

³⁴⁹ PRIGENT, *O Apocalipse*, p. 21.

³⁵⁰ SCHNELLE, *O Apocalipse de João: ver e entender*, pp. 993-994.

³⁵¹ Conforme observado por Judá Barbosa Leite. LEITE, J. Ap 22,12-“Ἰδοὺ ἔρχομαι ταχύ, καὶ ὁ μισθός μου μετ’ ἐμοῦ ἀποδοῦναι ἕκαστῳ τὸ ἔργον ἐστίν.”, p. 79.

³⁵² FIORENZA, *Apocalipsis*, p. 70.

IV.1552), Bom Demônio (PGM XII.238), Tífon-Set (PGM IV.272; VII.932; XIVc.17), Albalal (PGM IV.968). Macrobius também usa numa invocação à Hélios (Sat. 1.23.21). Um texto relativamente paralelo a Ap 1,8 (apresentando duas formas que constam neste verso: ὦν e παντοκράτωρ) aparece no papiro mágico PGM LXXII: ὁ ὦν θεὸς ὁ ἰάω, κύριος παντοκράτωρ. O uso litúrgico deste título no pensamento religioso da Antiguidade pressupõe, em meio às fórmulas de invocação, a manifestação da presença e dos poderes do ente invocado sob um encontro vívido cultural³⁵³. Uma válida aproximação entre o *imaginário mediterrâneo* com o texto em foco legitima a percepção do sagrado num encontro presencial com o divino em meio a assembléia, fazendo com que a experiência religiosa modele progressivamente a consciência de pertencer a uma comunidade definida também pela sua divindade expressa pelos seus epítetos.

Através do παντοκράτωρ o verso 8 se mantém conectado ao adjetivo πᾶς mencionado duas vezes no verso precedente, isto é, em Ap 1,7, não por simples questão etimológica, mas também por uma questão característica, em função do escopo sistêmico dos apocalipsistas, como veremos adiante.

Todo este *preâmbulo litúrgico* prepara o leitor para o movimento da arquitetura cúltrica transcendental do Apocalipse e apresenta o discernimento que o autor teve de que, por *trás do véu*, o Império, apesar de ostentar uma imagem de “*roma invictus*” e de arrogar para si *títulos divinos*³⁵⁴, na verdade, era uma realidade falida³⁵⁵, prestes a entrar em colapso. Deste modo, os acontecimentos futuros já determinam claramente o presente e, por isso, as comunidades, em sua principal atividade eclesial, são convidadas desde já proclamar, contemplar, invocar e experimentar liturgicamente a presença da supremacia entregue de uma vez por todas àquele que triunfou deste mundo por meio daquilo que sofreu. Assim, no *tempo presente* começa a se impor na terra, contra a *oposição do mundo “desumano”*, o que o vidente de Patmos pode ver como já consumado numa realidade paralela.

³⁵³ BERGER, *As formas literárias do Novo Testamento*, p. 282.

³⁵⁴ Conforme testemunho documental de Virgílio (Eneida 6,791-795), Aélio Aristides (Elogio a Roma 6,10,99,103), Suetônio (Dom. 13,2), etc. Cf. HOWARD-BROOK; GWYOTHER, *Desmascarando o imperialismo*, p. 122; MANUAL BÍBLICO SBB. Bueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2008, pp. 272.766-767; SCHNELLE, *O Apocalipse de João: ver e entender*, p. 990.

³⁵⁵ HOWARD-BROOK; GWYOTHER, *Desmascarando o imperialismo*, p. 236; PRIGENT, *O Apocalipse*, p. 443.

3.5

A relação da perícopre com outras partes do Apocalipse

A relação entre a perícopre de Ap 1,7 com o restante do livro pode ser avaliada através dos seguintes passos: Primeiro, na função do ἔρχομαι e demais verbos congêneres com a proposição do Apocalipse como *uma carta*; segundo, sobre a temática que gira em torno da expressão ἐξεκέντησαν; depois a relação de ὄψεται com a linguagem simbólica do livro e o cerne da “visão”; depois a comparação entre as duas únicas sentenças que comportam o κόπτω numa mesma estrutura sintática. E por último, a relação da perícopre com a noção do *todo-cósmico* que perfaz uma das características distintivas da apocalíptica.

3.5.1

O livro como preparação para a *vinda*

No que diz respeito à função do verbo ἔρχομαι em termos da *vinda de Cristo* e dos demais verbos empregados para esta função, o livro traz as seguintes passagens³⁵⁶: ἔρχομαι (2,5.16; 3,11; 16,15; 22,7.12.20), ἦκω (2,25; 3,3) e εἰσερχομαι (3,20). O verbo ἔρχομαι exerce um importante papel na descrição dos eventos históricos de Jesus, e tem uma dimensão revelatória igualmente sublinhada na projeção final nos relatos das aparições do ressuscitado no Quarto Evangelho, denotando Cristo como aquele que “chega” e se “apresenta”, o que abre o precedente para que a manifestação do ἔρχομαι de Cristo no Apocalipse esteja nesta mesma linha de continuidade³⁵⁷. A aplicação deste verbo no quadro das igrejas se constitui num dos principais motivos que caracteriza este primeiro quadro da macro-estrutura como “profético”: a transformação da situação das

³⁵⁶ O verbo ἔρχομαι ocorre 36 vezes e os verbos cognatos 62, no entanto, numa grande variedade de usos, nem sempre relacionada à vinda de Cristo. Segundo Toríbio Cuadrado os critérios para se estabelecer os textos específicos da *vinda* são os seguintes: 1) na ocorrência Cristo ser o sujeito da oração; 2) se refere a primeira pessoa no singular; 3) a conjugação do tempo verbal estar no presente e no futuro; 3) o modo correspondente é o Indicativo. Cf. CUADRADO, *El veniente*, p. 105.

