

**Notas sobre o uso de Ezequiel, Daniel,
Jeremias e Isaías no Apocalipse de João**

**Notes on the use of Ezekiel, Daniel,
Jeremiah, and Isaiah in the Revelation of John**

*José Adriano Filho*¹

RESUMO

O Apocalipse de João utiliza as Escrituras Judaicas mais do que qualquer outro livro do Novo Testamento. Como um texto que representa o clímax da tradição profética, é natural a presença de modelos proféticos na sua composição. O seu autor recorre a imagens e tradições das Escrituras Judaicas, dando-lhes novos significados. Os seus destinatários estavam também familiarizados com estas imagens e tradições e entenderiam o seu significado. Esse artigo indica a presença das Escrituras nos relatos da comissão profética de João (Ap 1,9-20 e 10,1-11), no relato dos monstros do mar e da terra (Ap 13,1-18), na apresentação da queda da Babilônia e do colapso do mundo associado a ela (Ap 18,1-24) e na descrição de novos céus e nova terra e da nova Jerusalém (Ap 21,1-22,5). Há diferenças e similaridades entre o Apocalipse e os textos das Escrituras Judaicas que são utilizados, mas sua audiência é convidada a se reapropriar das metáforas bíblicas através da perspectiva do Apocalipse.

PALAVRAS-CHAVE

Apocalipse de João; Escrituras Judaicas; Profetas; Releitura Bíblica.

ABSTRACT

The Revelation of John uses the Jewish Scriptures more than any other book in the New Testament. As a text that represents the climax of the prophetic tradition, the presence of prophetic models in the composition of Revelation is natural. Its author uses images and traditions from the Jewish Scriptures, giving them new meanings. Their addressers were also familiar with these images and traditions and would understand their meaning. This article indicates the presence of Scripture in the narratives of John's prophetic commission (Rev 1,9-20 and 10,1-11), in the narrative of the monsters of the sea and the earth (Rev 13,1-18), in the presentation of fall of Babylon and the collapse of the world associated with it (Rev 18,1-24) and in the

¹ Doutor em Ciências da Religião (UMESP, 2000) e em Teoria e História Literária (UNICAMP, 2013), é professor da Faculdade Unida de Vitória – ES.

description of new heavens and new earth and the new Jerusalem (Rev 21,1-22,5). There are differences and similarities between Revelation and the texts of the Jewish Scriptures that are used, but the audience is invited to reappropriate biblical metaphors through the perspective of Revelation.

KEYWORDS

Revelation; Jewish Scriptures; Prophets; Biblical Reinterpretation.

Introdução

O Apocalipse de João é um livro que utiliza as Escrituras Judaicas mais do que qualquer outro livro do Novo Testamento. Como um texto que representa o clímax da tradição profética, é natural a presença de modelos proféticos na sua composição. O seu autor recorre a imagens, figuras e expressões das Escrituras judaicas, dando-lhes um novo significado. A sua audiência estava familiarizada com estes textos e tradições e entenderia as alusões e ecos dos textos e tradições que o Apocalipse utiliza. Há também diferenças e similaridades entre o Apocalipse e os textos das Escrituras Judaicas que são utilizados, mas a sua audiência é convidada a se reapropriar das imagens bíblicas através da perspectiva do Apocalipse. A relação entre os contextos criada pelas alusões e seus efeitos são também imprevisíveis e ultrapassam o alcance do autor.

Considerando isso, esse artigo tem como objetivo analisar a presença da literatura profética no Apocalipse de João, em especial a presença de Ezequiel, Daniel, Isaías e Jeremias. Após uma breve apresentação da história da pesquisa sobre o tema, o artigo indica a presença da Escrituras nos relatos da comissão profética de João, dominados pela epifania de um personagem divino (Ap 1,9-20 e 10,1-11); no relato dos monstros do mar e da terra (Ap 13,1-18), que combina os quatro animais da visão de Dn 7 num único monstro com as imagens do *Leviathan* e *Behemoth*, ricas em simbolismo político, escatológico e cósmico; na apresentação da queda da Babilônia e do colapso do mundo associado a ela a partir dos elementos do lamento fúnebre, já presentes nos profetas do Antigo Testamento (Ap 18,1-24); e, finalmente, na descrição de novos céus e nova terra e da nova Jerusalém a partir de tradições bíblicas que expressam a esperança de restauração, que são transformadas de forma significativa (Ap 21,1-22,5).

1. O uso da literatura profética no Apocalipse de João

Diversos estudos foram dedicados à análise da relação entre o Apocalipse e as Escrituras judaicas nos últimos cem anos. No início do século XX, Henry Swete, na “Introdução” à terceira edição do seu comentário, incluiu uma seção que se chama “O uso do Antigo Testamento e outros textos”.² Swete afirma que, de acordo com o Apêndice do vol. 2 da edição do Novo Testamento de Westcott and Hort, 278 de 404 versículos do Apocalipse contém referências às Escrituras. Para ele, o uso das Escrituras no Apocalipse é obra de memória, mas ao mesmo

² SWETE, Henry. *The Apocalypse of Saint John: The Greek Text with Introduction and Notes*. London: Macmillan, 1917, p. CXL-CLVIII.

tempo descreve este uso como “original e independente”. Swete afirma também que João utiliza a Versão Alexandrina, isto é, a LXX (Septuaginta) e, em Daniel, a Versão utilizada é mais próxima a Theodotion. R. H. Charles³, também do início do século XX, afirma que João traduz o texto que utiliza do hebraico ou aramaico e que ele estava familiarizado com a LXX e outras versões gregas. Para Charles, João tinha os livros reais da Escritura e alguns livros que mais tarde tornaram-se parte do Cânon do Novo Testamento: o Pentateuco, Mateus, Lucas, 1 Tessalonicenses, 1 Coríntios, 2 Coríntios, Colossenses, Efésios e, possivelmente, Gálatas, 1 Pedro e Tiago. Charles afirma também que João aproxima-se mais do texto hebraico do Antigo Testamento que das versões gregas existentes. Swete e Charles destacam o que consideram alusão à forma mais antiga das Escrituras no Apocalipse e procuram determinar a versão ou versões utilizadas por João.⁴

No início da década de 1960, Albert Vanhoye ampliou esta discussão ao destacar a forma como Ezequiel é utilizado no Apocalipse.⁵ Vanhoye destaca o critério da “dupla utilização” (imagens de Ezequiel que aparecem duas vezes em diferentes lugares do Apocalipse), abreviação e condensação das fontes, manutenção dos principais elementos das fontes, o uso repetido e a universalização do material (textos que dizem respeito a Israel são transformados e aplicados às nações). Vanhoye lista oito casos, que chama *utilisations d'ensemble*, para demonstrar como estes dois livros estão relacionados tematicamente:

- a) A visão inaugural (Ez 1 e 10) e a visão celestial de Ap 4,1-8.
- b) A imagem de “comer o livro” em Ap 5,1; 10,1-11.
- c) A substituição de Jerusalém (Ez 16 e 23) e a grande prostituta (Ap 17,1-18).
- d) Os lamentos sobre a queda de Tiro (Ez 26 e 27) e da Babilônia (Ap 18,9-19).
- e) A festa das aves e monstros, a derrota de Gog (Ez 39,4.17-21) em Ap 19,17-21.
- f) A invasão e derrota de Gog (Ez 38 e 39) em Ap 20,8-9.
- g) A medida do templo e da nova cidade em Ap 11,1-2; 21,10-27.
- h) A imagem do rio da vida (Ez 47) e Ap 22,1-2.

O critério da “dupla utilização” demonstra tanto a fidelidade de João à revelação anterior quanto sua familiaridade com o Antigo Testamento. Vanhoye afirma também que João utiliza o texto hebraico e utiliza Ezequiel de forma criativa ao condensar e adaptar suas imagens, ao ampliá-las e combinar duas ou mais passagens para completar ou corrigir uma ou mais de uma delas. Na sua abordagem destacam-se os casos que ele estudou para demonstrar como os dois livros estão relacionados tematicamente.

