

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO – PUC-SP**  
**FACULDADE DE TEOLOGIA**

**Ákilla Vicente Braga Nascimento**

**A TENDA DE DEUS ENTRE OS HOMENS:  
ESTUDO EXEGÉTICO DE APOCALIPSE 21.1-5**

**Mestrado em Teologia**

**São Paulo  
2024**



**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO – PUC-SP**  
**FACULDADE DE TEOLOGIA**

**Ákilla Vicente Braga Nascimento**

**A TENDA DE DEUS ENTRE OS HOMENS:  
ESTUDO EXEGÉTICO DE APOCALIPSE 21.1-5**

Dissertação apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para a obtenção de título em Mestre em Teologia com concentração em Teologia Bíblica, sob orientação do Prof. Dr. Pe. Gilvan Leite de Araújo.

**Mestrado em Teologia**

**São Paulo**  
**2024**

**Ákilla Vicente Braga Nascimento**

**A TENDA DE DEUS ENTRE OS HOMENS:  
ESTUDO EXEGÉTICO DE APOCALIPSE 21.1-5**

Dissertação apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para a obtenção de título em Mestre em Teologia com concentração em Teologia Bíblica, sob orientação do Prof. Dr. Pe. Gilvan Leite de Araújo.

Aprovado em:

Banca Examinadora

Prof. Dr. \_\_\_\_\_ . Instituição\_\_\_\_\_

---

Prof. Dr. \_\_\_\_\_ . Instituição\_\_\_\_\_

---

Prof. Dr. \_\_\_\_\_ . Instituição\_\_\_\_\_

---

*À minha esposa, Isaíra, que me lembra todos os dias o que é ser amado, e aos frutos que o Senhor nos permitir acrescentar à nossa família.*

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior- Brasil (CAPES) – nº do processo 88887.799537/2022-00.

This study was financed in part by the Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – nº do processo 88887.799537/2022-00.

## AGRADECIMENTOS

Agradeço ao Senhor que fez nascer em meu coração a esperança de que um dia habitarei em sua tenda, a esperança de que Ele enxugará todas as lágrimas de minha face e eu verei a face dEle.

Agradeço à minha esposa, Isaíra Nascimento, que continuamente me encorajou e acreditou muito mais do que eu que esse trabalho seria concluído. Agradeço seu companheirismo e a participação direta na elaboração dessa dissertação com as observações, revisões, críticas e afirmações que tornam esse texto tanto seu quanto meu.

Agradeço aos meus pais, Edison e Valdice Nascimento, que foram os primeiros a amorosamente personificar a Lei e os Profetas e me mostrar o que é amar a Deus com todo o coração e ao próximo como a si mesmo. Obrigado por ter me ensinado o amor pela Palavra e a ter prazer no conhecimento.

Agradeço ao meu irmão e cunhada, Abner e Priscyla, que, em muitos níveis, me abençoam como encorajadores contínuos na jornada teológica e pastoral. Obrigado por me alegrar também com a vida de Josué.

Agradeço às famílias Braga, Nascimento e Almeida por serem o lar onde Deus me forma e nutre como criatura que sempre depende de outras. Obrigado porque ao depender de vocês eu encontrei lares que sempre me concederam o amor e afeto que precisei. Em especial, agradeço à minha sogra, Sebastiana, que me acolheu como um filho em sua família. Agradeço aos cunhados e sobrinhos, Isaac, Cristinne, Heitor, Noah e Nathan, que estenderam a minha noção de família e concederam o prazer de ver surgir a vida que o Senhor tem multiplicado em nosso meio. Agradeço também a presença e generosidade de meu sogro, Ribamar Pereira.

Agradeço à Igreja Batista Nações Unidas, comunidade que me recebeu quando de minha chegada em São Paulo e que em confiança me ordenou ao exercício do pastorado. Agradeço a vocês que são amigos, irmãos e irmãs em quem ouço a voz de Deus e definem minha motivação para o estudo da Bíblia e o anúncio da Palavra.

Obrigado à Primeira Igreja Batista de Natal, igreja que primeiro reconheceu o desejo de dedicação ao pastorado e nos enviou para o preparo teológico. É com vocês que passei a maior parte da minha vida enquanto discípulo de Jesus e com quem partilhei muito dessa caminhada.

Agradeço ao meu orientador, Pe. Dr. Gilvan Leite de Araújo, que contribuiu com sua experiência e apontamentos valiosos para a elaboração dessa dissertação. Obrigado pelo tempo dispensado nessa etapa valiosa de minha formação.

## RESUMO

Os dois últimos capítulos do Apocalipse de João (Ap 21-22) descrevem a nova criação como resultado do processo de juízo e redenção que se desenrolam ao longo do livro. Dentre os símbolos apresentados, destaca-se a “tenda de Deus” (21.3) como um sinal da habitação de Deus junto à humanidade. Este trabalho tem por objetivo realizar a exegese de Ap 21.1-5 com o foco na análise do símbolo da “tenda de Deus” e sua relação com o tema da habitação divina em meio à sua criação como desenvolvido no Antigo e Novo Testamento. A primeira seção da pesquisa apresenta uma avaliação dos aspectos textuais necessários à exegese. Em seguida, apresenta-se a análise do gênero literário predominante no Apocalipse de João e uma análise da estrutura do livro. Por fim, faz-se uma avaliação literária e teológica da simbologia de Ap 21.1-5. A pesquisa destaca a “tenda de Deus” como sinal escatológico para o qual convergem os principais símbolos da presença de Deus em meio à criação (jardim do Éden, Tabernáculo do deserto, Templo de Jerusalém, Jesus Cristo). Este símbolo sintetiza a esperança cristã, representando o momento em que a glória de Deus irrompe e preenche todos os espaços da criação, fazendo do cosmos um grande santuário habitado pelo Criador e partilhado por suas criaturas.

**Palavras-chave:** Apocalipse de João. Tenda de Deus. Nova Criação. Esperança. Escatologia.

## ABSTRACT

The last two chapters of the Book of Revelation by John (Rev 21-22) describe the new creation as a result of the judgment and redemption process unfolding throughout the book. Among the symbols presented, the "tent of God" (21.3) stands out as a sign of God's dwelling among humanity. This work aims to perform the exegesis of Rev 21.1-5, focusing on the analysis of the symbol of the "tent of God" and its relationship with the theme of divine habitation within creation as developed in the Old and New Testaments. The first section of the research provides an evaluation of the textual aspects necessary for exegesis. Next, the analysis of the predominant literary genre in the Book of Revelation by John and an analysis of the book's structure are presented. Finally, a literary and theological assessment of the symbolism of Rev 21.1-5 is conducted. The research highlights the "tent of God" as an eschatological sign towards which the main symbols of God's presence in creation converge (Garden of Eden, Desert Tabernacle, Jerusalem Temple, Jesus Christ). This symbol synthesizes Christian hope, representing the moment when the glory of God bursts forth and fills all spaces of creation, turning the cosmos into a grand sanctuary inhabited by the Creator and shared by His creatures.

**Keywords:** Revelation of John. Tent of God. New Creation. Hope. Eschatology.

## Sumário

<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>10</b>
<b>CAPÍTULO 1 – ASPECTOS TEXTUAIS .....</b>	<b>14</b>
<b>Introdução .....</b>	<b>14</b>
<b>1 Segmentação e tradução .....</b>	<b>15</b>
<b>2 Delimitação da perícope .....</b>	<b>17</b>
<b>3 Crítica Textual .....</b>	<b>19</b>
3.1 Variantes em Ap 21.1 .....	20
3.2 Variantes em Ap 21.2 .....	21
3.3 Variantes em Ap 21.3 .....	21
3.4 Variantes em Ap 21.4 .....	25
3.5 Variantes em Ap 21.5 .....	28
<b>4 Análise Morfológica .....</b>	<b>31</b>
<b>Conclusão .....</b>	<b>38</b>
<b>CAPÍTULO 2 – ESTUDO DO GÊNERO E ESTRUTURA DO APOCALIPSE ...</b>	<b>39</b>
<b>Introdução .....</b>	<b>39</b>
<b>1 Literatura Apocalíptica .....</b>	<b>40</b>
1.1 Definição do gênero .....	40
1.2 Fases da Apocalíptica Judaica .....	43
1.2.1 Profecia Pós-Exílica .....	44
1.2.2 Período Helenístico .....	45
1.2.3 Período Romano .....	48
1.3 Apocalíptica Cristã .....	49
1.3.1 Novo Testamento .....	50
1.3.2 Pais Apostólicos .....	52
1.3.3 Apocalipses Gnósticos .....	53
1.3.4 Apócrifos Cristãos .....	54
<b>2 Estrutura .....</b>	<b>55</b>
<b>Conclusão .....</b>	<b>61</b>
<b>CAPÍTULO 3 – ANÁLISE LITERÁRIA E TEOLÓGICA .....</b>	<b>63</b>
<b>Introdução .....</b>	<b>63</b>
<b>1 Imagética da Nova Criação .....</b>	<b>64</b>
1.1 Novo Céu e Nova Terra .....	64
1.1.1 “E eu vi um novo céu e uma nova terra ...” (Ap 21.1a) .....	64
1.1.2 “... pois o primeiro céu e a primeira terra passaram” (Ap 21.1b) .....	65
1.2 O Mar .....	67
1.2.1 “... e o mar não existe mais.” (Ap 21.1c) .....	67
1.3 A Nova Jerusalém .....	69
1.3.1 “E a cidade santa, Nova Jerusalém, eu vi descendo do céu, da parte de Deus...” Ap 21.2ab .....	69
1.3.2 “tendo sido preparada como uma noiva adornada para seu marido.” Ap 21.2c .....	71
1.4 Trono .....	72
1.4.1 “E eu escutei uma forte voz do trono dizendo...” Ap 21.3a .....	72
<b>2 Tenda de Deus .....</b>	<b>75</b>
2.1 Uso de σκηνή na LXX .....	75
2.2 Uso de σκηνή no Novo Testamento .....	77
2.3 Σκηνή como símbolo escatológico .....	79

2.3.1	Teologia do Templo .....	79
2.3.2	A Teologia do Templo e Ap 21.3.....	83
2.3.3	Σκηνή como consumação escatológica do Templo.....	86
<b>Conclusão .....</b>		<b>91</b>
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>		<b>93</b>
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....</b>		<b>101</b>

## INTRODUÇÃO

Um dos textos mais lembrados do Apocalipse de João é também uma das passagens que mais se contrapõem ao senso comum sobre o propósito desse livro. Ap 21.1-5 introduz a cena da nova criação. O cenário é dominado por uma rápida sucessão de símbolos de natureza aparentemente desconexa (céu e terra, cidade, noiva, tenda). A sucessão então é interrompida pela voz do trono, a qual afirma que Deus habitará pessoalmente com a humanidade (Ap 21.3). A plenitude da vida humana decorre dessa habitação, pois “não haverá mais morte, nem tristeza, nem choro, nem dor, pois a antiga ordem já passou” (Ap 21.4).