³⁵⁷ CUADRADO, *El veniente*, p. 36; SCHNEIDER, J. ἔρχομαι. In: KITTEL, G; FRIEDRICH, G. (Eds.) *Theological Dictionary of The New Testament*. Michigan: Wm. B. Eerdmans, Volume II, 1992, pp. 666-684.

igrejas da Ásia, em cujo quadro há freqüentes apelos exortativos e à conversão numa clara intenção de prepará-las para a vinda de Cristo:

- καὶ μετανόησον, καὶ τὰ πρῶτα ἔργα ποιήσον· εἰ δὲ μή, ἔρχομαι σοι ταχυ: *“converta-te e faze as primeiras obras, se não, venho a ti breve”* (2,5);
- μετανόησον οὖν· εἰ δὲ μή, ἔρχομαι σοι ταχὺ καὶ πολεμήσω μετ’ αὐτῶν ἐν τῇ ῥομφαίᾳ τοῦ στόματός μου: *“converta-te pois, se não venho a ti breve e batalharei contra eles com a espada da minha boca”* (2,16);
- ἵνα μετανοήση: *“...a fim de que se converta”* (2.21);
- ἐὰν μὴ μετανοήσωσιν: *“...se não se converterem”* (2.22);
- καὶ μετανόησον. Ἐὰν οὖν μὴ γρηγορήσης, ἤξω ἐπὶ σε ὡς κλέπτῃς: *“e converta-te, pois, se não vigiares virei sobre ti como um ladrão”* (3,3),
- Ἔρχομαι ταχύ· κράτει ὃ ἔχεις, ἵνα μηδεὶς λάβῃ τὸν στέφανόν σου: *“Venho breve, conserva o que tens, a fim de que ninguém tome a tua coroa”* (3,11)
- Ἐγὼ ὅσους ἐὰν φιλῶ, ἐλέγχω καὶ παιδεύω· ζήλωσον οὖν καὶ μετανόησον: *“Eu repreendo e disciplino a todos quanto amo, sê pois zeloso e converta-se”* (3,19)
- Ἴδοὺ ἔστηκα ἐπὶ τὴν θύραν καὶ κρούω· ἐὰν τις ἀκούσῃ τῆς φωνῆς μου καὶ ἀνοίξῃ τὴν θύραν, [καὶ] εἰσελεύσομαι πρὸς αὐτὸν καὶ δειπνήσω μετ’ αὐτοῦ καὶ αὐτὸς μετ’ ἐμοῦ: *“Eis que estou junto a porta e bato, se alguém ouvir a minha voz e abrir a porta, também me farei entrarei junto a ele e cearei com ele e ele comigo”*(3,20).

Estas exortações proféticas são motivadas em função do ἔρχομαι (e demais verbos do mesmo campo semântico) já mencionado desde o início do livro a partir do oráculo apocalíptico de Ap 1,7.

No Apocalipse o autor vê a si mesmo e suas comunidades no ponto da reviravolta imediata do “éon” presente para o “éon” que vem³⁵⁸, conforme a noção da divisão das eras que aparece nos textos de Daniel e Zacarias. Por esta razão, a combinação destes dois textos parece situar a imagem evocada e seu significado na intersecção em que se encontra a comunidade, que precisa ser mobilizada por meio da profecia para superar o período de crise em direção à era definitiva já

³⁵⁸ SCHNELLE, O Apocalipse de João: ver e entender, p. 1012.

consumada. Assim Ap 1,7 é profético, não só porque a atuação da figura do *Filho do Homem* no Apocalipse é profética, mas porque a imagem de sua vinda atua e penetra no presente impulsionando a comunidade num movimento em curso. O primeiro quadro da macro-estrutura do Apocalipse apresenta o juiz escatológico, vindo aos cristãos como um privilégio antes da história chegar ao seu termo final³⁵⁹. A *vinda* exerce uma pressão ética sobre a conduta cristã dentro de um caráter finalístico e de encorajamento. As referências à vinda de Cristo, ou dos processos de juízo que lhe são inerentes, perpassam outros septenários, produzindo o fio condutor do desígnio do livro (6,17; 11,15-19; 14,7; 14,15; 16,15; 19,7) e desembocam na última parte da obra, onde há uma séptupla referência ao verbo ἔρχομαι, proporcionando forte conexão profética com Ap 1,7, com convites exortativos (22,7.12.20) o que reforça a conotação profética do livro como um todo em torno do tema da *vinda da supremacia divina* na pessoa de Jesus Cristo. Nesta última parte Jesus é reafirmado Senhor e Juiz da história, devido os atributos divinos que lhe são transferidos, os mesmos atributos de Deus Pai (21,6; 1,8.17; 4,8), com isso, o *Filho do Homem* possui a prerrogativa de julgar e recompensar conforme delineado também nos sinóticos e no Quarto Evangelho³⁶⁰.