A pesquisa sobre o uso de Ezequiel no Apocalipse teve continuidade com a tese de Jeffrey Marshall Vogelgesang, *The Interpretation of Ezekiel in the Book of Revelation*.⁶ Vogelgesang demonstra a relação entre Ezequiel e o Apocalipse e, ao utilizar critérios como modelos de pensamento,

³ CHARLES, R. H. *A Critical and Exegetical Commentary on the Revelation of John*. ICC. New York: Charles Scribners's Sons, 1920, LVI-LVII.

⁴ COLLINS, Adela Y. *The Use of the Scriptures in the Book of Revelation*. In: *New Perspectives on the Book of Revelation*. COLLINS, Adela Y. (ed.). Paris/Bristol: Université Catholique de Louvain/Catholieke Universiteit Leuven, p. 436-476, 1962.

⁵ VANHOYE, Albert. “L'utilisation du livre d'Ezechiel dans l'Apocalypse”. *Biblica* 43, p. 436-476, 1962.

⁶ VOGELGESANG, Jeffrey Marshall. *The Interpretation of Ezekiel in the Book of Revelation*. Cambridge (Massachusetts): Harvard University Press, 1985.

motivos e similaridades verbais conclui que há uma notável semelhança entre Ezequiel e o Apocalipse.⁷ Ele afirma que há textos de Ezequiel usados duas, três ou mais vezes no Apocalipse e, quando se considera as passagens nas quais o uso de Ezequiel é certo, demonstra que sua ordem no Apocalipse se aproxima da ordem em que são utilizadas no livro de Ezequiel. Vogelgesang apresenta três casos de dependência do Apocalipse de Ezequiel. No primeiro caso, Ez 40-48 em Ap 21-22, afirma que as referências a Ez 40-48 indicam que o programa de restauração de Ezequiel é o modelo da nova Jerusalém. No segundo caso, afirma que o uso de Ez 1 em Ap 4 é marcado pela consciência da fonte, capacidade de abreviar o *Vorlage* do Antigo Testamento e a consistência de detalhes, além da combinação de outros materiais com Ezequiel (Is 6 e Dn 7,9-10). No terceiro caso, o uso de Ez 1,28b-3,14 em Ap 1,5.10, compara a literatura da *Merkavah* e *Hekhalot*, que também contêm a visão do trono de Ez 1 e Ap 4: Ez 1 em Ap 1,12, 15, 17; 4,1-8; 10,1; Ez 2,8-3,3 em Ap 5,1; 10,1; Ez 34,37 em Ap 7,13-14.17; 14,2; 14,9-11; 16,2; 17,5; 22,4; Ez 39-39 em Ap 16,13-14; 19,17-21; 20,7-10; Ez 40-48 em Ap 3,12-13; 11,1-3; 21,9-22,2. Segundo Vogelgesang, Ez 1,28b-3,14 foi ampliado em Ap 1,5.10, há a introdução de um novo motivo, o livro selado (Dn 12), a omissão da comissão do profeta (Ez 3), o destaque dado à vitória do Cordeiro, a escatologia do “já” e “ainda não”, que distingue João dos autores da literatura da *Merkavah* (cujas escatologias são futuristas) e dos autores dos mitos de combate.

Outro estudo é *Ezekiel in the Apocalypse: The Transformation of Prophetic Language in Revelation 16,17-19,10*, de Jean Pierre Ruiz.⁸ Para Ruiz, a questão que envolve a relação entre o Antigo Testamento e o Apocalipse está relacionada com o uso de símbolos. Ruiz apresenta uma hermenêutica do Apocalipse e, ao observar a terminologia cúltica, fórmulas litúrgicas e doxologias, afirma que seu autor define a liturgia como o contexto primário no qual o Apocalipse deve ser entendido. Naquilo que chama de “imperativos hermenêuticos” (1,3; 22,7; 22,18-19; 2,7.11.17.29; 3,6.13.22; 13,9-10;17,9), Ruiz sustenta que o autor do Apocalipse exorta seus leitores a receber o livro como profecia escrita e refletir sobre ela no contexto litúrgico. Ruiz faz também uma exegese detalhada de Ap 16,17-19,10, destacando duas imagens que João utiliza: a primeira, a prostituição de Judá e seu julgamento (Ez 16 e 23), que se referia originalmente do povo de Deus, foi reaplicada e transformada na Babilônia (Ap 17); a segunda, a queda de Tiro (Ez 26-27), reaplicada em Ap 18 como a queda da grande prostituta, a Babilônia. Ruiz destaca também a utilização das imagens dos monstros de Dn 7 em Ap 17 e de Jr 51 e Is 23 em Ap 18. Há, segundo Ruiz, uma transformação da linguagem profética que cria uma matriz simbólica nova que os leitores do Apocalipse devem reinterpretar na situação em que se encontram.⁹

Além de Ezequiel, o uso do livro de Daniel no Apocalipse é o objeto do livro de Gregory K. Beale, publicado em 1984.¹⁰ Beale discute o uso de Daniel em Ap 1; 4-5; 13 e 17, classificando-o de acordo com as seguintes categorias: alusões claras, alusões prováveis e possíveis alusões ou ecos:

⁷ Os casos analisados são: os dois livros (Ez 2,8-3,3.14 em Ap 5,1; 10,2.8-10), o julgamento da terra (Ez 5,12.17; 9,1-5; 10,2; 14,21 em Ap 6-8), as visões da Babilônia (Ez 16; 23; 26-28 em Ap 17-18), Gog e Magog (Ez 38-39 em Ap 19-20), as promessas de restauração (Ez 34; 37 em Ap 21,3; 7,13-14; 11,11), o templo e a cidade (Ez 40-48 em Ap 21,9-22,5; 11,1-2; 3,12), a visão do trono (Ez 4 em Ap 1), a vocação do profeta (Ez 1-3 em Ap 1).

⁸ RUIZ, Jean Pierre. *Ezekiel in the Apocalypse: The Transformation of Prophetic Language in Revelation 16,17-19,10*. Frankfurt: Peter Lang, 1989.

⁹ COLLINS, 2017, p. 19-20.

¹⁰ BEALE, Gregory K. *The Use of Daniel in Jewish Apocalyptic Literature and in the Revelation of St. John*. N.Y.: University Press of America, 1984.

- a) O uso Dn 7 e 10 em Ap 1 torna as passagens de Daniel um *Vorbild* para o Apocalipse. Ap 1,8-20 é, portanto, um *midrash* destes capítulos. Quanto ao significado teológico do texto, o *Vorbild* de Dn 7 e 10 é utilizado como interpretação do cumprimento da profecia do reino de Dn 7, que foi inaugurada na ressurreição de Cristo.
- b) O uso de Daniel em Ap 4-5 segue o modelo Dn 7,9-14 devido à sua estrutura básica de ideias e imagens, complementadas por numerosas frases com vários graus de alusão ao texto de Daniel. Ao modelar Ap 4-5 a partir de Dn 7,9-14, o Apocalipse descreve o cumprimento da profecia de Dn 7 que se refere ao reino universal do “Filho do homem” e dos santos, um evento inaugurado na morte e ressurreição Cristo.
- c) Quanto ao uso de Daniel em Ap 13, dois terços das alusões ao Antigo Testamento deste capítulo vêm de Daniel, senso Dn 7 a principal fonte de Ap 13; o uso de Daniel, em termos de conteúdo, é invertido, pois o personagem principal da cena de Dn 7, “um como Filho do homem”, é substituído pelos dois monstros em Ap 13.
- d) Dn 7 é a fonte dominante de Ap 17. Estas passagens não têm somente o mesmo padrão visionário, ou seja, uma visão seguida pela resposta do vidente e pela interpretação da visão, mas contém os mesmos motivos: a visão de um animal com cabeças e chifres, a resposta do vidente e o conselho do anjo, a interpretação do monstro e seus chifres.