O enigma está justamente em reconciliar a concepção popular que os termos “apocalipse” e “destruição” são sinônimos enquanto uma das suas pesagens mais memoráveis trata da abolição da morte e restauração da presença de Deus com a humanidade. No que diz respeito ao Apocalipse de João, o dilema se aprofunda, já que o livro é considerado por muitos como o mais assustador do cânon cristão. Ainda que as imagens fortes tenham a intenção de causar uma impressão irreversível na memória e imaginação do leitor, o presente trabalho elabora uma análise de uma passagem que demonstra com muita clareza que o objetivo da revelação dada a João não é amedrontar, mas encorajar. A despeito do que comumente se imagina, o Apocalipse de João é antes de tudo uma obra de esperança.

Os dois capítulos finais do Apocalipse (Ap 21-22) detalham o “novo céu e nova terra” que são anunciados em Ap 21.1. Dentre os elementos apresentados pelo texto, destaca-se a “tenda de Deus” (Ap 21.3). A presença de Deus no meio da sua criação é ponto de organização para o restante do texto. A visão que se inicia nessa perícope domina todo o livro de Apocalipse e está centrada em torno do fato de que a “tenda de Deus está com os homens” (Ap 21.3).<sup>1</sup>

A presença de Deus vinculada a uma tenda que Ele mesmo planejou remonta ao período do Êxodo (Êx 25.8). A tenda apontava originalmente para uma habitação transitória típica da vida nômade.<sup>2</sup> A Festa das Tendas remonta a esse período de peregrinação do povo de Israel pelo deserto e ressalta o símbolo do movimento por meio do tipo de moradia em que Deus os fez habitar (Lv 23.42-43). Apesar disso, com o passar

<sup>1</sup> WRIGHT, *A Ressurreição do Filho de Deus*, p. 651.

<sup>2</sup> VAUX, *Instituições de Israel no Antigo Testamento*, p. 333.

do tempo, o caráter transitório implícito no tabernáculo se transforma, assumindo o significado geral de moradia e hospedagem.<sup>3</sup>

As nuances do significado da tenda se apresentam desde sua introdução, pois o projeto que se exige ser executado pelo povo de Israel é conforme modelo estabelecido pelo próprio Deus (Êx 25.40). As características da tenda indicam uma organização divina num mundo marcado pelo caos humano. Além disso, seu processo construtivo é colocado no texto deÊxodo em relação direta com o ato criativo inicial de Deus (Gn 1-2).<sup>4</sup> Uma vez que Ap 21,1-5 também é uma visão do ato criativo de Deus, a relação entre a tenda e o contexto do novos céu e nova terra merece atenção para uma avaliação exegética mais aprofundada.

Considerando que o templo de Jerusalém é hereditário do tabernáculo do deserto, há a necessidade de questionar-se a razão pela qual uma tenda aparece de maneira explícita na passagem a ser analisada, enquanto o templo é substituído pelo “Senhor Deus todo-poderoso e o Cordeiro” (Ap 21.22). O impacto teológico de destacar esse símbolo pode ser algo significativo dentro da compreensão do novo espaço de habitação de Deus e da humanidade que é colocado em Ap 21.

A marcante presença de Deus junto com sua nova criação está associada a elementos de grande valor para a esperança tanto do leitor original quanto do contemporâneo. Essa presença é colocada lado a lado com a extinção de todo elemento negativo da antiga criação (Ap 21.4). Dessa forma, uma análise detalhada dos paralelos e significados do símbolo da tenda na passagem em questão se mostra valiosa para a compreensão dessa narrativa inicial da nova criação.

O projeto tem como objetivo geral realizar o estudo exegético de Apocalipse 21.1-5 por meio da avaliação histórica, literária e teológica do texto. As componentes desse objetivo geral se subdividem nos seguintes objetivos específicos:

1. Verificar o desenvolvimento do símbolo da “tenda de Deus” ao longo da narrativa bíblica e como ele é recebido em Ap 21;
2. Compreender como a perícope em questão se relaciona com o restante do livro de Apocalipse;

---

<sup>3</sup> MICHAELIS, σκηνή, p. 368

<sup>4</sup> ENNS, *Exodus/New Exodus*, p. 388.

3. Descrever a estrutura literária e narrativa da perícope, destacando os elementos próprios da literatura apocalíptica;
4. Esclarecer os símbolos apresentados na visão descrita a fim de compreender o espaço da habitação de Deus. Os elementos concretos apontados são novo céu e nova terra (21.1), inexistência do mar (21.1), nova Jerusalém (21.2) e trono (21.3), além do objeto de principal atenção que é a tenda de Deus (21.3);
5. Realizar análise da reflexão teológica do texto, procurando por seu propósito junto aos leitores originais e contemporâneos.

O Apocalipse de João é documento basilar da esperança cristã sustentada no primeiro século. O tema teológico principal do Apocalipse de João é o fato de que Deus sustenta e determina a história.<sup>5</sup> Dentro do contexto da esperança indicada em Ap 21.1-5, a presença de Deus é apresentada num estado definitivo na convivência com a humanidade.

Considerando que desde o Gênesis (Gn 3.8), passando pela formação do povo de Israel, Éxodo (Êx 25.8ss), construção do templo em Jerusalém (2Cr 7.2), exílio (Ez 10.18) e vida de Cristo (Jo 1.14), a presença de Deus é tratada como tema de importância vital para o plano divino de criação e redenção. É evidente que essa períope desempenha papel valioso dentro da elaboração da teologia cristã.

O *primeiro capítulo* apresenta os aspectos linguísticos do texto: segmentação e tradução, delimitação da períope, reconstrução do texto mais antigo por meio da crítica textual e análise morfológica. O *segundo capítulo* traz um estudo da “apocalíptica” enquanto gênero literário e apresenta uma análise da estrutura do Apocalipse de João. Isso permitirá ao leitor adentrar no capítulo seguinte com uma noção coerente do lugar em que se insere a visão da nova criação em relação ao todo do desenvolvimento dessa visão. O *terceiro capítulo* constitui a análise literária e teológica da simbologia que aparece em Ap 21.1-5. Objeto central da pesquisa, a “tenda de Deus” é analisada em suas aparições na LXX e Novo Testamento, além de ser avaliada à luz dos estudos mais recentes da Teologia do Templo e enquanto símbolo da consumação escatológica.

Essa é uma pesquisa bibliográfica que privilegia uma abordagem sincrônica do texto. O método histórico-crítico é também utilizado na tentativa de reconstrução do texto mais antigo que está posto no primeiro capítulo da dissertação. O texto aqui desenvolvido não visa uma contribuição original em termos de interpretação ou método na exegese de Ap 21.1-5. O objetivo é desenvolver uma análise que sintetize diferentes contribuições

---

<sup>5</sup> SCHNELLE, *Theology of the New Testament*, p. 752.

clássicas e recentes sobre o texto a fim de que Ap 21.1-5 possa ser apreciado pelo leitor contemporâneo. É trabalho de cada geração redescobrir o poder que há na Bíblia de transformar as imaginações e fazer surgir a esperança. A leitura que aqui se desenvolve é motivada pela convicção de que há nesse texto a capacidade de incluir os leitores no processo inaugurado de redenção da criação.

## CAPÍTULO 1 – ASPECTOS TEXTUAIS

### Introdução

O texto de Apocalipse de João figura como o encerramento do cânon bíblico cristão. Sua posição relativa não é completamente arbitrária, uma vez que a mensagem se apresenta com um tom conclusivo a respeito da revelação de Jesus Cristo e como mensagem de Deus para seus servos (Ap 1.1). O Apocalipse possui uma perspectiva histórica específica para o que estava acontecendo e o que deveria acontecer com o povo de Deus, com as nações da terra e com a própria criação. A conclusão dessa longa e detalhada visão se encontra em Ap 21-22. A expectativa construída pela narrativa de Ap 1-20 encontra sua satisfação plena na garantia do que está narrado nesses capítulos finais.

O presente trabalho está restrito aos versículos iniciais (Ap 21.1-5). Esse breve trecho apresenta de forma resumida todo o conteúdo que será desenvolvido em Ap 21.6-22.5. O anúncio da nova criação e o ponto central da habitação de Deus em meio à humanidade são apresentados por um conjunto diverso de imagens e descrição vívida das condições que a caracterizam. A correta compreensão da descrição que João faz da nova criação depende do entendimento da simbologia utilizada; o conhecimento da simbologia depende de uma análise cuidadosa dos aspectos linguísticos do texto mais antigo.