3.5.2

As relações com a superação do sofrimento e da morte

Um outro aspecto de Ap 1,7 com o restante do livro é a relação do *traspassado* com a vinda nas “*nuvens*”. Dado que o uso de ἐκκεντέω no livro do Apocalipse é um ἄπαξ λεγόμενον, sua menção é uma óbvia e clara referência à morte do Cristo crucificado, conforme a correlação estabelecida pela tradição joanina (Jo 19,37). A morte de Cristo tem no livro um lugar de vital importância em relação à comunidade, por isso, várias passagens ressaltam o valor de sua morte (1,6; 5,9-10; 12,11) e em determinados lugares ocorre uma interligação entre o *domínio da morte* e o *fenômeno das nuvens*, conforme se vê em Ap 1,7:

³⁵⁹ COMBLIN, J. *Le Crist dans l'Apocalypse*. Tournai: 1965, pp. 48-131.

³⁶⁰ VANNI, U. *L'Apocalisse. Emerneutica, Esegese, Teologia*. In: *Suplementi Alla Rivista Biblica* 17. Roma: 1997, p. 85.

No contexto das duas testemunhas (11.1-12), onde há uma menção explícita sobre a crucificação de Jesus, as duas testemunhas realizam a trajetória de sofrimento-morte e enaltecimento numa nuvem, paralelos que além de estabelecer relação com a trajetória do *Filho do Homem* nos evangelhos, também conectam o contexto das duas testemunhas com Ap 1,7 e sua respectiva grandeza de sentido. As duas testemunhas desempenham papéis proféticos semelhantes a Moisés e Elias (um representante da Lei e o outro dos Profetas), no Apocalipse estas figuras lembram o binômio retomado várias vezes no livro em referência às comunidades: aqueles que guardam os “Mandamentos de Deus” e o “Testemunho de Jesus” ou a “Palavra” e o “Testemunho” (1,2.9; 6,9; 12,11; 20,4) em passagens que se referem diretamente ao martírio a ser enfrentado. O texto informa que, após sua atividade, as testemunhas são mortas pela besta do abismo, nas seguintes palavras: ποιήσει μετ’ αὐτῶν πόλεμον, καὶ νικήσει αὐτούς, καὶ ἀποκτενεῖ αὐτούς: “*e fará guerra contra eles, e os vencerá, e os matará*” (Ap 11,7), algo que se repete em Ap 13,7 quando diz que a *besta* (a representação do imperialismo) faz guerra contra os santos: Καὶ ἐδόθη αὐτῷ ποιῆσαι πόλεμον μετὰ τῶν ἁγίων, καὶ νικήσαι αὐτούς: “*e deu a ela fazer guerra contra os santos e os vencerá*”. Estas são claras citações diretas do texto de Dn 7,21: ἐποίει πόλεμον μετὰ τῶν ἁγίων καὶ ἴσχυσεν πρὸς αὐτούς “*fazia guerra aos santos e prevalecia sobre eles*”, ou seja, a alusão à aflição daqueles que são representados por um “*como filho de homem*” de Daniel é colocada em ênfase aqui³⁶¹. Uma conexão coerente é estabelecida com o próprio Cristo, visto que as testemunhas são mortas na “praça da cidade” onde o “Senhor foi crucificado”: καὶ τὸ πτώμα αὐτῶν ἐπὶ τῆς πλατείας τῆς πόλεως τῆς μεγάλης [...] ὅπου καὶ ὁ κύριος αὐτῶν ἐσταυρώθη “*e o corpo deles ficaram na praça da grande cidade [...] onde também o senhor deles foi crucificado*” (11,8). No entanto, as testemunhas ressuscitam e são levadas ao “céu” em uma nuvem: καὶ ἀνέβησαν εἰς τὸν οὐρανὸν ἐν τῇ νεφέλῃ “*e subiram para o céu numa nuvem*” (11,12), tal como o Senhor ressuscitou e foi elevado numa nuvem segundo a tradição de Atos dos Apóstolos (At 1,9). O significado de νεφέλη de Dn 7,13 e Ap 1,7 é retomado aqui, como símbolo de verticalidade: a profunda experiência que se faz com Deus aqui (experiência tal capaz de enfrentar a morte) conduz à transcendência. O número de duas testemunhas está

³⁶¹ MOUNCE, *The book of Revelation*, p. 46

relacionado ao significado do número dois no simbolismo bíblico: é o número do testemunho³⁶². Portanto, há uma identificação de Cristo com sua comunidade profética que “guarda os mandamentos de Deus e o testemunho de Jesus Cristo”.