Para Beale, Daniel e o Apocalipse compartilham os mesmos temas: o julgamento divino e o estabelecimento do reino divino, a soberania de Deus sobre os governantes terrestres e a situação dos santos sob o poder de um poder ímpio. Esses paralelismos temáticos indicam uma dependência teológica do Apocalipse para com Daniel. Beale destaca os contextos mais amplos das passagens antigas e novas que estuda, indica paralelismos temáticos entre os dois textos, utilizando-os para apoiar as alusões e destacando as formas em que os vários textos são utilizados no Apocalipse.¹¹

A tese de doutorado de Steven Moyise¹², apresentada na Universidade de Birmingham, em 1994, inicia-se com três estudos de caso: o uso das Escrituras em Ap 1-3, o uso de Daniel e de Ezequiel e uma análise da Escritura em Qumran, visando compará-la com o Apocalipse. Moyise apresenta a teoria da intertextualidade para indicar como ela pode esclarecer o uso da Escritura no Apocalipse. Com respeito ao uso das Escrituras em Ap 1-3, Moyise rejeita a perspectiva de que as condições locais das sete igrejas levaram João a escolher textos particulares da Escritura. No caso de Daniel, argumenta que o Apocalipse é uma composição que utiliza Daniel como uma de suas fontes mais significativas, não com um texto que determina seu desenvolvimento. Argumenta também que há diferenças e similaridades entre o Apocalipse e Ezequiel, além de concordar com o fato de que a audiência do Apocalipse é convidada a se reapropriar das metáforas bíblicas através da perspectiva do Apocalipse de João. Para ele, o conceito literário de intertextualidade deve ser utilizado para que possamos compreender o diálogo que o Apocalipse estabelece com os textos que evoca. A relação entre os contextos criada pelas alusões e seus efeitos são imprevisíveis e ultrapassam o alcance do autor.¹³

¹¹ COLLINS, 2017, p. 17-18.

¹² MOYISE, Steven. *The use of the Old Testament in the Book of Revelation*. Tese de doutorado. Birmingham: University of Birmingham, 1994.

¹³ COLLINS, 2017, p. 22-23.

Jan Fekkes¹⁴, por sua vez, procura classificar as alusões a Isaías no Apocalipse e indicar o seu significado. Fekkes considera que João trabalha a partir do texto hebraico e propõe alguns critérios para identificar citações e alusões. Para ele, uma citação formal envolve parte de um texto do Antigo Testamento, acompanhada por uma palavra ou frase adicional que introduz o texto. Para ele, as “citações informais” não têm formas introdutórias, além de discutir o uso da terminologia geral e tradições do Antigo Testamento. Ele, então, lista *dramatis personae*, instituições divinas, geografia mítica, vocabulário e conceitos religiosos. Fekkes discute as alusões e temas análogos de vários textos do Antigo Testamento, procurando determinar se e onde o livro de Isaías é usado, concluindo que de setenta e três potenciais alusões ao livro de Isaías, quarenta e três são certas e nove prováveis. Finalmente, ele apresenta as técnicas literárias e exegéticas que João utiliza, sendo duas delas análogas às regras rabínicas tardias de interpretação.¹⁵

David Mathewson, em *A New Heaven and a New Earth: The Meaning and Function of the Old Testament in Revelation 21.1-22.5*¹⁶, tese apresentada em Aberdeen, procura apresentar o significado e função do Antigo Testamento na descrição da criação de novos céus e nova terra e da nova Jerusalém em Ap 21,1-22,5. Para ele, a visão de João está relacionada com as tradições do Antigo Testamento que expressam a esperança de restauração, como Is 40-66; Ez 40-48 e Zc 14, textos que são combinados para evocar uma nova narrativa na passagem da Babilônia para a nova Jerusalém. Mathewson demonstra os efeitos e associações semânticas criadas por João envolvidos nas diversas alusões ao Antigo Testamento. A visão final do Apocalipse evoca vários motivos que têm papel crucial na formação do mundo simbólico do Apocalipse, isto é, a nova criação, a nova aliança, a nova Jerusalém, um novo templo e o sacerdócio e paraíso renovados. Mathewson destaca também a importância do tema novo êxodo, presente nos capítulos anteriores do Apocalipse. O reconhecimento do motivo êxodo-exílio-retorno, tão importante no Deutero-Isaías e retomado em Is 56-66, permite a ligação com o contexto da audiência do Apocalipse. Segundo Mathewson, a menção da história da restauração escatológica e o novo êxodo relembra o contexto de Is 40-66 e evoca a história das expectativas escatológicas de Israel com relação à libertação do exílio na Babilônia. A mensagem do Deutero-Isaías é a lente interpretativa através da qual as comunidades do Apocalipse devem entender a sua história. Elas são convocadas a sair da Babilônia e caminhar para a nova Jerusalém. Mathewson afirma também que, embora as imagens primárias de Ap 21,1-22,5 derivem das Escrituras Judaicas, João pode ter empregado outras imagens que podem evocar diversas associações, como a imagem da nova Jerusalém, considerada por alguns pesquisadores como o cumprimento das expectativas associadas à cidade helenística ideal.¹⁷

¹⁴ FEKKES, Jan. *Isaiah and Prophetic Traditions in the Book of Revelation: Visionary Antecedents and their Development*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994.

¹⁵ COLLINS, 2017, p. 20-21.

¹⁶ MATHEWSON, David. *A New Heaven and a New Earth: The Meaning and Function of the Old Testament in Revelation 21.1-22.5*. JSNT, 238. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2003.

¹⁷ COLLINS, 2017, p. 24-25.

2. A presença de Ezequiel, Daniel, Isaías e Jeremias no Apocalipse de João

2.1 A comissão profética de João

2.1.1 A comissão profética de João: Ap 1,9-20

Ap 1,9-20 é uma narrativa de visão que relata a experiência que determina a composição do Apocalipse, isto é, a epifania do Cristo exaltado que comissiona João para escrever a revelação que lhe foi dada e enviá-la às sete Igrejas da Ásia (1,9-11). A apresentação do Cristo exaltado deriva de imagens das epifanias do Antigo Testamento e da literatura apocalíptica: a descrição de Deus (Dn 7,9), dos anjos exaltados (Dn 10,1-21) e do “filho de Homem” (Dn 7,13-14). João adapta estas imagens, apresenta uma nova imagem de Cristo e transmite sua mensagem às igrejas da Ásia. A epifania deste personagem celestial ocupa o centro da narrativa. Esta personagem, o Cristo exaltado, é o “Filho do Homem”, o “guerreiro divino”. João adota o modelo narrativo que descreve a epifania de um ser celestial a um personagem humano. Este modelo narrativo, também encontrado em Dn 10, fornece a estrutura básica da narrativa e de outros elementos utilizados na descrição feita por João.¹⁸

As imagens utilizadas na apresentação do Cristo exaltado expressam a reação de João na presença de Cristo e relembram símbolos tradicionais da Bíblia hebraica. João vê “sete candelabros de ouro” (1,12b), uma imagem reminescente do candelabro do tabernáculo do deserto (Ex 25,31-40; 37,17-24) e no templo de Jerusalém. No meio dos candelabros havia “alguém semelhante a um filho de Homem” (1,13; Ez 1,5.26; Dn 7,13; 10,16.18). A estrutura básica e os elementos descritivos desta visão originam-se em Dn 10, mas o elemento central da epifania deriva de Dn 7,13.¹⁹ A descrição daquele que é “semelhante a um filho de Homem” é similar aos relatos de epifania e da literatura apocalíptica (Dn 7,9-10; 10,5-6; 2 Em 1,4-5). A descrição da figura celestial: “alguém semelhante a um filho de Homem, os cabelos de sua cabeça eram brancos como lã branca, como neve; e seus olhos pareciam uma chama de fogo”; “os pés tinham o aspecto do bronze quando está incandescente no fogo” (1,13-15a), culmina com o olhar em sua face (1,15b-16). Os “cabelos de sua cabeça brancos como lã branca, como neve” é uma alusão a Dn 7,9, que menciona o Ancião de Dias (cf. 1 Hen 46,1; 71,10).²⁰

Na continuação da narrativa (1,16), a imagem da “espada afiada, com dois gumes”, que indica a autoridade de Cristo que julgará o mundo, sendo Is 49,2, provavelmente, a fonte utilizada por João: “De minha boca fez uma espada cortante”. O brilho da face Cristo relembra Jz 5,31: “Aqueles que te amam sejam como o sol quando se levanta na sua força!”. O vidente cai aos pés daquele que é “semelhante a um filho do Homem”, como morto. Sua reação constitui uma resposta apropriada à visão que teve (Ez 1,28; Dn 8,17-18; 10,8-10; Ap Abr 10,1-3). A descrição da epifania do Cristo celestial finaliza com a explicação dada pelo Senhor exaltado: “as sete estrelas são os Anjos das sete Igrejas, e os sete candelabros, as sete Igrejas” (1,20). João

¹⁸ BEALE, Gregory K. *The Book of Revelation*. NIGTC. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publ. Co., 1999, p. 205-206.