Por tais motivos, o trabalho inicia com a proposta de segmentação e tradução do texto grego. Essa divisão é apresentada no início do capítulo como forma de estabelecer uma referência para as citações subsequentes que se fará às diversas partes do texto grego. Posteriormente, são apresentados os critérios utilizados para a delimitação adotada. Explicita-se nesse ponto os marcadores de início e fim da perícope pesquisada. A crítica textual é o passo seguinte e trata das questões ligadas às variantes que permitem reconstruir o texto mais confiável. Nessa seção são elencadas as principais variantes de Ap 21.1-5 e apresentadas as hipóteses capazes de explicar a diversidade de testemunhas desse texto. Em seguida é apresentada a análise morfológica. Muito do que se pode apreender de um texto grego deriva da forma de cada palavra. Isso justifica a necessidade desse passo metodológico como uma das etapas iniciais da análise exegética.

Este capítulo inicial estabelece as condições necessárias para a apreciação adequada das características do gênero preponderante do Apocalipse de João e sua estrutura, que são apresentados no segundo capítulo. Em especial, a determinação do texto fundamenta a análise literária e teológica do capítulo três.

## 1 Segmentação e tradução

Apresenta-se como etapa inicial de nossa análise exegética a segmentação e tradução do texto de Ap 21.1-5. O processo de segmentação visa a separação das várias ideias em unidades distintas a fim de explicitar os componentes da perícope analisada. O propósito é que cada nova ideia esteja em um novo segmento. O processo de tradução sofreu constante reelaboração ao longo da execução das etapas expostas nas demais seções desse capítulo. Sendo assim, o ponto em que se inicia é, em parte, a conclusão a que se chega com a pesquisa exposta. Além disso, os passos subsequentes tornarão explícitos os motivos para as decisões sobre a segmentação adotada nesse ponto.

Kαὶ εἶδον οὐρανὸν καινὸν καὶ γῆν καινήν.	1a	E eu vi um novo céu e uma nova terra,
οὐρανὸς καὶ γῆς πρώτη γῆ ἀπῆλθαν	1b	pois o primeiro céu e a primeira terra passaram
καὶ ή θάλασσα οὐκ ἔστιν ἔτι.	1c	e o mar não existe mais.
καὶ τὴν πόλιν τὴν ἀγίαν Ιερουσαλήμ καινήν εἶδον καταβαίνουσαν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ	2a	E a cidade santa, Nova Jerusalém, eu vi descendo do céu,
ἀπὸ τοῦ θεοῦ	2b	da parte de Deus,
ἡτοι μασμένην ὡς νύμφην κεκοσμημένην τῷ ἀνδρὶ αὐτῆς.	2c	tendo sido preparada como uma noiva adornada para seu marido.
καὶ ἥκουσα φωνῆς μεγάλης ἐκ τοῦ θρόνου λεγούσης·	3a	E eu escutei uma forte voz do trono dizendo:
ἰδοὺ	3b	Veja,
ἡ σκηνὴ τοῦ θεοῦ μετὰ τῶν ἀνθρώπων,	3c	a tenda de Deus entre os homens.
καὶ σκηνώσει μετ' αὐτῶν,	3d	E ele habitará entre eles.
καὶ αὐτοὶ λαοὶ αὐτοῦ ἔσονται,	3e	E eles serão seus povos
καὶ αὐτὸς ὁ θεὸς μετ' αὐτῶν ἔσται αὐτῶν θεός,	3f	e Ele, Deus, estará com eles e será o Deus deles.
καὶ ἔξαλείψει πᾶν δάκρυον ἐκ τῶν οφθαλμῶν αὐτῶν,	4a	E enxugará toda lágrima dos olhos deles,
καὶ ὁ θάνατος οὐκ ἔσται ἔτι	4b	e a morte não existirá mais,

οὐτε πένθος οὐτε κραυγὴ οὐτε πόνος οὐκ ἔσται ἔτι,	4c	nem sofrimento, nem choro, nem dor existirá,
ὅτι τὰ πρῶτα ἀπῆλθαν.	4d	porque as primeiras coisas passaram.
Καὶ εἶπεν ὁ καθήμενος ἐπὶ τῷ θρόνῳ·	5a	O que está assentado no trono disse:
ἰδοὺ	5b	Veja,
καὶ ποιῶ πάντα	5c	Estou fazendo novas todas as coisas.
καὶ λέγει·	5d	E fala:
γράψον,	5e	Escreva,
ὅτι οὗτοι οἱ λόγοι πιστοί καὶ ἀληθινοί εἰσιν.	5f	pois essas palavras são fiéis e verdadeiras.

Considerando a segmentação e opções de tradução de cada segmento, apresenta-se a seguir a perícope de Ap 21.1-5 traduzida:

E eu vi um novo céu e uma nova terra, pois o primeiro céu e a primeira terra passaram e o mar não existe mais. E a cidade santa eu vi descendo do céu, nova Jerusalém, da parte de Deus, tendo sido preparada como uma noiva adornada para seu marido. E eu escutei uma forte voz do trono dizendo: “Veja, a tenda de Deus entre os homens. E ele habitará entre eles. E eles serão seus povos e Ele, Deus, estará com eles e será o Deus deles. E enxugará toda lágrima dos olhos deles, e a morte não existirá mais, nem sofrimento, nem choro, nem dor existirá, porque as primeiras coisas passaram”. O que está assentado no trono disse: “Veja, estou fazendo novas todas as coisas”. E fala: “Escreva, pois essas palavras são fiéis e verdadeiras”.

A tradução apresentada priorizou a equivalência formal a fim de preservar as estruturas da língua de partida e explicitar as razões das escolhas necessárias ao longo do processo de exegese do texto grego.

A segmentação permite notar que, apesar da brevidade, o texto em análise contém uma rápida sucessão de cenários (novo céu e nova terra, nova Jerusalém, tenda de Deus) e estabelece uma comunicação que depende da variedade de elementos que caracterizam esses símbolos. Além disso, nota-se que a descrição do cenário é interrompida por dois discursos diretos (Ap 21.3-5) que parecem detalhar e revelar o significado das imagens que foram introduzidas em Ap 21.1-2.

Dessa forma, a exegese desenvolvida nos tópicos e capítulos seguintes parte da tradução e segmentação de um texto de rápida sucessão nos símbolos e cenários apresentados e com o discurso direto de um único personagem.

## 2 Delimitação da perícope

O texto analisado marca o início da narrativa de João sobre a nova criação (Ap 21-22). Os dois capítulos finais do Apocalipse de João formam a última grande cena da revelação que é dada ao visionário.

A delimitação da perícope não é consenso entre os estudiosos, como pode ser visto nas diferentes traduções bíblicas<sup>6</sup> e comentários sobre o livro do Apocalipse de João<sup>7</sup>. Apesar da grande diversidade de propostas, o trabalho defende a compreensão de que a perícope é formada por Ap 21.1-5. Ainda assim, reconhece-se a relação direta entre essa perícope e o texto de Ap 21.6-8.

Destacam-se como marcadores do início da perícope:

1. Mudança do tema – em Ap 20.11-15 o foco está sobre o julgamento do trono branco. Em Ap 21.1-22.5 a narrativa se volta abruptamente para a nova criação;

2. Mudança de espaço – João enxerga “um novo céu e uma nova terra” formando o espaço que substitui “o primeiro céu e a primeira terra”, previamente mencionados em Ap 20.11;

3. Mudança de perspectiva – nesse ponto da narrativa o autor não deixa claro se ele enxerga aquilo que narra a partir do céu ou da terra.

4. Expressão de transição – o texto grego se inicia com *Kai εἰδον* (“E vi”). Essa expressão aparece 32 vezes no texto do Apocalipse de João e serve para (1) introduzir a narrativa de uma visão, (2) conduzir para uma cena dentro da narrativa de uma visão em andamento e (3) chamar atenção para uma figura importante ou ação na narrativa de uma visão<sup>8</sup>. Em conjunto com os outros argumentos, pode-se concluir que a aparição da expressão em Ap 21.1 é um exemplo do segundo uso elencado.

Quanto aos marcadores do fim da perícope, destacam-se:

1. Mudança de tema - o versículo 5 é o último que foca na descrição

<sup>6</sup> A NOVA ALMEIDA ATUALIZADA e a NOVA VERSÃO INTERNACIONAL agrupam os versículos iniciais em 1-4;5;6-8. A BÍBLIA DE JERUSALÉM segue a delimitação 1-4;5-7;8. A NOVA VERSÃO TRANSFORMADORA delimita em 1-2;3-4;5-7;8.

<sup>7</sup> Stephen S. Smalley propõe a delimitação 1;2-8 (SMALLEY, *The Revelation to John*, p. vii). Já G. K. Beale estabelece um bloco único de 1-8 (BEALE, *The Book of Revelation*, p. xv). Semelhante a Beale, Prigent também adota a delimitação 1-8 (PRIGENT, *O Apocalipse de São João*, p. 588). Ainda que a delimitação defendida por Prigent seja essa, sua explicação do desenvolvimento da períope aponta para 1-5 como o resumo do tema central da unidade 21.1-22.5 (PRIGENT, *O Apocalipse de São João*, p. 589). N.T. Wright adota a divisão 1-4;5 (WRIGHT, N.T., *Revelation for Everyone*, p. 186).