A imagem da nuvem é retomada na visão de um ὅμοιον υἱὸν ἀνθρώπου (14,14): Καὶ εἶδον καὶ ἰδοὺ νεφέλη λευκή καὶ ἐπὶ τῇ νεφέλῃ καθήμενον ὅμοιον υἱὸν ἀνθρώπου: “E vi e eis uma nuvem branca e sobre a nuvem branca assentado um semelhante um filho de homem”, sendo que tal imagem é imediatamente precedida pela bem-aventurança referente à morte dos santos (14,13). Tudo isso, nos revela que os elementos comuns tomados da combinação de Dn e Zc em Ap 1,7 são percebidos em outras partes e que revelam uma clara preocupação do autor em relação à potencial dimensão martirial da comunidade espelhada na experiência própria do Cristo. Situação esta martirial nada distante da realidade, mas ameaçadora, e com indícios de já ocorrida, como no caso de Antipas “*minha fiel testemunha*”, morto em Pérgamo, cuja designação dada ao mártir sob um hebraísmo³⁶³: ὁ μάρτυς μου ὁ πιστός μου – Ap 2,13 - repete o mesmo título dado a Jesus Cristo em Ap 1,5: ὁ μάρτυς ὁ πιστός, agora com acréscimo do pronome possessivo μου como um especial sinal de pertença ao υἱὸν ἀνθρώπου que pronuncia ele próprio estas palavras. Aliás, nisto temos um contraste entre as duas principais figuras de Cristo no Apocalipse: embora o símbolo que cada uma representa fale por si só, o ἀρνίον está em silêncio na obra inteira, enquanto que o υἱὸν ἀνθρώπου se pronuncia³⁶⁴ o tempo todo com suas comunidades: *avalia, elogia, censura, exorta e promete* - tudo isso por meio do Espírito (ὁ ἔχων οὖς ἀκουσάτω τί τὸ πνεῦμα λέγει ταῖς ἐκκλησίαις), o que ressalta mais ainda a *dimensão profética*³⁶⁵ ligada a esta última figura e ao seu anúncio proléptico em Ap 1,7.

Por fim, o *domínio da morte*³⁶⁶ é uma questão de extrema relevância para o nosso autor. Parte deste interesse tem relação com o fato de que a “morte”, e as representações do que chamamos de “pós-morte”, ser um dos grandes temas que os gregos investigam³⁶⁷. A história pregressa mostra a ávida preocupação que

³⁶² cf. Dt 17,6; 19,15.

³⁶³ PRIGENT, *O Apocalipse*, p. 61.

³⁶⁴ MESTERS; OROFINO, *Apocalipse de São João*, pp. 118-119.

³⁶⁵ PRIGENT, *O Apocalipse*, p. 52.

³⁶⁶ THOMPSON, *Lamentation for Christ as a hero*, pp. 691-692.

³⁶⁷ ZAIDMAN, *Os gregos e seus deuses*, p. 17.

comunidades cristãs gregas³⁶⁸ tiveram sobre o tema, certamente tamanha preocupação não foi diferente para com as comunidades gregas com as quais o nosso autor está em interlocução. No livro o *domínio da morte* e sua superação são re-lidos a partir da figura do *Filho do Homem* que complementa e contribui com a construção do significado emblemático do ἀρνίον imolado no Apocalipse. Quando a figura antropomórfica do ὅμοιον υἰὸν ἀνθρώπου é descrita em Ap 1,13-20, ocorre a declaração do próprio Cristo que triunfou da morte: Μὴ φοβοῦ· ἐγώ εἰμι ὁ πρῶτος καὶ ὁ ἔσχατος, καὶ ὁ ζῶν, καὶ ἐγενόμην νεκρός, καὶ ἰδοὺ, ζῶν εἰμὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων, ἀμήν· καὶ ἔχω τὰς κλεῖς τοῦ θανάτου καὶ τοῦ ᾍδου: “*Não temas: Eu sou o primeiro e o último, e o que vive, e estive morto, e eis vivo estou pelos séculos dos séculos, amém. E tenho as chaves da morte e do Hades*” (1,17c-18). Esta mensagem é exatamente o que se espera da imagem emblemática do υἰὸν ἀνθρώπου, cuja noção de morte-e-enaltecimento aludido em Ap 1,7 é uma grandeza de sentido solidária³⁶⁹, visto que os fiéis compartilham da mesma trajetória (1,9). Aos mesmos é comunicada a promessa de superação da morte, em várias imagens dos mártires na glória (6,9; 7,14; 15,2) e de sua bem-aventurada ressurreição (20,4-6). Finalmente, é na *figura antropomórfica do juiz escatológico* que a morte e o Hades são aniquilados definitivamente (20,11.14).

3.5.3

Ausência de esclarecimento em outra parte sobre quem são “aqueles que traspassaram”

Em relação ao καὶ οἵτινες αὐτὸν ἐξεκέντησαν não há esclarecimento de quem são em outra parte da obra. O Quarto Evangelho informa que foi um soldado romano que traspassou Jesus (Jo 19,34-37), portanto, o plural aqui se trata de um uso *metonímico*, mas não há uma preocupação explícita em destacar grupos, *romanos* ou *judeus*. Entretanto, a figura de linguagem e a ambigüidade possibilitam metaforicamente que qualquer um³⁷⁰, judeu, gentio, inclusive o

³⁶⁸ Comunidades como a de Corinto (1Co 15) e de Tessalônica (1 Ts 4,13-18).