¹⁹ MAZZEI, Nada. *Revelation 1:9-20. The vision of the Risen Christ*. Dissertação de Mestrado. Biblical Department. University of St. Michael's College, Toronto School of Theology, 2009, p. 36-40; AUNE, David. *Revelation 1-5*. WBC. Nashville: Thomas Nelson Publishers, 1997, p. 71-73.

²⁰ MAZZEI, 2009, p. 46-50.

deve escrever o que “vê” e “ouve” num livro e enviá-lo às sete Igrejas da Ásia (1,11.19), um equivalente funcional da fórmula do mensageiro profético do Antigo Testamento.²¹

2.1.2 João é novamente comissionado: Ap 10,1-11

Na narrativa inserida após o toque da sexta trombeta (9,13-21) João apresenta dois episódios (10,1-11 e 11,1-14), cuja função é retardar o som da sétima trombeta (11,15-18), da mesma forma que ocorrera com a abertura do sétimo selo, retardada pela inserção de 7,1-17. No primeiro episódio João é de novo comissionado para a tarefa profética, iniciada em 1,9-20. O anjo introduzido na narrativa é descrito como poderoso e está “vestido com a nuvem”. No Antigo Testamento, Deus vem com as nuvens e em Dn 7,13 é o Filho do Homem quem o faz. Esta passagem foi utilizada na apresentação do Filho do homem em 1,13-16 e o modelo da visão de Ez 1-3 é seguido em Ap 10,2.8-10, onde um ser celestial, como em Ezequiel, tem um livro na mão, que é comido pelo profeta. A apresentação deste anjo é modelada a partir do ser celestial das visões de Dn 10-12, de forma a fortalecer a ligação entre a visão do Filho do Homem de Ap 1 e a descrição do anjo (Dn 10, Ap 1,12-18). O juramento do anjo, uma alusão a Dn 12,7, que fala sobre o significado escatológico do soar da última trombeta, tem uma resposta misteriosa com os sete trovões, cuja mensagem João não pode revelar.²²

O anjo tem um livrinho na mão, que é apresentado a partir de Dn 7 e 12. A descrição do anjo e sua palavra é também uma alusão a Dn 12,7, que, por sua vez, desenvolve-se a partir de Dt 32,40: “Sim, eu levanto a mão ao céu, e juro: “Tão verdadeiro como eu vivo eternamente”. Os sete trovões mencionados constituem outra série de julgamentos, cujo conteúdo não é revelado, mas cuja execução é iminente e já começou. O julgamento de Dt 32,32 menciona a palavra “amargura”, que é também utilizada em 8,11 para descrever a praga da terceira trombeta, e em 10,9-10, para descrever o “ai”, mencionado em 11,1-13. O juramento, que segue Dn 12,7, fala de “tempo, tempos e metade de um tempo” e “quando se completar o esmagamento da força do povo santo, estas coisas todas se consumarão”. João compreende “como” as profecias de Daniel devem ser cumpridas, algo que é também o foco do mistério mencionado. Ap 10,7b interpreta Dn 12,7b, que prevê que o reino do mal não será derrotado até que ele esmague o “poder do povo santo”. Em seguida, a voz celestial ordena ao vidente “tomar o livro aberto da mão do anjo que está de pé sobre o mar e sobre a terra” (10,8).

A ordem dada a João para ele pegar o livro e comê-lo indica que ele é novamente comissionado como profeta e, como ocorre anteriormente, há uma alusão à comissão de Ezequiel (2,8-3,3). Ezequiel, como João depois dele, foi comissionado quando tomou o livro e o comeu e, para ambos, o livro “era doce com mel nas suas bocas”. O significado maior da vocação de Ezequiel deve ser entendido no contexto da narrativa da sua comissão (Ez 2-3), do seu chamado para anunciar aos israelitas o fim iminente de Israel, caso não se arrependessem da incredulidade e idolatria (3,17-21). Ezequiel não afirma que o livro era amargo em seu estômago, como João, que afirma que ele era doce, mas amargo no seu estômago. “Comer o livro” tem o mesmo significado que em Ezequiel, embora a situação histórica seja diferente. João, primeiro, prova a doçura do livro, mas sua digestão provoca amargura. Ele deve tornar o conteúdo do livro

²¹ AUNE, 1997, p. 97-108.

²² BEALE, 1999, p. 522-530.

conhecido a outros. Ser comissionado novamente significa “profetizar de novo”. Como em Ezequiel, “comer o livro” é metáfora da palavra profética. João come o livro e é comissionado para profetizar “outra vez sobre muitos povos, nações, línguas e reis” (10,10-11).²³

2.2 Os monstros do mar e da terra: Ap 13,1-18

Ap 13 apresenta duas criaturas chamadas de monstros: o primeiro monstro “subia do mar” (13,1-8), o segundo “subia da terra” (13,11-17). O primeiro monstro domina o mundo e tem o poder e a autoridade do Dragão (13,1-3). Ele causa espanto em toda a terra, pois a ferida mortal que recebeu em uma de suas cabeças foi curada (13,3-4). O monstro tem também “uma boca para falar grandes coisas e blasfêmias” (13,5-6). O mundo adora o Dragão e o monstro e reconhece sua grande capacidade militar (13,7-8). Nesta descrição, João unifica num único monstro as características dos quatro animais de Dn 7,1-8: o leão (v. 4); o urso (v. 5), o leopardo (v. 6) e “o quarto monstro, terrível e forte, com dentes de ferro (v. 7).²⁴ Ele liga o monstro ao Dragão (13,2) e procura alertar sua audiência de que ele reúne em si todos os perigos dos quatro animais da visão de Daniel.²⁵ Além das características dos animais da visão de Dn 7,1-8, a descrição do monstro refere-se também às cosmologias do antigo Oriente Próximo que falam de um monstro mítico, uma serpente de sete cabeças, que habitava o mar e as águas subterrâneas, chamada *Leviathan* (Is 27,1), às vezes apresentada em luta com uma divindade, outras vezes junto com *Behemoth*, um monstro da terra.²⁶

Ap 13,3-4, após mencionar que “uma das cabeças do monstro foi ferida de morte, mas que a ferida foi curada”, descreve a reação dos habitantes da terra diante do Dragão e do “monstro que subia do mar”. A menção de que a cabeça do monstro foi ferida de morte é uma referência à lenda do Nero *redivivus*.²⁷ Há ainda duas outras referências à lenda: a primeira delas afirma que o segundo monstro, que exerce o poder do primeiro “faz com que toda a terra adore o monstro cuja ferida moral foi curada” (13,12); a segunda localiza-se num contexto de adoração, pois o segundo monstro faz com que toda a terra faça uma imagem do primeiro monstro (13,14). Como uma característica importante do adversário escatológico encontrada em muitas versões dos escritos judaicos é o fato de que ele jamais exige ser adorado como Deus, nem afirma que é Deus, este fato aponta para uma possível reformulação do mito no contexto histórico do Apocalipse.²⁸ Além disso, a expressão: “Quem é igual ao monstro” lembra as palavras de blasfêmia e a expressão de arrogância de Dn 7.²⁹

²³ AUNE, David. *Revelation 6-16*. WBC. Nashville: Thomas Nelson Publishers, 1998, p. 572-575.

²⁴ HIEKE, Thomas. “The Reception of Daniel 7 in the Revelation of John”. In: *Revelation and the Politics of Apocalyptic Interpretation*. R. Hays & Stefan Alkier (eds.). Waco, Texas: Baylor University Press, 2012, p. 47-67.