<sup>8</sup> SMALLEY, *The Revelation to John*, pp. 126-127.

da nova criação. O versículo 6 enfatiza a completude da obra ( $\gamma\acute{e}yovav$ , “está feito”), sua autoria ( $\dot{\epsilon}\acute{g}\acute{o}\acute{w}$  εἰμὶ τὸ ἄλφα καὶ τὸ ὦ, “Eu sou o Alfa e o Ômega”) e seus beneficiários ( $\tau\acute{w}\acute{o}\acute{d}\acute{i}\acute{p}\acute{w}\acute{o}\acute{n}\acute{t}\acute{i}$ , “ao que está com sede”);

2. Expressão de transição – a ordem “escreva essas coisas” aparece em 1.11, 19 e em 21.5 se referindo à revelação como um todo. Em todas as situações, a fala está associada a uma transição, seja iniciando (Ap 1.19) ou concluindo a cena (Ap 1.11; 21.5). A expressão “essas palavras são fiéis e verdadeiras” ( $o\acute{i}\acute{l}\acute{o}\acute{g}\acute{o}\acute{i}\acute{p}\acute{i}\acute{s}\acute{t}\acute{o}\acute{i}\acute{k}\acute{a}\acute{r}\acute{t}\acute{o}\acute{v}\acute{o}\acute{i}\acute{e}\acute{i}\acute{s}\acute{t}\acute{i}\acute{v}\acute{}$ ) aparece no versículo 5 e em Ap 22.6. Nas duas situações a intenção daquele que fala é assegurar confiabilidade àquilo que acabou de ser revelado, concluindo assim uma etapa da revelação<sup>9</sup>;

3. Sumário – a descrição inicial da nova criação traz um breve sumário antecipado da nova criação. A visão narrada em Ap 21.9-22.5 detalha a arquitetura e componentes da cidade santa que é anunciada em Ap 21.2;

4. Quiasmo – David Aune sustenta que há uma estrutura quiástica em 21.1-5 segundo a ordem<sup>10</sup>:

- [a] Novo céu e nova terra (1a)
- [b] primeiro céu e terra passaram (1b)
- [c] o mar não existe mais (1c)
- [d] a cidade santa desce do céu (2)
- [d'] Deus habita entre os homens (3-4a)
- [c'] a morte não existe mais (4b-c)
- [b'] as primeiras coisas passaram (4d)
- [a'] Deus faz nova todas as coisas (5a-b)

Por tais motivos, considera-se que 21.1-5 formam uma perícope própria. É possível argumentar que a perícope é concluída em Ap 21.8 com o fim da fala daquele “que estava assentado no trono” (Ap 21.5), tornando Ap 21.1-5 uma subunidade de Ap 21.1-8. Ainda que se reconheça a coerência entre esses versículos, os argumentos expostos acima reforçam a perspectiva de que dentro da mesma fala há uma transição de enfoque entre os versículos 5 e 6. Uma vez que a presente análise é voltada para habitação de Deus entre os homens (Ap 21.3), a unidade de Ap 21.1-5 delimita o trecho de interesse do trabalho.

---

<sup>9</sup> AUNE, *Revelation 17-22*, p. 1126.

<sup>10</sup> Ibid., p. 1114.

A perícope, preenchida de linguagem simbólica, começa com os elementos cósmicos do novo céu e nova terra que substituem o primeiro céu e a primeira terra. Em seguida, a presença ameaçadora do mar é banida da nova criação. A visão se focaliza na cidade santa que desce do céu e chega ao seu centro com a garantia de que a habitação de Deus se estabeleceria dentre aqueles que formam os seus povos. A condição dessa nova criação é que ela é purificada de tudo aquilo que ameaçava aqueles que habitavam na primeira criação (morte, lamento, choro e dor). Uma nova ordem criacional é estabelecida e isso é garantido por aquele que está assentado no trono, o qual ordena que suas palavras sejam registradas.

### 3 Crítica Textual

Na tentativa de reconstruir o texto grego mais antigo, a crítica textual se propõe a comparar os vários registros do texto bíblico que foram preservados e que são acessíveis à comunidade acadêmica. Os principais tipos de evidência disponíveis para o texto de Apocalipse são: papiros, manuscritos Unciais, manuscritos Minúsculos, citações patrísticas e traduções.

A edição crítica de escolha para avaliação das leituras variantes foi a vigésima oitava edição do *Novum Testamentum Graece* (NA28), elaborado por Nestle-Aland e publicado em 2012<sup>11</sup>.

A análise a seguir seguirá os principais critérios de crítica externa e interna da crítica textual tradicional<sup>12</sup>, mas também se serve da análise de Aune<sup>13</sup>, Metzger<sup>14</sup> e Omanson<sup>15</sup> para a comparação e validação de hipóteses que expliquem as leituras variantes.

As leituras são elencadas conforme apresentado pelo NA28, sendo a primeira a escolha dos editores para o texto principal e as demais as que são elencadas no aparato crítico.

Dado a grande quantidade de testemunhas envolvidas na análise do texto a seguir, quando os manuscritos que baseiam a escolha para o texto principal não foram explicitados pelo aparato crítico, são citados os principais códices ou outras testemunhas

<sup>11</sup> ALAND, B; ALAND, K; KARAVIDOPoulos; MARTINI; METZGER (Eds.). *Novum Testamentum Graece*.

<sup>12</sup> Cf. MURILO, Cássio. *Metodologia da exegese bíblica*, pp. 93-125.

<sup>13</sup> AUNE, David. *Revelation 17-22*.

<sup>14</sup> METZGER, Bruce M. *A Textual Commentary on the Greek New Testament*.

<sup>15</sup> OMANSON, Roger L. *Variantes Textuais do Novo Testamento*.

que fundamentam a escolha para o texto principal. Uma lista completa das testemunhas consistentemente citadas em Apocalipse pode ser encontrada no NA28<sup>16</sup>.

A discussão a seguir está organizada segundo a estrutura:

*1. Capítulo e versículo*

*(a) Segmento*

*(1) Variante*

- *Testemunha que atesta a variante*

Dessa forma, o primeiro caso apresentado abaixo discute as variantes de Ap 21.1, segmento 21.b. As principais variantes do segmento são ἀπῆλθαν (que se encontra nos códices ΙΙ e Α) e ἀπῆλθεν (que se encontra nas testemunhas P(025), 1854, 2030 e na Vulgata).

### 3.1 Variantes em Ap 21.1

(a) 21.1b

(1) ἀπῆλθαν

- Códice Sinaítico (ΙΙ): séc. IV
- Códice Alexandrino (Α): séc. V

(2) ἀπῆλθεν

- Códice Porphyrianus (P(025)): séc. IX
- Manuscritos Minúsculos 1854, 2030: séc. XI e XII
- *Vulgata* e parte das testemunhas da *Vetus Latina*: séc. IV/V e a partir do séc. II, respectivamente

(3) παρῆλθεν

- Manuscrito Uncial 051: séc. X
- Comentário em Apocalipse de André de Cesareia (m<sup>A</sup>): séc. VI

A crítica externa dá preferência para a forte atestação da leitura (1), visto serem os códices citados mais antigos que as testemunhas citadas para as leituras (2) e (3).

Aune<sup>17</sup> argumenta que a variante ἀπῆλθεν parece ser um caso de diferença de vocalização do segundo aoristo que há entre o grego helenístico (texto principal) e o grego clássico e ático. O grego helenístico costuma vocalizar o segundo aoristo em α, enquanto o grego clássico e ático o faz em ο/ε.

---

<sup>16</sup> ALAND, B; ALAND, K; KARAVIDOPoulos; MARTINI; METZGER (Eds.). *Novum Testamentum Graece*, pp. 66-67.

<sup>17</sup> AUNE, David. *Revelation 17-22*, p.1110.

A leitura (3) é fracamente atestada. Uma vez que a palavra παρῆλθεν faz parte do mesmo subdomínio semântico que as demais leituras, é possível que a mudança seja fruto de alteração estilística da tradição bizantina.

#### (b) 21.1c

- (1) καὶ ή θάλασσα οὐκ ἔστιν ἔτι
- Códice Sinaítico (N): séc. IV

- (2) καὶ ή θάλασσα οὐκ εἶδον ἔτι
- Códice Alexandrino (A): séc. V

A leitura do texto principal conta com forte atestação. Apesar de a segunda leitura constar no Códice Alexandrino, a atestação para a primeira leitura consta em manuscritos mais antigos e em maior quantidade. Pelos critérios da crítica interna, a primeira lição prevalece pelo critério da *lectio difficilior*, pois εἶδον indica uma harmonização com o mesmo vocábulo que aparece anteriormente no versículo 20 e no versículo seguinte.

### 3.2 Variantes em Ap 21.2

#### (c) 21.2a,b

- (1) ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἀπὸ τοῦ θεοῦ

A ordem das palavras indicadas foi transmitida com variantes no P(025), no 051 (séc. X) e no m<sup>A</sup>. Pelos critérios da crítica textual, vemos que as demais testemunhas consistentemente citadas (e.g. N, A) dão suporte para a escolha do texto principal. Vale ressaltar que a função e o sentido de uma palavra não são determinados por sua posição. Em geral, a morfologia indica a função sintática que a palavra está desempenhando na frase.

### 3.3 Variantes em Ap 21.3

#### (d) 21.3a

- (1) θρόνου

- Códice Sinaítico (N): séc. IV
- Códice Alexandrino (A): séc. V
- *Vulgata* e parte das testemunhas da *Vetus Latina*: séc. IV/V e a partir do séc. II, respectivamente

- Tradução latina de Irineu (Ir<sup>lat</sup>): séc. IV

(2) οὐρανοῦ

- Códice Porphyrianus (P(025)): séc. IX
- Manuscritos Unciais 046 e 051(em suplemento que supre uma coluna no original): séc. X
- Manuscritos Minúsculos 1006, 1611, 1841, 1854, 2030, 2053, 2062, 2329, 2377: sécs. IX-XIV
- Maioria dos textos em grego *koiné* (m)
- Em todas as versões síriacas e coptas
- Códice Gigas (gig): séc. XIII
- Ambrósio, Pai da Igreja: séc. IV
- Primásio, Pai da Igreja: séc. VI

Apesar da aparição em quantidade considerável de manuscritos Unciais e Minúsculos bem como no Texto Majoritário, a leitura de θόρον é atestada pelo Texto Sinaítico e Alexandrino, o que apresenta forte vantagem para a escolha do texto principal.