³⁶⁹ BEALE, *The book of revelation*, p. 201.

³⁷⁰ OSBORNE, *Revelation*, p. 70; BEALE, *The book of Revelation*, p. 198.

próprio *leitor*, se coloque no lugar. A falta de mais elementos no livro (provavelmente intencional) não nos permite avançar numa indicação específica.

3.5.4

O caráter geral do “ver” com a linguagem simbólica do livro

O verbo ὀράω presente na sentença καὶ ὄψεται αὐτὸν πᾶς ὀφθαλμὸς também aparece em mais 62 passagens do Apocalipse, e na maioria das vezes é empregado para convidar os leitores a reconstituir mentalmente o que o vidente descreve no papel de testemunha ocular, evocando uma compreensão imaginativa. Seu uso é estilístico, serve em muitas passagens como uma fórmula para introduzir novas sessões e descrever imagens, símbolos e visões. Os símbolos comunicados em visões e códigos caracterizam a *literatura apocalíptica*, pois, como tal literatura pressupõe somente os iniciados (ou *eleitos*) podem compreender o que está sendo transmitido. Numa perspectiva mais pragmática, a linguagem simbólica procura atingir uma audiência particular, determinando o horizonte intelectual e competência cultural dos destinatários originais. No nosso caso, tratam-se de comunidades cristãs da Ásia Menor, com aparentes raízes fortemente judaicas, mergulhadas no mundo grego. Numa perspectiva sociológica a linguagem simbólica codificada nos *relatos de visão* fornece para nós a compreensão de que a comunidade se entendia como carismática, este aspecto garantia força legitimadora de sua atuação e a colocava sob uma obrigação jurídica³⁷¹: há uma ordem superior que lhe determina tanto a direção quanto o que se espera que ela realize, daí o vínculo da visão no Apocalipse com a soberania de Deus e a convocação ao testemunho, mesmo que ao *preço de sangue*. Para o vidente e para a comunidade a visão se torna a instância válida contra poderes e soberanias provisórias ou puramente terrestres (como o Império Romano). No desenvolvimento litúrgico a atmosfera visionária estimulava o “vislumbre” da vinda ou da trajetória do ressuscitado *Filho do Homem*, não apenas para garantir uma identificação com Jesus, mas também a transferência de sua missão sob uma categoria jurídica em inteira confiança na supremacia divina. Assim, um ponto

³⁷¹ BERGER, *As formas literárias do Novo Testamento*, pp. 261-262.

focal é determinado: a natureza da visão é ampliada, centralizada e legitimada numa leitura aprofundada na experiência própria de Jesus. Daí a proporção figurada que o respectivo verbo toma na perícopie: “*compreender*”, “*reconhecer*”, “*dar-se conta*”, “*entender*”³⁷², o que cabe bem no contexto. O uso na forma verbal ὄψεται na respectiva unidade traz em si uma aproximação e lampejos da realidade concreta do αἰών eterno e definitivo: καὶ ὄψονται τὸ πρόσωπον αὐτοῦ (22,4), como uma *profunda percepção da divindade*, o que se constitui uma âncora segura que penetra além do véu do tempo presente.

3.5.5

A reincidência do κόπτω numa estrutura sintática idêntica

E por último, o que chama a atenção da nossa perícopie com o restante do livro é a sentença que tem seu respectivo paralelo sintático em Ap 18,9b:

Ap 1,7c καὶ κόψονται ἐπ αὐτὸν πᾶσαι αἱ φυλαὶ τῆς γῆς

E prestarão profunda devoção sobre ele todas as famílias da terra

Ap 18,9b καὶ κόψονται ἐπ αὐτήν οἱ βασιλεῖς τῆς γῆς

E prestarão profunda devoção sobre ela os reis da terra

Estas sentenças traçam um paralelismo antitético. A começar pelo objeto direto em cada oração: na primeira sentença se refere a Cristo (cf. 1,5) e, na segunda, se refere à Babilônia, a Meretriz que cavalga sobre a besta escarlate (17,3-6.18; 18,2), seria uma leitura da civilização de “Roma” numa representação³⁷³ político-econômica do sistema desumano, corrupto, imoral e presunçoso. A comparação do *profundo ato solene* também traz um antagonismo entre os dois símbolos³⁷⁴. O κόπτω da primeira sentença se refere à morte de Cristo, que no Apocalipse tem lugar de dignidade e honra, cuja morte é declarado sob altíssimo valor salvífico (5,5.9.12; 7,14; 12,11; 22,14), o mesmo não pode se

³⁷² RUSCONI, *Dicionário de grego do Novo Testamento*, p. 336; COENEN; BROWN, *Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento*, p. 2591; VINE, *Dicionário Vine*, p. 1053; MICHAELIS, ὄραω, pp. 315-382.

³⁷³ CORSINI, *O Apocalipse de São João*, p. 331; HOWARD-BROOK; GWYTHYER, *Desmascarando o imperialismo*, pp. 221-223.