²⁵ ROLOFF, Jürgen. *Revelation*. Minneapolis: Fortress Press, 1993, p. 154-155.

²⁶ A tradição do *Leviathan*, o monstro das águas, e de *Behemoth*, o monstro da terra, estão unidas em Ap 13, mas fontes contemporâneas do Apocalipse demonstram que estes dois monstros eram concebidos como um monstro apenas, até serem separados por Deus (1 Hen 60,7-8). A separação entre *Leviathan* e *Behemoth* estava ligada ao surgimento do cosmos, mas agora eles surgem do mar (Ap 13,1) e da terra (Ap 13,11). Cf. HIEKE, 2012, p. 53-55; AUNE, 1998, p. 728.

²⁷ ADRIANO FILHO, José. “Oráculos Sibilinos III-V. Judeus no Egito Helenístico e Romano”. In: *Identidades Fluidas no Judaísmo Antigo e no Cristianismo Primitivo*. São Paulo: FAPESP/ANABLUME, 2010, p. 137-162.

²⁸ ROLOFF, 1993, p. 155; AUNE, 1998, p. 737-740.

²⁹ AUNE, 1998, p. 741.

A junção dos quatro monstros de Daniel num único monstro é desenvolvida em 13,5-8. O monstro tem uma boca que profere palavras arrogantes e de blasfêmia contra Deus, o seu nome e o templo, e tem autoridade durante quarenta e dois meses. “Palavras de blasfêmia” se refere a Dn 7,20, que afirma que o pequeno chifre do quarto monstro possui “uma boca que proferia palavras arrogantes”. O monstro tem também permissão para guerrear contra os santos e vencê-los. Os habitantes da terra que não estão inscritos no livro da vida do Cordeiro o adoram. A referência à guerra contra os santos e a vitória sobre eles relembra Dn 7,21, quando o pequeno chifre faz guerra contra os santos, além de repetir Ap 12,17, onde o Dragão faz guerra aos descendentes da mulher. A influência do monstro é universal, mas sua ação é limitada por forças maiores. O seu domínio dura apenas quarenta e dois meses (Dn 7,25; 8,14; As Is 4,12; Ap El 2,52; Ap 11,2; 12,6).

A atividade do primeiro monstro afeta todas as pessoas que não têm os seus nomes inscritos no livro da vida do Cordeiro e adoram monstro do mar, que recebeu a autoridade do Dragão. Em Daniel 7,14, o Filho do homem é adorado em toda a terra ao receber a autoridade de Deus. O verbo “adorar” pode estar relacionado ao episódio da vida de Daniel, quando Nabucodonozor exigiu adoração, e todos os povos, nações e línguas adoraram a estátua de ouro que ele havia levantado. As similaridades entre Dn 3, 6 e 7 são significativas, pois demonstram que a mesma linguagem é utilizada em Daniel num contexto de culto. Desta forma, ao descrever a recepção de autoridade do monstro e a recepção de autoridade do Filho do homem, João aplica Dn 7,14 ao monstro para mostrar que os seus esforços de conquista são uma paródia irônica do triunfo final do Filho do homem. A menção do livro da vida do Cordeiro que foi imolado (13,8), que pode ser uma referência a Dn 12,1, tem a função renovar a esperança dos destinatários (Jub 30,22; 1 Hen 47,3; 14,1; 1 QM 12,2).

O segundo monstro, por sua vez, tem como atividade primária seduzir as pessoas através dos sinais que realiza, fazendo com que o povo adore o “monstro que subia do mar” e que impõe sua vontade a todo o mundo (13,12-17). O verbo “fazer” domina a linguagem que descreve suas ações a favor do primeiro monstro (13,12.13.14.16-17).³⁰ Referido como falso profeta (16,13; 19,20; 20,10), ele representa a autoridade do primeiro monstro (13,12,16-17). Tanto o primeiro monstro quanto o segundo são construídos a partir das imagens do Dragão e do Cordeiro: tem “dois chifres como cordeiro, mas falava como Dragão”. Ele seduz os habitantes da terra (13,13-14) e os exorta a adorar o primeiro monstro (13,14-15). O “monstro do mar” é apresentado a partir dos quatro animais da visão de Dn 7,1-8. O “monstro da terra” é uma criação de João, que destaca sua atividade ao apresentá-lo a serviço do primeiro monstro.

Ao “fazer fogo descer do céu à terra diante de todas as pessoas” (13,13), ele procura validar sua autoridade profética a partir da tradição do Antigo Testamento, pois este tipo de sinais ocorre nas Escrituras no contexto de confirmação da autoridade profética de Moisés diante dos magos egípcios (Ex 4,17.30). Em Dn 7,37 (LXX) Deus é louvado, pois faz grandes sinais. “Seduzir” é uma característica comum dos oponentes escatológicos (1Hen 54,5-6; 68,28). Este verbo, que pertence ao campo semântico do Dragão e dos monstros que recebem poder do Dragão, pertence também ao campo do exercício de poder.³¹ A ordem para “fazer uma imagem do

³⁰ AUNE, 1998, p. 758-759.

³¹ FRIEDRICH, Nestor Paulo. “Manter a identidade e a esperança em meio a um mundo hostil. Desafio da igreja em Tiátira”. *Religião de Visionários: Apocalíptica e misticismo no Cristianismo primitivo*. São Paulo: Loyola, 2005, p. 233-262.

monstro” indica o argumento usado pelo falso profeta para incita a adoração à cura milagrosa da cabeça ferida à espada. A palavra imagem (13,14) parece referir-se a Dn 3, uma narrativa sobre a estátua de ouro que o rei Nabucodonozor mandou construir num lugar público para que todos a adorassem. O segundo monstro tem também autorização para dar espírito à imagem do primeiro monstro e os sinais de fogo que faz cair do céu diante dos homens relembram as demonstrações proféticas de Elias (1Rs 18,38; 2Rs 1,10-14).

2.3 Os oráculos contra Tiro e Babilônia: Ap 18,1-24

Ap 18 apresenta a destruição da Babilônia e o colapso do mundo associado a ela com os elementos do lamento fúnebre, já presentes nos profetas do Antigo Testamento. O texto inicia-se com um relato da visão da queda da Babilônia e a apresentação das razões pelas quais a cidade será destruída (18,1-3): “Caiu, caiu Babilônia” é a mesma linguagem utilizada nos oráculos contra a Babilônia (Is 21,9; 47; Jr 50-51). A descrição da Babilônia destruída como “morada de demônios, morada de espíritos imundos, de aves impuras, de monstros impuros e detestáveis”, é também similar à linguagem das profecias de devastação da Babilônia, Edom e Nínive (Is 13,19-22; 34,11-15; Jr 50,39; 51,37). Além disso, o emprego das metáforas da prostituição e intoxicação oferece um quadro mais amplo ao apresentar as razões da queda da Babilônia e mencionar três grupos a ela associados: as nações, os reis e os mercadores da terra (18,3). Ap 18,1-2 utiliza a Babilônia como símbolo do poder mundial hostil através de uma releitura dos oráculos proféticos e a menção das transgressões econômicas prepara o caminho para o uso dos oráculos de Ezequiel contra Tiro (Ez 26,1-28,19) em Ap 18,9-19.³²