A escolha de ουρανοῦ parece ter sido uma tentativa de assimilação com ἐκ τοῦ οὐρανοῦ que aparece no v.2.

(e) 21.3c

(1) σκηνώσει

- Códice Alexandrino (A): séc. V
- Códice Porphyrianus (P(025)): séc. IX
- Maioria dos textos em grego *koiné* (m)

(2) ἐσκήνωσεν

- Códice Sinaítico (N) [leitura original em ponto que ocorreu correção]: séc. IV
- Manuscritos Minúsculos 1611, 2050: sécs. X e XI, respectivamente
- Códice Gigas (gig): séc. XIII
- Leitura independente de manuscritos individuais da *Vulgata*
- Em todas as versões síriacas

Pelos critérios da crítica textual, a segunda leitura conta com o forte testemunho do Códice Sinaítico e leva vantagem sobre a primeira leitura. No entanto, não há concordância com outras fontes de relevância equivalente. Além disso, há de se considerar que o testemunho do Códice Alexandrino apoia a primeira leitura.

A segunda leitura resultaria em uma combinação incoerente no tempo dos dois verbos utilizados. É possível que a segunda leitura tenha sido um erro de leitura introduzido por um escriba, dado a semelhança da grafia da palavra nos dois tempos verbais. Por tais razões, a escolha do texto principal é preferível.

(f) 21.3d

(1) λαοὶ

- Códice Sinaítico (N): séc. IV
- Códice Alexandrino (A): séc. V
- Manuscrito Uncial 046: séc. X
- Manuscritos Minúsculos 2030, 2050, 2053, 2062, 2329: sécs. X-XIII
- Comentário em Apocalipse de André de Cesareia (m<sup>A</sup>): séc. VI
- Tradução latina de Irineu (Ir<sup>lat</sup>): séc. IV

(2) λαός

- Códice Porphyrianus (P(025)): séc. IX
- Manuscrito Uncial 051(em suplemento que supre uma coluna no original): séc. X
- Manuscritos Minúsculos 1006, 1611, 1841, 1854, 2062: sécs. IX-XIII
- Tradição *koiné* propriamente dita (m<sup>K</sup>)
- *Vulgata* e parte das testemunhas da *Vetus Latina*: séc. IV/V e a partir do séc. II, respectivamente
- Em todas as versões siríacas

De acordo com a crítica externa, a primeira leitura tem a vantagem de contar com a atestação dos manuscritos mais antigos (N e A). Pelo critério da *lectio difficilior* chegamos à mesma escolha, pois λαός parece ser uma harmonização das profecias do Antigo Testamento que tratam do povo (singular) de Deus (Lv 26.12; Jr 24.7; Ez 11.20). Dado que o uso mais comum dos textos relacionados é no singular, prevalece o juízo de que o autor, conscientemente, está alterando o tradicional conceito de povo de Deus.

(g) 21.3e

μετ' αὐτῶν ἔσται [αὐτῶν θεός]

1      2      3      4      5

A variante presente em Ap 21.3e se refere à ordem em que as palavras são encontradas. Seguindo a lógica do NA28, as palavras do segmento são numeradas e apresentadas abaixo segundo a ordem em que elas aparecem nas testemunhas disponíveis.

(1) 1-5

- Códice Alexandrino (A): séc. V
- Minúsculos 2030, 2050, 2053 (em leitura de comentário), 2329, 2053, 2062: sécs. X-XIII
- *Vulgata* (vg): séc. IV/V
- Tradução latina de Irineu (Ir<sup>lat</sup>): séc. IV

(2) 1-3

- Manuscrito Uncial 046: séc. X
- Tradição *koiné* propriamente dita (m<sup>K</sup>)
- Códice Gigas (gig): séc. XIII

(3) 3 1 2

- Códice Sinaítico (N): séc. IV
- Agostinho, Pai da Igreja: séc. V

(4) 3 1 2 5 4

- Códice Porphyrianus (P(025)): séc. IX
- Manuscrito Uncial 051(em suplemento que supre uma coluna no original): séc. X
- Comentário em Apocalipse de André de Cesareia (m<sup>A</sup>): séc. VI

(5) 1-3 5 4

- Minúsculo 1854: séc. XI

(6) 1-3 5

- Minúsculos 1006, 1611, 1841: sécs. IX-XI

Aune<sup>18</sup> argumenta que as lições que omitem αὐτῶν θεός (ou a ordem inversa) são fracamente atestadas e violam o paralelismo com λαοὶ αὐτοῦ, frequentemente encontrado no AT (Lv 26.12, Jer 24.7). Escribas teriam omitido essas palavras em manuscritos posteriores por considerarem os termos redundantes.

---

<sup>18</sup> AUNE, David. *Revelation 17-22*, p.1110.

A lição [1-3 5 4] é a que melhor combina com o estilo de Apocalipse, já que o pronome no genitivo sempre segue θεός em algum ponto da mesma frase (eg. 3.2,12). Mas essa lição também é fracamente atestada.

A melhor atestação está na variante que compõe o texto principal, mas a posição enfática de αὐτῶν não é característica de Apocalipse. O argumento que parece justificar a escolha dessa lição é que, além da atestação, é a que mais se encaixa nos paralelos do AT.

### 3.4 Variantes em Ap 21.4

#### (h) 21.4a1

(1) καὶ ἐξαλείψει

- Códice Sinaítico (N): séc. IV
- Comentário em Apocalipse de André de Cesareia (m<sup>A</sup>): séc. VI
- Manuscrito Uncial 051: séc. X

(2) καὶ ἐξαλείψει ὁ θεός

- Códice Alexandrino (A): séc. V
- Manuscritos Minúsculos 1006, 1841: sécs. XI e IX/X, respectivamente
- *Vulgata* (vg): séc. IV/V
- Apríngio Pacense, Pai da Igreja: séc. VI

(3) ἀπ αὐτῶν

- Manuscrito Uncial 046: séc. X
- Tradição *koiné* propriamente dita (m<sup>K</sup>)

A primeira leitura conta com a melhor atestação e leva vantagem nos critérios da crítica externa em volume e antiguidade dos das testemunhas. As variantes podem ter surgido como tentativa de harmonização com textos relacionados, como Ap 7.17 e Is 25.8.

#### (i) 21.4a2

(1) πᾶν δάκρυον ἐκ

- Códice Sinaítico (N): séc. IV
- Códice Alexandrino (A): séc. V
- Manuscrito Minúsculo 1841: séc. IX/X

(2) πᾶν δάκρυον ἀπό

- Códice Porphyrianus (P(025)): séc. IX

- Manuscrito Uncial 046 e 051(em suplemento que supre uma coluna no original): séc. X
- Manuscritos Minúsculos 1006, 1611, 1854, 2030, 2050, 2053, 2062, 2329, 2377: sécs. X-XIV
- Maioria dos textos em grego *koiné* ( $\text{m}$ )
- Tradução latina de Irineu ( $\text{Ir}^{\text{lat}}$ ): séc. IV

O uso de  $\epsilon\kappa$  tem melhor atestação com os dois códices mais antigos a seu favor. Além disso, o uso da preposição  $\alpha\pi\tau\omega$  parece ser uma harmonização com Is 25.8 na versão da LXX.

(j) 21.4b

(1)  $\dot{\omega}\theta\acute{a}vato\varsigma$

- Códice Alexandrino (A): séc. V
- Maioria dos textos em grego *koiné* ( $\text{m}$ )

(2)  $\theta\acute{a}vato\varsigma$

- Códice Sinaítico ( $\aleph$ ): séc. IV
- Manuscritos Minúsculos 2050, 2329: sécs. XI e X, respectivamente

A omissão do artigo pode ter sido um erro não intencional promovido por um copista posterior. No entanto, nota-se que a omissão está presente no Códice Sinaítico, ainda que a leitura dessa fonte não tenha sido a escolha dos editores do NA28. Nenhuma explicação para tal escolha foi apontada em Aune<sup>19</sup>, Metzger<sup>20</sup> e Omanson<sup>21</sup>.

(k) 21.4c

(1)  $\text{o}\breve{\text{u}}\text{te}\kappa\text{rau}\gamma\dot{\eta}\text{ }\underline{\text{o}\breve{\text{u}}\text{te}\pi\acute{o}\text{vo}\varsigma}$

- Códice Alexandrino (A): séc. V
- Tradição *koiné* propriamente dita ( $\text{m}^K$ )

(2)  $\text{o}\breve{\text{u}}\text{te}\kappa\text{rau}\gamma\dot{\eta}$

- Códice Sinaítico ( $\aleph$ ): séc. IV
- Manuscrito Minúsculo 2030: séc. XII

Semelhante ao caso anterior, a omissão da expressão ocorre no Códice Sinaítico e tem grande valor na reconstrução do texto mais antigo. As fontes mencionadas no caso anterior não fazem qualquer menção à escolha dos editores de manter a primeira variante

<sup>19</sup> AUNE, David. *Revelation 17-22*.

<sup>20</sup> METZGER, Bruce M. *A Textual Commentary on the Greek New Testament*.

<sup>21</sup> OMANSON, Roger L. *Variantes Textuais do Novo Testamento: Análise e Avaliação do Aparato Críticos de "O Novo Testamento Grego"*.

como leitura para o texto principal. Uma vez que ambas as leituras apresentam forte atestação, segue-se a escolha dos editores do NA28.

(l) 21.4c,d

ἢτι, [ὅτι] τὰ πρῶτα

1 2 3 4

A variante presente em Ap 21.4c,d se refere à ordem em que as palavras são encontradas. As palavras do segmento foram numeradas e apresentadas abaixo segundo a ordem em que elas aparecem nas testemunhas disponíveis.