³⁷⁴ THOMPSON, *Lamentation for Christ as a hero*, p. 683.

dizer da morte da Babilônia, cujo significado representa a queda da opulência e completa falência estrutural (Ap 18,7.19). Aquele que *vem com as nuvens*, antes adquiriu vidas para Deus através do seu próprio sangue (1,5-7), a Babilônia, ao contrário, destruiu vidas e se embebeu do sangue dos santos (17,6; 18,24). O Cristo em Ap 1,7, depois de *traspassado* se revela enaltecido nas nuvens, já a Babilônia, depois de enaltecida é levada ao incêndio, e a nuvem que vem dela é a fumaça da sua destruição (18,18). Os βασιλεῖς τῆς γῆς “*reis da terra*” que lamentam a morte da Babilônia contrastam com os βασιλεῖς τῆς γῆς “*reis da terra*” que trazem honra e glória à cidade glorificada no αἰών eterno (21,24-26). Os βασιλεῖς τῆς γῆς “*reis da terra*” que prestam profundo ato de solenidade fúnebre sobre a morte da Babilônia têm consciência de que a queda de sua cidade representa a queda do sistema político-econômico dominante (18,3.9.10.11.19)³⁷⁵, sendo eles próprios os causadores da destruição (17,12-16), o que mostra uma aguda ironia colocada pelo autor, além de apontar a falácia dos impérios terrestres conforme a história permite enxergar, sucumbem e não passam de sistemas falidos e fadados ao colapso. Já aquele que vem nas nuvens consagrou seus próprios reis que reinarão sobre a terra (1,6; 2,26-27; 5,10; 20,4.6), sendo Ele mesmo ὁ ἄρχων τῶν βασιλέων τῆς γῆς “*o Príncipe dos reis da terra*” (1,5), em *figura antropomórfica* unida à *teriomórfica*, é o que vem como um herói conquistador chamado Βασιλεὺς βασιλέων καὶ κύριος κυρίων “*Rei de reis e Senhor de senhores*” (17,14; 19,11-16).

Em Ap 1,7 πᾶσαι αἱ φυλαὶ τῆς γῆς “*todas as famílias da terra*” não lamentam um juízo ou uma iminente destruição que vem sobre elas, o uso fúnebre específico de κόπτω (solene ato devocional profundo pela memorável morte de alguém) e o acusativo ἐπ’ αὐτὸν não permitem tal dedução, o que está em evidência é um ato celebrado sobre uma morte específica, a morte de Cristo, o qual é o objeto direto da frase. A locução preposicional ἐπ’ αὐτὸν nesta passagem rege um direcionamento do devotante ao devotado, o prestador de profunda devoção em direção ao objeto de seu ato. Esta idéia de “voltar-se para” ocorre no AT em termos de *conversão*, ou seja, dirigir-se profundamente para algo que comove o agente da ação. Portanto, o κόπτω configurado a este último em 1,7 apresenta-se como um solene ato de profunda devoção tanto por tudo o que ele

³⁷⁵ OSBORNE, *Revelation*, p. 644-647.

representa quanto pelo profundo sentido heróico também haurido de sua respectiva fonte veterotestamentária (Zc 12,10-14: cujo ato é celebrado no livro de Zacarias pelas αἱ φυλαὶ τῆς γῆς no cenário da restauração final e não devido a algum juízo ou destruição das famílias da terra), enquanto que o κόπτω dedicado à Babilônia tem sentido irônico, sendo um *ato de profundo reconhecimento* da instantaneidade³⁷⁶ de sua destruição sumária, inesperada e definitiva (18,9,10.15.16.17; 19,3).

Além destes aspectos supracitados a sentença de Ap 1,7cα (καὶ κόψονται ἐπ’ αὐτὸν πᾶσαι αἱ φυλαὶ τῆς) possui categorias gramaticais numa estrutura sintática parecida com a que aparece em Ap 1,7bα (καὶ ὄψεται αὐτὸν πᾶς ὀφθαλμὸς) – verbo-objeto direto-sujeito. Nisto os verbos estariam numa sincronia, assim, o ὀράω (na forma ὄψεται) confere ao κόπτω (na forma κόψονται) o sentido de um ato celebrado sob profunda “*compreensão*” e “*reconhecimento*”, numa atitude “voltada” e direcionada ao alvo de devoção, cujo sentido é confirmado se caso compararmos com a lamentação dedicada ao *herói traspassado* do contexto de Zacarias, esta relação parece corroborar que a respectiva fonte não foi apenas uma base para uma transcrição restritamente “*escriturística*”, mas também serviu como fonte de *significado*.

3.5.6

O *totum apocalíptico* significativo no livro

Contudo, além da relação entre os dois verbos (ὀράω e κόπτω) há ainda uma qualificação dos sujeitos destas duas sentenças de 1,7bα (...πᾶς ὀφθαλμὸς) e 1,7cα (...πᾶσαι αἱ φυλαὶ τῆς) que precisa ser levada em consideração, esta qualificação ocorre através do uso do termo gramatical πᾶς (“*todo*”, “*tudo*”, “*total*”, etc.³⁷⁷). Este adjetivo aparece 57 vezes no texto do Apocalipse e determina uma função característica entre o livro e a mentalidade apocalíptica: o todo histórico-cosmológico que a mensagem pretende abarcar. O aspecto da ação

³⁷⁶ PRIGENT, *O Apocalipse*, p. 316.