Após a visão de destruição da Babilônia, Ap 18,4-8 apresenta uma audição, cuja declaração inicial (18,4a) é seguida por exortações para o povo de Deus deixar a cidade (18,4b), retribuir a Babilônia o sofrimento que ela lhe causou (18,6), executar o julgamento contra ela (18,7b-8), que finalizam com um apelo ao julgamento divino. A exortação a romper a relação com a Babilônia para não compartilhar do seu pecado (18,4b-5), que livrará o povo de Deus da condenação (Gn 18,20), indica uma apropriação de passagens proféticas (Gn 19,12; Ez 48,20; Jr 50,8; 51,6.9.45; Is 48,20; 52,11). Na ordem para retribuir à Babilônia o mal que ela causou, as declarações “dai-lhe em dobro segundo as suas obras” e “preparar a taça” derivam da *lex-talionis* (Jr 50,29; 51,34-40; Ex 22,4.7; Is 40,2). A metáfora da taça é empregada numa irônica inversão: a imagem aplicada à influência intoxicante da Babilônia sobre as nações é também usada para descrever a sua sentença (16,19; 17,2.4). A retribuição é expressa em termos de uma inversão de situações (Sl 137,8; Is 14,1-8) e as repetições “dai/deu”, “dai-lhe em dobro”, “misturou/misturai em dobro” enfatizam a correspondência entre os crimes da Babilônia e a punição que ela deve sofrer. Ap 18,7 indica sua autoglorificação e orgulho (Is 47,8-9; Ez 28,2; Jr 51,6-9), mas seu destino é o resultado deste orgulho.³³ O julgamento que provoca a destruição da cidade (Jr 50,32; 51,25.30.32.58) é realizado pelo “poder de Deus” (Jr 50,34), que exerce a sua justiça no tempo final (18,8b)

Nos lamentos sobre a Babilônia (18,9-20), presença dos temas mar e comércio marítimo, reis, mercadores e marinheiros, riquezas, o catálogo de mercadorias, orgulho, palavras arrogantes

³² RUIZ, 1989, p. 388-389; PRINGENT, Pierre. *L'Apocalypse de San Jean*. Lausanne/Paris, 1981, p. 267-268.

³³ PRINGENT, 1981, p. 269.

e perguntas retóricas indicam uma releitura de Ez 27,1-28,20. Os primeiros a lamentar são os reis da terra (18,9-10), apresentados como “os que com ela adulteraram e viveram em luxúria” (18,3). Ap 18,10b repete o semitismo “ai, ai” (18,16.19), que é parte dos lamentos de fúnebres sobre a Babilônia e, dentro da narrativa da voz celestial (18,4a), compõem a declaração enfática de julgamento contra Babilônia (Jr 51,2).³⁴ A declaração “ai, ai”, estendida na expressão: “Babilônia, a poderosa cidade”, chama a atenção para este aspecto da queda da cidade e concentra-se na ruína do seu poder (Ez 26,17). A queda repentina da cidade é reafirmada pela expressão: “Pois o seu julgamento veio em uma hora” (18,10). Ap 18,10b emprega Ez 26,17 para indicar que o julgamento da Babilônia envolve a perda do seu poder.³⁵

O segundo lamento, dos mercadores da terra (18,11-17a) é precedido pela enumeração das mercadorias fornecidas à Babilônia (18,12-13), entre as quais encontramos “ouro, prata, pedras preciosas, linho, púrpura, seda, escarlate, madeira aurífera, vaso de marfim, vaso de madeira preciosa, de bronze de mármore, cinamomo, amomo, perfumes, unguento, incenso, vinho, azeite, farinha finíssima e trigo, animal de carga e ovelhas, cavalos e carros, escravos e vidas humanas” (Ez 27,12-25). O catálogo apresentado enfatiza o que é perdido na queda da cidade. Os mercadores “choram e pranteiam”, pois não mais se beneficiam do comércio com a Babilônia. Eles são os que se enriqueceram com ela (18,3). No primeiro lamento os reis lamentam a queda da cidade, mas agora os mercadores lamentam a destruição das suas riquezas, numa descrição que deriva diretamente da descrição da grande prostituta (Ap 17,4).

O terceiro lamento, dos marinheiros (18,17b-19), é o que mais se assemelha ao modelo de Ez 27,29-36. A identificação dos que lamentam como pilotos, que navegam livremente, marinheiros e os que trabalham no mar destaca o aspecto comercial: “na qual enriqueceram todos os que têm navios no mar”, já evidente na identificação do grupo descrito como “os que trabalham (têm negócios) no mar” (18,19b).³⁶ O seu gesto de lamento: “Lançam pó sobre as suas cabeças” e “gritavam, chorando e prateando” (18,19), inclui também a exclamação “Quem é semelhante à grande cidade?”. O lamento, que começa com uma expressão geral da tristeza, seguida por uma referência específica à glória anterior da grande cidade: “Porque em uma hora foi tornada deserta”, expressa a tristeza dos marinheiros que lamentam as oportunidades perdidas para adquirir mais riqueza, da mesma forma que os mercadores o fizeram (18,15-17a).

Ap 18,9-19 descreve os aspectos político-comerciais da ruína da Babilônia e, após outro imperativo dirigido aos santos, apóstolos e profetas para se regozijarem: “alegrai-vos, pois

³⁴ RUIZ, 1989, p. 412, declara: “Os lamentos fúnebres de Ap 18,9-19 [...] seguem um modelo estrófico próprio marcado pela regularidade e repetição. As expressões da introdução do lamento dos reis são repetidas nos lamentos subsequentes, dando o tom para todos os lamentos de 18,9-19. O grito e lamento dos reis tem eco nas introduções aos lamentos dos mercadores e marinheiros com dois verbos que descrevem seu lamento (18,11.15.19). Os reis ficam e longe (v.10) como fazem os outros dois coros de lamentadores (18,15). No caso dos reis e mercadores, o medo do tormento da Babilônia é a razão para sua distância (18,10.16). Cada lamento é introduzido por “dizendo” (18,10.16.18.19)”.

³⁵ RUIZ, 1989, p. 423.

³⁶ Ao descrever os negócios da Babilônia com os reis e os mercadores da terra, Ap 18,3 prepara o caminho para o seu aparecimento em 18,9-10.11-17a. A preparação dos marinheiros não é tão explícita na proclamação do anjo em 18,2-3. No começo de Apocalipse 17, a grande prostituta está associada a “muitas águas” e com o monstro do mar (13,1; 17,3). Em Ap 12,12, ambos, terra e mar, são designados como a esfera da atividade do diabo, numa cláusula que começa com “ai”. A repetição de “ai, ai” em 18,10.16.19 reforça esta conexão. Os lamentos de 18,9-19 são atribuídos aos reis da terra, aos mercadores da terra e àqueles que têm negócios no mar, toda a área de influência do monstro. Os marinheiros não estão fora de lugar em 18,17b-19. Eles completam o retrato da Babilônia, a prostituta, cuja queda é simbolizada pela pedra que é lançada ao mar (18,21). Cf. RUIZ, 1989, p. 438.

Deus contra ela julgou a vossa causa” (18,20), 18,21-24 contém o último lamento sobre queda da Babilônia. Ap 18,21-24 é uma narrativa de um ato simbólico profético que apresenta a ação do anjo que “atira uma grande pedra, como de moinho, ao mar”. O texto, que deriva do oráculo profético de Jeremias contra Jerusalém e Judá (25,10; 51,63-64), apresenta três partes: o relato: 18,21; a interpretação: 18,21b-23b; as razões do julgamento da cidade: 18,23c-24. Ap 18,21-24 refere-se à extinção da vida interna da cidade, representada pela alegria, trabalho e sua vida familiar (18,22-23; Jr 7,34; 25,10; Ez 26,13). Ele retrata uma cidade desolada e desprovida dos sons e atividades que caracterizam a vida urbana. Os mercadores, que antes se beneficiavam com a luxúria da cidade, são mencionados pela última vez em 18,24. O retrato da desolação da cidade é completado pelo silêncio que resulta da forma repentina da sua destruição (18,22-23).