(1) 1-4

- Manuscrito Uncial 046: séc. X
- Manuscrito Minúsculo 1854, 2050: séc. XI
- Tradição *koiné* propriamente dita ( $m^K$ )
- Manuscrito individual da *Vetus Latina* (ar, sin): séc. IX e X, respectivamente
- Edição de Wordsworth da Vulgata ( $vg^{ww}$ ): séc. XIX
- Versão siríaca de Tomás de Harkel ( $sy^h$ ): séc. VII
- Tradução latina de Irineu ( $Ir^{lat}$ ): séc. IV

(2) 1 3 4

- Códice Alexandrino (A): séc. V
- Códice Porphyrianus (P(025)): séc. IX
- Manuscrito Uncial 051(em suplemento que supre uma coluna no original): séc. X
- Manuscritos Minúsculos 1006, 1611, 1841, 2030, 2053, 2062, 2329, 2377: sécs. IX-XIV
- Comentário em Apocalipse de André de Cesareia ( $m^A$ ): séc. VI

(3) 2 3 4

- Grupo 1 de corretores do Códice Sinaítico ( $\aleph^1$ ): sécs. IV-VI
- Agostinho, Pai da Igreja: séc. V

(4) ἢτι τὰ πρόβατα

- Leitura original do Códice Sinaítico onde correção foi realizada ( $\aleph^*$ ): séc. IV

Omanson<sup>22</sup> afirma que a leitura do texto principal é solidamente atestada, mas os principais códices não foram citados. Aparentemente, a escolha da edição crítica se

---

<sup>22</sup> OMANSON, Roger L. *Variantes Textuais do Novo Testamento*, p. 572.

deve ao testemunho do Texto Majoritário e pelo volume das demais testemunhas a seu favor.

(m) 21.4d

(1) ἀπῆλθαν

- Códice Alexandrino (A): séc. V
- Comentário em Apocalipse de André de Cesareia ( $m^A$ ): séc. VI

(2) ἀπῆλθεν

- Códice Sinaítico (ς): séc. IV
- Manuscrito Uncial 046: séc. X
- Manuscritos Minúsculos 1854, 2050, 2053, 2062, 2329: sécs. X-XIII
- Tradição *koiné* propriamente dita ( $m^K$ )

(3) παρῆλθον

- Manuscrito minúsculo 1611: séc. X
- Versão siríaca Filoxeniana ( $sy^{ph}$ ): VI

O caso é semelhante ao apresentado em 21.1a. Nota-se, no entanto, que o fato de que o Códice Sinaítico não está com a variante presente no texto principal. Por consistência no uso do mesmo vocábulo no mesmo contexto e em aparições muito próximas, optou-se por manter a grafia de 21.1a.

### 3.5 Variantes em Ap 21.5

(n) 21.5a1

(1) Καὶ εἶπεν

- Códice Sinaítico (ς): séc. IV
- Códice Alexandrino (A): séc. V
- Comentário em Apocalipse de André de Cesareia ( $m^A$ ): séc. VI

(2) εἶπεν

- Tradição *koiné* propriamente dita ( $m^K$ )
- Tradução latina de Irineu ( $Ir^{lat}$ ): séc. IV
- Apríngio Pacense, Pai da Igreja: séc. VI

O texto com a conjunção é mais fortemente atestado com testemunhas mais antigas. A omissão poderia ser explicada por um erro de leitura que teria se estabelecido nas testemunhas citadas.

(o) 21.5a2

## (1) εἰπεν

- Códice Sinaítico (א): séc. IV
- Códice Alexandrino (A): séc. V
- Maioria dos textos em grego *koiné* (m)

## (2) λέγει

- Manuscritos Minúsculos 1854, 2030, 2377: sécs. XI-XIV

A primeira variante tem atestação muito superior em relação à segunda. Uma vez que as palavras são sinônimas, a segunda variante pode ter surgido como uma adaptação estilística de um escriba.

## (p) 21.5b

## (1) καὶνὰ ποιῶ

- Códice Sinaítico (א): séc. IV
- Códice Alexandrino (A): séc. V
- Maioria dos textos em grego *koiné* (m)

## (2) καὶνοποιῶ

- Manuscrito Uncial 051(em suplemento que supre uma coluna no original): séc. X
- Manuscritos Minúsculos 2030 3 2377: sécs. XII e XIV, respectivamente
- Comentário em Apocalipse de André de Cesareia (m<sup>A</sup>): séc. VI

A primeira variante tem os manuscritos mais antigos e em maior quantidade a seu favor. A segunda variante parece ser uma junção acidental das mesmas palavras que compõem a primeira lição.

## (q) 21.5c

## (1) λέγει

- Códice Alexandrino (A): séc. V
- Comentário em Apocalipse de André de Cesareia (m<sup>A</sup>): séc. VI

## (2) λέγει μοι

- א 1006. 1841<sup>vid.</sup>. 2050 m<sup>A</sup> ar vg<sup>cl</sup> sy<sup>ph</sup> co
- Códice Sinaítico (א): séc. IV
- Códice Porphyrianus (P(025)): séc. IX
- Manuscrito Uncial 051(em suplemento que supre uma coluna no original): séc. X
- Manuscritos Minúsculos 1006, 1841, 2050: sécs. IX-XI

- Comentário em Apocalipse de André de Cesareia ( $m^A$ ): séc. VI
- Manuscrito individual da *Vetus Latina* (ar): séc. IX
- Vulgata Clementina ( $vg^{cl}$ ): séc. XVI
- Versão siríaca Filoxeniana ( $sy^{ph}$ ): VI
- Em todas as versões coptas

Ambas as lições possuem boa atestação, mas a *lectio brevior* dá vantagem para a primeira variante.

(r) 21.5e

(1)  $\lambda\acute{e}γei$

- Códice Sinaítico (ς): séc. IV
- Códice Alexandrino (A): séc. V
- Comentário em Apocalipse de André de Cesareia ( $m^A$ ): séc. VI

(2)  $\lambda\acute{e}γei \tauοῦ θεοῦ$

- Manuscrito Uncial 046: séc. X
- Manuscritos Minúsculos 1854, 2329: sécs. XI e X, respectivamente
- Tradição *koiné* propriamente dita ( $m^K$ )
- Versão siríaca de Tomás de Harkel ( $sy^h$ ): séc. VII

Primeira lição tem melhor atestação e prevalece pelo critério da *lectio brevior*. A segunda variante pode ter surgido como acréscimo que visava reforçar a autoridade das palavras como sendo de Deus.

A tradição textual do livro de Apocalipse é segura e conta com maior volume de informações quando comparada com os demais livros do NT<sup>23</sup>. Ainda que o número de variantes presentes no texto de Ap 21.1-5 não seja pequeno, quase todas se concentram em diferenças referentes à ordem das palavras, conjunções, erros inconscientes ou harmonizações estilísticas posteriores. Tais ocorrências nas testemunhas disponíveis não levantam forte incerteza sobre a mensagem, dado que todas as alternativas mais atestadas possuem significado semelhante (possível exceção para os casos (d) e (f)).

Considerando a grande quantidade, equivalência e antiguidade das testemunhas disponíveis para a reconstrução do texto de Apocalipse, pode-se ter segurança da antiguidade e conservação do texto grego apresentado em relação ao texto do primeiro século.

---

<sup>23</sup> AUNE, *Revelation 1-5*, p. cxxxiv.

#### 4 Análise Morfológica

A análise morfológica se ocupa da investigação da estrutura da palavra. Etapas do processo exegético que consideram o sentido da palavra na frase, da frase na perícope e da períope no texto como um todo presumem a classificação morfológica. Isso fica claro com o fato de que o mapa exposto a seguir forma a base da tradução apresentada junto com a segmentação do texto grego além de ser referencial para a análise literária a ser desenvolvida no próximo capítulo. A imagética do texto de Ap 21.1-5, em especial a imagem para habitação de Deus ( $\text{ἡ σκηνὴ τοῦ θεοῦ}$ ), define o interesse central do presente estudo. O acesso ao sentido dessas imagens começa na compreensão de como as palavras que às representam estão postas no texto grego.

A tabela a seguir apresenta o segmento analisado (coluna 1), a palavra na forma em que ela se apresenta no texto grego (coluna 2), sua classificação morfológica<sup>24</sup> (coluna 3), a forma como essa palavra é apresenta nos léxicos da língua grega (coluna 4), a proposta de tradução para a língua portuguesa<sup>25</sup> (coluna 5) e a força sintática (coluna 6)<sup>26</sup>. Abaixo do mapa analítico apresentamos a legenda que permite a decodificação da coluna de classificação morfológica.

---

<sup>24</sup> POOL, Charles Van der Pool; *Analytical Lexicon of the Apostolic Bible Polyglot*.

<sup>25</sup> ARNDT; DANKER; BAUER; GINGRICH, *A Greek-English lexicon of the New Testament and other early Christian literature*. Ainda que em inglês, o caráter referencial do léxico serviu para determinação do campo semântico das palavras gregas na relação com a língua inglesa e assim pudemos fazer uma aproximação com a língua portuguesa.

<sup>26</sup> LUKASZEWSKI; DUBIS; BLAKLEY, *The Lexham Syntactic Greek New Testament*, Ap. 21.1-5.