³⁷⁷ RUSCONI, *Dicionário do grego do Novo Testamento*, pp. 360-361; REICKE, B. πᾶς. In: KITTEL, G; FRIEDRICH, G. (Eds.) *Theological Dictionary of The New Testament*. Michigan: Wm. B. Eerdmans, Volume V, 1992, pp. 886-896.

de Deus na História humana é decisivo e definitivo, do qual nada escapará e tem profundo impacto universal e global. A reflexão em torno deste aspecto global apocalíptico serviu de base para re-avaliar a conceituação da pesquisa mais antiga que geralmente qualificava as imagens e visões dos apocalipsistas, muitas vezes pintadas em traços fortes e com cores muito vivas, de “formações estapafúrdias”, que “pouco ainda têm a ver com o genuíno profetismo, que revela a atuação de Deus na história e inculca a sua vontade”. Contra esta limitada conceituação foi defendida, de diversos lados em época mais recente, a intenção dos apocalipsistas de encarar a *unidade da História* como História Universal que a tudo engloba³⁷⁸, cuja noção procura caracterizar a mensagem apocalíptica como esboço histórico-universal, que se baseia na visão histórico-salvífica do Antigo Testamento, chegando a englobar Antigo e Novo Testamento sob o tema de promessa e cumprimento e apontando para frente em direção à consumação escatológica ainda por se cumprir no final da História. Essencial para a comunidade é a certeza de que a promessa de salvação feita por Deus transcende este mundo transitório e será cumprida de modo cabal e global naquele mundo em glória maravilhosa³⁷⁹. Este *totum apocalíptico* já é prolepticamente ensaiado e vivenciado no anúncio de Ap 1,7 e traz em si lampejos da eternidade ainda que em desenvolvimento histórico de “reconhecimento” e “celebração”.

Assim a expressão $\pi\alpha\sigma\alpha\iota \alpha\acute{\iota} \phi\upsilon\lambda\alpha\acute{\iota} \tau\eta\varsigma \gamma\eta\varsigma$ “*todas as famílias da terra*” traz em cena a inteireza da Humanidade num momento definitivo da história. Nas “*famílias*” ou “*tribos*” do texto de Zacarias, da qual Ap 1,7 faz alusão, como vimos anteriormente, encontram-se as famílias da Realeza e do Sacerdócio que prestam o $\kappa\acute{o}\pi\tau\omega$. Estas duas instituições estavam relacionadas à identidade e autonomia política de Israel, isto é, às aspirações referentes ao reino do povo de Deus. Por isso, estas duas instituições foram contempladas e amalgamadas num *todo* pelo autor do Apocalipse, visto que no texto antecedente de 1,7 consta o seguinte: “*Aquele que nos ama, e, pelo seu sangue, nos libertou dos nossos pecados, e nos fez reino, sacerdotes para Deus e seu Pai*” (1,5c-6a), por assim dizer, não seria incerto concluir que a totalização das “*famílias*” que celebra o $\kappa\acute{o}\pi\tau\omega$ em Ap 1,7 na realidade, trata-se de uma Humanidade remida pelo sangue

³⁷⁸ Contra a conceituação antiga ocorreram enérgicos protestos da parte de D. Rössler, W. Pannenberg e U. Wilckens. Cf. LOHSE, E. Apocalipsismo e cristologia. In: *Apocalipsismo*. Canoas: Editora Sinodal, 1983, pp. 172.178-179.

³⁷⁹ MOLTMAN, *Teologia da Esperança*, p. 179-180.

derramado por Jesus Cristo, constituída como reino sacerdotal. Portanto, o que se aspira em Zacarias, para o nosso autor, se cumpre no Apocalipse. Assim, a inteireza das “*famílias*” ou “*tribos*” em Ap 1,7 é a nova Humanidade remida (inteira: “todas as famílias”) que celebrará e dedicará, por meio do κόψονται, o *ato de profunda reverência e devoção* justamente sobre a morte que de fato a remiu e a constituiu como um reino sacerdotal. Os remidos reconhecerão por toda a eternidade que sua chegada à supremacia divina se deu em função da entrega resignada de Cristo à morte e da participação que cada um dos redimidos tomam nesta morte ao adentrar no caminho de superação do Seu Mestre redentor.