2.4 Novos céus e nova terra e a nova Jerusalém: Ap 21,1-22,5

João elabora a descrição da criação de novos céus e nova terra e da nova Jerusalém a partir de tradições bíblicas que expressam a esperança de restauração, transformando-as de forma significativa (21,1-8). João vê “novos céus e nova terra no lugar do primeiro céu e terra, e o mar não mais existe” (21,1). A concepção profética de um novo céu e uma nova terra onde as condições do Éden prevalecem baseia-se na suposição de que a transformação da criação é necessária, de modo a apresentar uma vida perfeita num meio ambiente perfeito (Is 65,17-25). A descida da nova Jerusalém é acompanhada pela presença do trono de Deus em meio ao seu povo, a morte e sofrimento são eliminados da existência humana (21,3-4), pois as condições primordiais de bênção e perfeição são restabelecidas. A declaração que sumariza esta mensagem (21,5-8) é introduzida pela comissão de João para escrever, acompanhada por uma fórmula de juramento: “Escreve, porque estas palavras são fiéis e verdadeiras”. “Os que vencem”, isto é, “que guardam o testemunho de Jesus”, serão filhos de Deus e se alegrarão com as bênçãos eternas, ao contrário dos pecadores, que serão punidos para sempre. Deus realiza sua justiça ao galardoar os obedientes e punir os desobedientes.³⁷

As imagens que descrevem a cidade e ilustram o relacionamento entre Deus e o seu povo (2,19-14) originaram-se nas tradições do profeta Isaías que apresentam o relacionamento entre Deus e o remanescente fiel simbolizado por Sião/Jerusalém e descrevem a restauração da Jerusalém histórica no período pós-exílico (Is 49,18; 61,10; 1 En 90,28-29). A “grande muralha” e os portões da cidade referem-se a Isaías (60,18) e ao modelo da cidade descrita em Ez 48,30-35. Como a cidade da visão de Ezequiel, a Nova Jerusalém tem doze portões, três de cada lado, e corresponde às doze tribos dos filhos de Israel. A única diferença é que Ezequiel considera as portas como saídas, por onde as tribos saiam para suas terras, enquanto o Apocalipse fala das portas como entradas que estão abertas às nações da terra (Ap 21,25-26).³⁸ A visão da nova Jerusalém é formada a partir da visão de Ezequiel (48,30-35) e, em ambas, o sentido da cidade está na expressão “O Senhor está lá”. A cidade é também comparada a uma joia preciosa “como jaspe claro como cristal”, que lembra a visão do trono (Ap 4,3). A cidade santa assemelha-se ao trono de Deus.³⁹

³⁷ AUNE, David. *Revelation 17-22*. WBC. Nashville: Thomas Nelson Publishers, 1998, p. 1132-1133.

³⁸ BEALE, 1999, p. 1063-1071; AUNE, 1998, p. 1050-1058.

³⁹ BEALE, 1999, p. 1072-1090; AUNE, 1998, p. 1158-1166.

Com respeito às suas dimensões e fundamentos (21,15-21), a nova Jerusalém é quadrangular, como a cidade da esperança de Ezequiel (45,2; 48,20). Cada lado da cidade tem doze mil estádios. Suas muralhas têm cento e quarenta e quatro cúbitos. A altura da cidade indica a combinação do céu e da terra no novo mundo, bem como o fato de que a cidade de Deus e do Cordeiro se estenderá a todos os povos. Quanto aos materiais utilizados na construção da cidade, a muralha é de jaspe e a própria cidade de ouro puro semelhante a vidro puro. A radiação da sua luz indica que ela está coberta pela luz da glória de Deus (Is 54,11). A descrição das pedras preciosas que adornam sua fundação deriva-se das tradições de Isaías (54,11-12). As pedras preciosas são apresentadas numa ordem diferente da ordem de Isaías e os doze fundamentos da muralha correspondem às pedras que estavam colocadas no peitoral do sumo sacerdote (Ex 28,15-29). A cidade do final dos tempos é oposta à cidade que governa o mundo presente. A glória de Deus transcende as instituições históricas particulares. O novo povo de Deus compreende o antigo Israel, mas transcende toda a exclusividade étnica.

Na cidade não há templo e todos os reis e nações trazem sua glória à cidade. Não há templo na nova Jerusalém porque Deus e o Cordeiro são o seu templo, a luz por meio da qual as nações e reis andam. A forma da cidade não deixa dúvida sobre a sua identificação com o templo apocalíptico. Sua forma lembra o santo dos santos do templo de Salomão (1 Rs 6,20) e o templo de Ezequiel (41,21; 43,16; 45,1; 48,20). A cidade não precisa do sol ou da lua. A noite foi substituída pelo dia do Senhor, a nova criação do dia primeiro. A cidade santa, sacerdotal, é aberta, povoada pela universalidade da humanidade resgatada e habitada pela glória de Deus e do Cordeiro. A presença de Deus e do Cordeiro, que ilumina e transfigura as relações entre os seres humanos (Is 60,19), é o suporte necessário para a instauração de uma sociedade de seres humanos renovados. A nova Jerusalém também irradia luz, as nações andam na sua luz e os reis da terra lhe trazem a sua glória (21,25). Quando “os reis da terra lhe trazem a sua glória”, o fazem para a glória de Deus e do Cordeiro (15,4).⁴⁰

A nova Jerusalém é também identificada com a nova criação e o paraíso (22,1-5). Os motivos literários-teológicos do Gênesis enriquecidos pela tradição profética constituem o ponto de partida para a formulação desta mensagem (Gn 2,10; Ez 47,1-12). A cidade santa está ligada à história da criação no Gênesis e à árvore da vida. A semelhança entre Ez 47,1-12, que associa a criação com a restauração, e Ap 22,1-5 é evidente: um rio flui através da cidade, com árvores nas margens, levando vida por onde passa (Gn 2,9-10; Sl 46,4; 2 Esd 7,53; 8,52). A indicação de que “não haverá maldição na cidade” indica o reverso de Gn 3. Deus e o Cordeiro lá habitam com sua soberania e glória manifesta e a sua vontade é reconhecida em todo lugar: “Os seus servos lhe oferecerão culto, verão o seu rosto, o seu nome estará inscrito nas suas fronteiras”. A destruição cósmica ocorreu, a velha ordem passou e o mar, que representa as forças míticas

⁴⁰ DEUTSCH, Celia. “Transformations of Symbols: The New Jerusalem in Rev 21,1-22,5”. *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, 78, 1987, p. 122: “This cursory investigation indicates that’s John’s presentation of the New Jerusalem bears marked similarities to traditions found in Hebrew Bible to describe the restoration of Jerusalem after the Exile, in the Second Temple period to portray the purified temple of the apocalyptic age, or in the materials of the post-second Temple era to image a new apocalyptic reality which would follow the end of the history. There are major differences, of course. John’s New Jerusalem is dwelling place not only of God, but of the Lamb. There is no reference to the Jewish people as a national entity. The temple has been replaced by God and the Lamb on the other hand. The entire symbol system of city, temple and new creation has undergone a shift from an apocalyptic expectation based on a nation-centered reality, albeit one with a universalist component, to a universalist expectation no longer nation-based, but derived from Christian experience”.

do caos, não mais existe (Ap 21,1-2). A vitória final requer a eliminação do mar como símbolo do caos e destruição, a origem da oposição a Deus. A destruição será seguida por uma nova criação e acesso renovado à presença de Deus.⁴¹

Considerações finais

No Apocalipse de João textos e tradições da literatura judaica foram transformados criativamente e utilizados num novo contexto, seja através correspondências temáticas, alusões e ecos, paródias, símbolos, etc. No relato da comissão profética de João (1,9-20) temos a presença de imagens e expressões das epifanias do Antigo Testamento e da literatura apocalíptica. João descreve sua comissão num relato dominado pela epifania de um personagem divino. Ele reaplica a tradição bíblica em um novo contexto e lhe dá um novo significado. Da mesma forma, a ordem para João pegar o livro e comê-lo indica que João é comissionado novamente como profeta e, como anteriormente, há uma alusão à comissão de Ezequiel (2,8-3,3). Após o profeta Ezequiel as narrativas de vocação dos profetas sofreram transformações e passaram a utilizar a linguagem apocalíptica. O fato de João, como Ezequiel, “comer o livro”, tem o mesmo significado que em Ezequiel, embora a situação histórica de cada um deles seja diferente. João prova a doçura do livro, mas sua digestão é amarga.