Segmento	Vocáculo	Classificação Morfológica	Vocáculo: Forma Léxica	Uso/Significado	Força Sintática
1a	καὶ	Conj.	Καὶ	E	Conj. Aditiva
	εἰδον	V - AIA - 1S	εἶδον	eu vi	Verbo Finito
	οὐρανὸν	N - AMS	οὐρανός, οῦ, ὁ	um céu	Objeto Direto
	καινὸν	Adj. -AMS	καινός, ἡ, ὁν	novo	Adjetivo Predicativo
	καὶ	Conj.	Καὶ	e	Conj. Aditiva
	γῆν	N-AFS	γῆ, γῆς, ἡ	uma terra	Objeto Direto
	καινήν.	ADJ-AFS	καινός, ἡ, ὁν	nova.	Adjetivo Predicativo
1b	ό	Art. - NMS	ό, ἡ, τό	o	Art. Atributivo
	γὰρ	Conj.	γὰρ	pois	Conj. Explanatória
	πρῶτος	Adj. - NMS	πρῶτος, η, ον	primeiro	Adjetivo Atributivo
	οὐρανὸς	N-NMS	οὐρανός, οῦ, ὁ	céu	Sujeito
	καὶ	Conj.	καὶ	e	Conj. Aditiva
	ἡ	Art. - NFS	ό, ἡ, τό	a	Artigo Atributivo
	πρώτη	Adj. - NFS	πρῶτος, η, ον	primeira	Adjetivo Atributivo
	γῆ	N-NFS	γῆ, γῆς, ἡ	terra	Sujeito
	ἀπῆλθαν	V-AIA - 3P	ἀπέρχομαι	passaram	Verbo Finito
1c	καὶ	Conj.	καὶ	e	Conj. Aditiva
	ἡ	Art. - NFS	ό, ἡ, τό	o	Artigo Atributivo
	θάλασσα	N-NFS	θάλασσα, ης, ἡ	mar	Sujeito
	οὐκ	Adv.	οὐ	não	Partícula de Negação
	ἔστιν	V-PIA-3S	εἰμί	existe	Verbo Finito
	ἔτι.	Adv.	ἔτι.	mais.	Advérbio de Tempo
2a	καὶ	Conj.	καὶ	e	Conj. Aditiva
	τὴν	Art. AFS	ό, ἡ, τό	a	Artigo Atributivo
	πόλιν	N - AFS	πόλις, εως, ἡ	cidade	Objeto Direto
	τὴν	Art. AFS	ό, ἡ, τό	-	Artigo Atributivo

	ἀγίαν	Adj. - AFS	ἄγιος, ía, ov	santa	Adjetivo Atributivo
	Ἱερουσαλὴμ	N - AFS	Ἱεροσόλυμα, τά	Jerusalém	Aposto
	καινὴν	Adj. - AFS	καινός, ἡ, óν	nova	Adjetivo Predicativo
	εἶδον	V - AIA - 1S	εἶδον	eu vi	Verbo Finito
	καταβαίνουσαν	V - PPA - AFS	καταβαίνω	descendo	Particípio Circunstancial
	ἐκ	Prep.	ἐκ	de	Prep. de Origem
	τοῦ	Art. - GMS	ό, ἡ, τό	o	Artigo Atributivo
	οὐρανοῦ	N-GMS	οὐρανός, οῦ, ó	céu	Obj. Preposicionado
2b	ἀπὸ	Prep.	ἀπό	a partir	Preposição de Origem
	τοῦ	Art. - GMS	ό, ἡ, τό	o	Artigo Atributivo
	θεοῦ	N-GMS	θεός, οῦ	Deus	Obj. Preposicionado
2c	ἡτοιμασμένην	V-RPM/P-AFS	έτοιμάζω	tendo sido	Particípio Circunstancial
				preparada	---
	ώς	Adv.	ώς	como	Partícula Comparativa
	νύμφην	N-AFS	νύμφη, ης, ἡ	uma noiva	Objeto Direto
	κεκοσμημένην	V-RPM/P-AFS	κοσμέω	tendo sido	Particípio Atributivo
				adornada	---
	τῷ	Art. - DMS	ό, ἡ, τό	para o	Artigo Atributivo
	ἀνδρὶ	N-DMS	ἀνήρ, ἀνδρός, ó	marido	Dativo de Referência
	αὐτῆς.	PPro-GF3S	αὐτός, ἡ, ó	dela.	Genitivo de Relação

	καὶ	Conj.	καὶ	e	Conj. Aditiva
	ἥκουσα	V - AIA - 1S	ἀκούω	eu escutei	Verbo Finito
	φωνῆς	N - GFS	φωνή, ἥς, ἡ	uma voz	Objeto Genitivo
3a	μεγάλης	Adj. - GFS	μέγας, μεγάλη, μέγα	forte	Adjetivo Predicativo
	ἐκ	Prep.	ἐκ	de	Prep. de Origem
	τοῦ	Art. - GMS	ό, ἡ, τό	do	Art. Atributivo
	θρόνου	N - GMS	θρόνος, ου, ó	trono	Obj. Preposicionado

	λεγούσης·	V - PPA - GFS	λέγω	dizendo	Particípio de Discurso Direto
3b	ἰδοὺ	V - AMA - 2S	ἰδού	Veja	Interjeição
3c	ή	Art NFS	ό, ή, τό	a	Art. Atributivo
	σκηνὴ	N - NFS	σκηνή, ἥς, ἡ	tenda	Sujeito
	τοῦ	Art - GMS	ό, ή, τό	de	Art. Atributivo
	θεοῦ	N - GMS	θεός, οῦ	Deus	Genitivo de Posse
	μετὰ	Prep	μετά	entre	Prep. de Acompanhamento
	τῶν	Art - GMP	ό, ή, τό	os	Art. Atributivo
	ἀνθρώπων,	N - GMP	ἄνθρωπος, ου, ό	homens,	Obj. Preposicionado
3d	καὶ	Conj..	καὶ	e	Conj. Aditiva
	σκηνώσει	V - FIA - 3S	σκηνώ	ele habitará	Verbo Finito
	μετ'	Prep.	μετά	entre	Prep. de Acompanhamento
	αὐτῶν,	PPro - NM3P	αὐτός, ή, ό	eles	Obj. Preposicionado
3e	καὶ	Conj.	καὶ	e	Conj. Aditiva
	αὐτοὶ	PPron - NM3P	αὐτός, ή, ό	eles	Sujeito
	λαοὶ	N - NMP	λαός, οῦ, ό	povo	Predicativo do Sujeito
	αὐτοῦ	PPron - GM3S	αὐτός, ή, ό	dele	Genitivo de Posse
	ἔσονται,	V - FIM - 3P	εἰμί	serão	Verbo Finito
3f	καὶ	Conj.	καὶ	e	Conj. Aditiva
	αὐτὸς	PPro - NM3S	αὐτός, ή, ό	ele mesmo	Pronome de Intensidade
	ό	Art - NMS	ό, ή, τό	o	Art. Atributivo
	θεός	N - NMS	θεός, οῦ	Deus	Sujeito
	μετ'	Prep.	μετά	com	Prep. de Acompanhamento
	αὐτῶν	PPro - NM3P	αὐτός, ή, ό	eles	Obj. Preposicionado
	ἔσται	V - FIM - 3S	εἰμί	será	Verbo Finito
	[αὐτῶν]	PPro - GM3P	αὐτός, ή, ό	deles	Genitivo de Posse
	θεός],	N-NMS	θεός, οῦ	Deus	Predicativo do Sujeito

4a	καὶ	Conj.	καὶ	e	Conj. Aditiva
	ἐξαλείψει	V - FIA - 3S	ἐξαλείφω	enxugará	Verbo Finito
	πᾶν	Adj. - ANS	πᾶς, πᾶσα, πᾶν	toda	Adj. Atributivo
	δάκρυον	N - ANS	δάκρυον, ου, τό	lágrima	Objeto Direto
	ἐκ	Prep.	ἐκ	de	Preposição de separação
	τὸν	Art. - GMP	ὁ, ἡ, τό	os	Art. Atributivo
	ὀφθαλμῶν	N-GMP	ὀφθαλμός, οῦ, ὁ	olhos	Obj. Preposicionado
4b	αὐτῶν,	PPro - GM3P	αὐτός, ἡ, ὁ	deles	Genitivo de Posse
	καὶ	Conj.	καὶ	e	Conj. Aditiva
	ό	Art. - NMS	ό, ἡ, τό	a	Art. Atributivo
	θάνατος	N - NMS	θάνατος, ου, ό	morte	Sujeito
	οὐκ	Adv.	οὐ	não	Partícula de Negação
	ἔσται	V - FIM - 3S	εἰμί	existirá	Verbo Finito
4c	ἔτι	Adv.	ἔτι	mais	Adv. de Tempo
	οὐτε	Conj.	οὐτε	nem	Conj. Disjuntiva
	πένθος	N - NMS	πένθος, ους, τό	sofrimento	Sujeito
	ούτε	Conj.	οὐτε	nem	Conj. Disjuntiva
	κραυγὴ	N - NFS	κραυγή, ἥς, ἡ	choro	Sujeito
	οὐτε	Conj.	οὐτε	nem	Conj. Disjuntiva
	πόνος	N - NMS	πόνος, ου, ό	dor	Sujeito
	οὐκ	Adv.	οὐ	não	Partícula de Negação
	ἔσται	V - FIM - 3S	εἰμί	existirá	Verbo Finito
4d	ἔτι,	Adv.	ἔτι	mais,	Adv. de Tempo
	[ὅτι]	Conj.	ὅτι	porque	Conj. Causal
	τὰ	Art. - NNP	ό, ἡ, τό	as	Art. Atributivo
	πρῶτα	Adj. - NNP	πρῶτος, η, ον	primeiras coisas	Adj. Atributivo
	ἀπῆλθαν.	V - AIA - 3P	ἀπέρχομαι	passaram.	Verbo Finito