Por fim, a representação desta morte se constitui, e sempre será, **um sério e profundo pesar** digno de solene culto e honra por toda eternidade (1,5-6; 5,9-10; 7,14-17; 21,23-24). O **pesar da lamentável morte de Cristo** se constitui em reconhecimento e celebração memoráveis, pois, segundo a afirmação do novo cântico do Apocalipse na transcendência (5,9), foi através de sua **pesarosa morte sangrenta** que homens foram adquiridos para Deus, este é o sentido do κόπτω na prolepse de 1,7, por isso, “*todas famílias da terra*” o devotará a Cristo:

καὶ ἄδουσιν ᾠδὴν καινὴν λέγοντες

e entoavam novo cântico, dizendo:

Ἄξιός ἐστι λαβεῖν τὸ βιβλίον καὶ ἀνοῖξαι τὰς σφραγίδας αὐτοῦ

Digno és de tomar o livro e abrir os selos dele,

ὅτι ἐσφάγης καὶ ἠγόρασας τῷ θεῷ ἐν τῷ αἵματί σου

porque foste morto (imolado) e comprastes para Deus no teu sangue

ἐκ πάσης φυλῆς καὶ γλώσσης καὶ λαοῦ καὶ ἔθνους.

os que procedem de toda família, língua, povo e nação

3.6

Sumário final

Entre a *vinda* de Cristo, que é a afirmação central do Apocalipse, e o culto da comunidade existe uma relação íntima. O anúncio da *vinda* de Cristo na assembleia litúrgica transmite a mensagem mais profunda do livro: é no encontro e na comunhão com Cristo (encontro e comunhão dos quais a vida cultural oferece sinais tangíveis) que se decide o destino do homem, à medida que este se põe para

ouvir, responder com a vida e seguir a trajetória desafiadora de Jesus. Em sua marcha litúrgica, a comunidade está num êxodo, *reconhecendo* e *vislumbrando* deste já a supremacia divina que penetra no tempo presente por meio de uma grandeza de sentido que a exegese nos permite depurar.

A cada momento a comunidade exprime sua pertença e manifesta seu destino. Com isso, as disposições que o ritual litúrgico induz têm, assim, seu impacto mais importante – numa perspectiva humana – fora dos limites da própria liturgia, na medida em que as celebrações refletem de volta na vida, colorindo e preenchendo, a concepção individual do mundo estabelecido como fato nu. Esta mensagem ultrapassa a perspectiva de uma *parousia futura* (não se desperdiçando em prazos e modalidades incertos), pois, a supremacia entregue ao *Filho do Homem* não é uma realidade futura, mas uma realidade presente que impulsiona a comunidade. A palavra profética convida o ouvinte a dar-se conta da seriedade eterna em cada instante celebrado no presente e motiva à coragem de se afirmar diante das incongruências do mundo (razão pela qual o livro em passagem decisiva condena a *covardia*: 21,8).

Jesus, em consonância com a revelação da própria pessoa de Deus, é concebido como o termo definitivo da história, cuja obra é consumada, e agora a comunidade aguarda apenas a sua manifestação universal. O Cristo já triunfa e seu reinado já está inaugurado. A comunidade no “limiar” da intersecção desta era para a era futura vive na antecipação da plenitude vindoura, experimenta como privilégio o juízo preparatório e pode postar-se acima das situações limites que a cerca. O significado da vida passa ter sentido na própria vida do Cristo vitorioso. Numa perspectiva antropológica, a perplexidade, o sofrimento e a maldade deflagrada, quando se tornam suficientemente intensos ou suportados durante muito tempo, são todos eles desafios radicais à proposição de que a vida é compreensível e de que o ser humano pode orientar-se efetivamente dentro dela através do pensamento. Por isso, o significado cristológico subjacente ao nosso texto não tem como preocupação o *como evitar* o sofrimento, mas *como preparar-se para tal*, como sofrer, como fazer da dor física, da perda pessoal, da derrota frente ao mundo ou da impotente contemplação da agonia alheia (situações potenciais em meio às perseguições, sanções e injustiças imperiais) algo tolerável, suportável – sofrível, dando ciência que o sofrimento e a morte não são a última

palavra. Assim, os que reconhecem o Cristo e se associam ao seu sofrimento, também são associados ao seu triunfo e se constituem o povo de Deus.

A partir de oráculos do passado, enraizados num transfundo cultural histórico mais amplo, é construída progressivamente, por meio de experiências históricas re-significadas à luz de novas circunstâncias, uma poderosa história de criação de sentido cristológico. O progresso histórico significativo não é necessariamente linear e não se realiza principalmente através de um aumento quantitativo de verdades, mas, antes, por força de uma leitura sempre mais aprofundada de algumas verdades e experiências basilares. É um crescimento interior, uma assimilação progressiva, que torna sempre mais clara a intuição fundamental, nas suas riquezas e nas suas conseqüências.

Deste modo, o desenvolvimento do significado cristológico acumula um sentido que comporta, na imagem combinada e evocada, uma associação de Cristo com os seus: as experiências e os sofrimentos destes são o sofrimento e a experiência do Cristo e disto nasce uma *relação constitutiva*, da qual deriva uma comunhão “existencial”: o destino das comunidades é o destino do seu Cristo: a superação do sofrimento e da morte e a herança da supremacia divina, numa realidade última e definitiva concedida unicamente por Deus Pai Todo-poderoso, origem e fonte da revelação salvífica. A proclamação desta mensagem no seio litúrgico demonstra seu motivo: a revitalização do *kérygma* a fim produzir inabalável força de viver e atuar na vitória consumada daquele que, enaltecido, “*vem com as nuvens*”.