Ap 13, ao combinar os quatro animais da visão de Dn 7 num único monstro com as imagens do *Leviathan* e *Behemoth*, ricas em simbolismo político, escatológico e cósmico, exemplifica o método inovador de João, que se desenvolve em novas direções a partir do texto da Escritura e do uso de padrões míticos conhecidos das culturas do Mediterrâneo Oriental, resultando numa interpretação do poder vigente na sua época como a incorporação dos poderes destrutivos na história. Nesta estrutura de pensamento, o poder político é apresentado como demoníaco, como uma composição dos impérios que combinam as características destrutivas de seus predecessores. Havia formas demoníacas e divinas no mundo de João, mas o que estavam em jogo era a forma como essas forças se legitimavam. Estas formas eram legitimadas pelo culto. João, porém, apresenta o contraste entre elas: a autoridade de Deus e do Cordeiro era própria, pois estava baseada na natureza de Deus como criador e nas ações de Jesus como redentor. O Dragão é identificado com Satanás e apresentado como o “sedutor de toda a terra”. A autoridade do Dragão e do monstro do mar baseia-se na sedução e na força. A atividade primária do monstro da terra é seduzir, o que é acompanhado pelos grandes sinais que realiza, levando o povo a adorar o monstro que vem do mar.

⁴¹ DEUTSCH, 1987, p. 115-116, afirma: “In Revelation, as elsewhere in Biblical and Second Temple literature, the sea represents the mythical forces of chaos. The beast of 13,1 ff. rises from the sea. Thus, final victory requires doing away with the sea as symbol of chaos and destruction, the origin of opposition to God. Such a notion is present in contemporary Jewish Literature. Ass Mos 10,6 tells us that, when the kingdom of God appears, there will be cosmic catastrophe, and the sea will retire into the abyss. And Sib Or 5,447 indicates that, in the time of eschatological upheaval preceding the end, ‘the sea will be dry’. Beyond the references to the primeval sea, Second Temple literature also contains numerous descriptions of a new creation. The authors of these materials seem to have pushed the concept of the new creation beyond its poetic use in Is 65,17ff., and considered the necessity of an actual destruction of the old order before the establishment of new. Thus, IV Esr 7,30 notes that prior to the resurrection and judgement, ‘the world shall be turned back to primeval silence for seven days, as it was at the first beginnings, so that no one shall be left’. The world sinks into the ‘deep abyss’ (1 Enoch 83,3)”.

A releitura das Escrituras judaicas em Ap 18 combina os oráculos sobre a queda de Tiro (Ez 26,15-18; 27,1-8.26-36) e da Babilônia (Jr 50-51; Is 13-14; 23; 47). Estes oráculos dão tanto o nome da cidade que será destruída quanto a forma à descrição da sua queda. Com o uso dos oráculos contra Tiro, a dimensão econômica das transgressões da Babilônia vem à luz, um aspecto que estará no centro do lamento dos mercadores. Estes lamentos anunciam a destruição da Babilônia, a cidade para onde confluíam as riquezas do mundo e onde a idolatria do mundo inteiro, dos pequenos e dos grandes, dos trabalhadores e dos chefes, se manifesta com a mais insuportável luxúria. A estrutura de poder na qual o império se converteu, submetendo muitos povos ao seu poderio econômico do qual se sustenta, e a expansão desse poder para os estados e reinos que dele participam e a rede de relações de dependência que foi criada, vêm ao fim. O juízo escatológico de Deus vem sobre este poder absoluto, as riquezas acumuladas e a cidade.

A descrição da nova Jerusalém tem grande semelhança com as tradições bíblicas que tratam o templo purificado da era apocalíptica e outros textos da tradição da literatura apocalíptica que apresentam a nova realidade que seguirá o fim da história. Não há referência ao povo judaico como uma entidade nacional e o templo foi substituído por Deus e pelo Cordeiro. A expectativa apocalíptica, embora com um componente universalista, não está mais centralizada numa nação. Ela se torna uma expectativa universalista, com abertura a todos os povos e evoca vários motivos que têm papel crucial na formação do mundo simbólico do Apocalipse, isto é, a nova criação, a nova aliança, a nova Jerusalém, um novo templo e o sacerdócio e paraíso renovados. As imagens que apresentam a nova criação e a nova Jerusalém derivam das Escrituras judaicas, mas João pode ter empregado imagens que poderiam evocar outras associações, como a imagem da cidade como cumprimento das expectativas associadas à cidade helenística ideal. Se temos em mente que João discorda de qualquer acomodação à cultura vigente (Ap 2-3), o uso da imagem da cidade helenística ideal é polêmico e as características da Nova Jerusalém constituem também uma paródia dos antigos ideais helenísticos de cidade.

Referências

- ADRIANO FILHO, José. “Oráculos Sibilinos III-V. Judeus no Egito Helenístico e Romano”. In: *Identities Fluidas no Judaísmo Antigo e no Cristianismo Primitivo*. São Paulo: FAPESP/ANABLUME, 2010, p. 137-162.
- AUNE, David. *Revelation 1-5*. WBC. Nashville:- Thomas Nelson Publishers, 1997.
- AUNE, David. *Revelation 17-22*. WBC. Nashville: Thomas Nelson Publishers, 1998.
- AUNE, David. *Revelation 6-16*. WBC. Nashville: Thomas Nelson Publishers, 1998.
- BEALE, Gregory K. *The Book of Revelation*. NIGTC. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publ. Co., 1999.
- BEALE, Gregory K. *The Use of Daniel in Jewish Apocalyptic Literature and in the Revelation of St. John*. N.Y.: University Press of America, 1984.
- CHARLES, R. H. *A Critical and Exegetical Commentary on the Revelation of John*. ICC. New York: Charles Scribners’s Sons, 1920.
- COLLINS, Adela Y. The Use of the Scriptures in the Book of Revelation. In: *New Perspectives on the Book of Revelation*. COLLINS, Adela Y. (ed.). Paris/Bristol: Université Catholique de Louvain/Catholieke Universiteit Leuven, 2017, p. 11-32.

- DEUTSCH, Celia. "Transformations of Symbols: The New Jerusalem in Rev 21,1-22,5". *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, 78, p. 106-126, 1987.
- FEKKES, Jan. *Isaiah and Prophetic Traditions in the Book of Revelation: Visionary Antecedents and their Development*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994.
- FRIEDRICH, Nestor Paulo. "Manter a identidade e a esperança em meio a um mundo hostil. Desafio da igreja em Tiátira". *Religião de Visionários: Apocalíptica e misticismo no Cristianismo primitivo*. São Paulo: Loyola, 2005, p. 233-262.
- HIEKE, Thomas. "The Reception of Daniel 7 in the Revelation of John". In: *Revelation and the Politics of Apocalyptic Interpretation*. R. Hays & Stefan Alkier (eds.). Waco, Texas: Baylor University Press, 2012, p. 47-67.
- KRISTEVA, Julia. *Introdução à semanálise*. Trad. Lúcia H. F. Ferraz. São Paulo: Perspectiva, 1974.
- MATHEWSON, David. *A New Heaven and a New Earth: The Meaning and Function of the Old Testament in Revelation 21.1-22.5*. JSNT, 238. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2003.
- MAZZEI, Nada. *Revelation 1:9-20. The vision of the Risen Christ*. Dissertação de Mestrado. Biblical Department. University of St. Michael's College, Toronto School of Theology, 2009.
- MOYISE, Steven. *The use of the Old Testament in the Book of Revelation*. Tese de doutorado. Birmingham: University of Birmingham, 1994.
- PRINGENT, Pierre. *L'Apocalypse de San Jean*. Lausanne/Paris, 1981.
- ROLOFF, Jürgen. *Revelation*. Minneapolis: Fortress Press, 1993.
- RUIZ, Jean Pierre. *Ezekiel in the Apocalypse: The Transformation of Prophetic Language in Revelation 16,17-19,10*. Frankfurt: Peter Lang, 1989.
- SWETE, Henry. *The Apocalypse of Saint John: The Greek Text with Introduction and Notes*. London: Macmillan, 1917.
- VANHOYE, Albert. "L'utilisation du livre d'Ezechiel dans l'Apocalypse". *Biblica* 43, p. 436-476, 1962.
- VOGELGESANG, Jeffrey Marshall. *The Interpretation of Ezekiel in the Book of Revelation*. Cambridge (Massachusetts): Harvard University Press, 1985.

Submetido em: 28/05/2024

Aprovado em: 17/06/2024