	Kai	Conj.	Kai	E	Conj. Aditiva
5a	εἰπεν	V - AIA - 3S	εῖπον	falou	Verbo Finito
	ό	Art. - NMS	ό, ή, τό	o	Sujeito
	καθήμενος	V - PPMP - NMS	κάθημαι	sentado	Particípio Atributivo - Sujeito
	ἐπὶ	Prep.	ἐπί	no	Preposição de Lugar
	τῷ	Art. - DMS	ό, ή, τό	o	Art. Atributivo
	θρόνῳ	N - DMS	θρόνος, ου, ó	trono:	Objeto Preposicionado
5b	ἰδοὺ	V - AMA - 2S	ἰδού	Veja	Interjeição
5c	καινὰ	Adj. - ANP	καινός, ή, óν	novas	Objeto Direto
	ποιῶ	V - PIA - 1S	ποιέω	estou fazendo	Verbo Finito
	πάντα	Adj. - ANP	πᾶς, πᾶσα, πᾶν	tudo	Objeto Direto
5d	καὶ	Conj.	καὶ	e	Conj. Aditiva
	λέγει·	V - PIA - 3S	λέγω	fala	Verbo Finito
5e	γράψον,	V - AMA - 2S	γράφω	Escreva,	Verbo Finito
5f	ὅτι	Conj.	ὅτι	pois	Conj. Causal
	οὗτοι	DPro. - NMP	οὗτος, αὕτη, τοῦτο	essas	Adj. Predicativo
	οἱ	Art. - NMP	ό, ή, τό	as	Art. Atributivo
	λόγοι	N - NMP	λόγος, ου, ó	palavras	Sujeito
	πιστοὶ	Adj - NMP	πιστός, ή, ón	fiéis	Adj. Predicativo
	καὶ	Conj.	καὶ	e	Conj. Aditiva
	ἀληθινοί	Adj. - NMP	ἀληθινός, ή, ón	verdadeiras	Adj. Predicativo
	εἰσιν.	V - PIA - 3P	εἰσιν	são	Verbo Finito

Legenda referente à análise morfológica:

<b>Partes do discurso</b>		<b>Tempo</b>	<b>Voz</b>
1	V - Verbo	P - Presente	A - Ativo
	N - Substantivo	I - Imperfeito	M - Médio
	Adv - Advérbio	F - Futuro	P - Passivo
	Adj - Adjetivo	A - Aoristo	M/P - Médio ou Passivo
	Art - Artigo	R - Perfeito	<b>Caso</b>
	DPro - Pronome demonstrativo	L - Mais que perfeito	N - Nominativo
	PPro - Pronome pessoal/possessivo	<b>Modo</b>	V - Vocativo
	Prep - preposição	I - Indicativo	A - Acusativo
	Conj - Conjunção	M - Imperativo	G - Genitivo
2	<b>Pessoa</b>	S - Subjuntivo	D - Dativo
	1 - 1a Pessoa	O - Optativo	<b>Número</b>
	2 - 2a Pessoa	N - Infinitivo	S - Singular
	3 - 3a Pessoa	P - Particípio	P - Plural
			<b>Gênero</b>
			M - Masculino
			F - Feminino
			N - Neutro

## Conclusão

As etapas exegéticas desenvolvidas nesse capítulo estabelecem o texto necessário para as discussões apresentadas nos próximos capítulos. Com o trabalho desenvolvido até aqui, foi possível estabelecer uma tradução que privilegia os aspectos formais necessários à exegese, a segmentação que torna mais claro os elementos e estruturas usados pelo autor na elaboração da mensagem, a avaliação dos critérios que determinam a presente passagem como uma unidade coesa, as testemunhas textuais disponíveis para a reconstrução possível do texto mais antigo e a análise morfológica indispensável tanto para a tradução quanto para a compreensão literária e teológica da perícope.

O texto apresenta uma nova cena na visão narrada por João. Com um tom conclusivo e uma narrativa intensamente preenchida de cenas e símbolos, o autor estabelece um vínculo entre aquilo que foi revelado anteriormente no livro e o que se narra nessa passagem a partir dos elementos centrais da presença de Deus entre os homens e o fato de que a voz que vinha do trono garantia a restauração de todas as coisas e o estabelecimento de uma nova ordem.

O destaque da estrutura quiástica apresentada na delimitação da períope se mostrará especialmente importante na avaliação dos aspectos literários do texto. A estrutura paralela, especialmente nas partes correspondentes e nas figuras usadas na parte central, nos permite identificar 'a tenda de Deus entre os homens' como o elemento organizador de toda a passagem.

Apesar de breve, o trecho introduz uma série de elementos que possuem um longo histórico na tradição bíblica (“novo céu e nova terra”, “o mar”, “a Nova Jerusalém”, “o trono”) que levantam o questionamento do leitor atento sobre o seu significado no contexto elaborado por João. Além do uso de cada símbolo isoladamente, também surge o questionamento sobre o elemento de coesão entre todos os símbolos.

A pesquisa prossegue com a análise da apocalíptica judaica e cristã, que é o gênero literário distintivo do Apocalipse João, e a apresentação de uma proposta para identificação da estrutura do livro. Em seguida é apresentada a análise literária e teológica da simbologia da nova criação com o foco na “tenda de Deus entre os homens”. Nesse ponto, desenvolve-se a relação da “tenda de Deus” com marcos do Antigo e Novo Testamento que tratam do tema da presença de Deus no meio do seu povo.

## CAPÍTULO 2 – ESTUDO DO GÊNERO E ESTRUTURA DO APOCALIPSE

### Introdução

Para compreender a mensagem transmitida pelo livro do Apocalipse de João é necessário entender sua linguagem. Essa linguagem se estrutura através de gêneros literários. O gênero literário é caracterizado por sua forma, conteúdo e, para alguns estudiosos, sua função<sup>27</sup>. Como nada parece ser simples na composição do Apocalipse de João, a obra apresenta características não apenas de um, mas de três gêneros literários: carta, profecia e apocalipse. Mais precisamente, essa obra pode ser entendida como “uma profecia apocalíptica nos moldes de uma carta circular às sete igrejas na província romana da Ásia”<sup>28</sup>. Tal compreensão é amplamente aceita pelos estudiosos do livro<sup>29</sup>.

Dentre os três gêneros literários, o trabalho dará tratamento detalhado ao gênero apocalíptico, dado que é esse o gênero que parece exercer maior influência sobre a forma e o conteúdo final do livro, além de ser a estrutura mais ampla sob a qual os demais gêneros estão abrigados.<sup>30</sup> O Apocalipse de João e o livro de Daniel são os dois apocalipses que foram reconhecidos como parte do cânon cristão, ainda que outros livros contenham características e seções proto-apocalípticas (Is 24-27; 56-66; Ez 38-39; Jl 3-4; Zc 9-14)<sup>31</sup>. Ficará evidente ao longo da discussão que outros livros neotestamentários possuem unidades characteristicamente apocalípticas ou demonstram uma escatologia apocalíptica, mas não utilizam esse gênero como o constituinte principal de seu estilo literário.

O presente capítulo tem por objetivo a compreensão da macroestrutura do Apocalipse. Isso é articulado em duas partes: (1) são apresentadas a definição do gênero apocalíptico, as principais fases da literatura apocalíptica judaica anteriores ao surgimento do movimento cristão, as marcas desse gênero bem como da escatologia apocalíptica na formação dos livros que compõem o Novo Testamento; (2) é desenvolvida uma análise da estrutura do livro de Apocalipse, exemplificando como as ideias típicas desse gênero são apresentadas no livro neotestamentário e esclarecendo o contexto maior no qual Ap 21.1-5 se encaixa.

<sup>27</sup> AUNE, *Revelation 1-5*, p. lxxix.

<sup>28</sup> BAUCKHAM, *The Theology of The Book of Revelation*, p. 2.

<sup>29</sup> COOK, *The Apocalyptic Literature*, localização 331; OSBORNE, *Apocalypse*, p. 13.

<sup>30</sup> AUNE, *Revelation 1-5*, p. lxxxii.

<sup>31</sup> Ibid., p. lxxvii.

## 1 Literatura Apocalíptica

### 1.1 Definição do gênero

A palavra “apocalipse” é carregada de todo tipo de significado. O uso popular equipara esse vocábulo basicamente aos eventos que compõem o fim, a destruição do mundo como o conhecemos. Próximo a esse uso está a associação de “apocalipse” como um substantivo que caracteriza diversos movimentos milenaristas. Esses grupos buscam determinar com precisão a data de eventos cataclísmicos que marcam o fim da presente era e o início de um tempo de paz e prosperidade a ser desfrutado pelos que se mantiveram puros e fiéis aos ideais de cada movimento. Paralelo aos usos populares, os estudiosos dos textos bíblicos apresentaram interpretações diferentes sobre o vocábulo e enxergaram a necessidade de fazer distinção entre os vários usos possíveis do termo. Na década de 1980, Collins apontou para o consenso a que os eruditos chegaram de que era necessário distinguir entre “apocalipse como um gênero literário, apocalipticismo como uma ideologia social e escatologia apocalíptica como um conjunto de ideias e motivos que podem ser encontrados em outros gêneros literários e configurações sociais”.<sup>32</sup>

O uso da palavra “apocalipse” como uma referência a um gênero literário não ocorre em período anterior ao Cristianismo. É precisamente no Apocalipse de João que encontramos o primeiro livro que refere a si mesmo como um *apokalypsis* (revelação).<sup>33</sup> Mesmo nesse contexto, não fica claro se João está usando a palavra como designação de um gênero ou ao meio de recepção do seu conteúdo. Ainda que o título não tenha sido usado como uma forma de classificação de gênero literário até o fim do primeiro século da era cristã, o surgimento dele se dá muito antes desse período. Um gênero é definido a partir do agrupamento de uma série de traços que o distingue de outros trabalhos. Nesse sentido, uma análise sistemática de todo o material que era até então classificada como “literatura apocalíptica” foi realizada por grupo de estudiosos que formavam o Projeto dos Gêneros da Sociedade de Literatura Bíblica em 1979. Os resultados desse estudo foram publicados em Semeia 14<sup>34</sup> e estabelecem que um apocalipse é:

[...] um gênero de literatura revelatória com uma estrutura narrativa, no qual a revelação a um receptor humano é mediada por um ser sobrenatural, expondo

<sup>32</sup> COLLINS, *The Apocalyptic Imagination*, p. 2.

<sup>33</sup> Ibid., p.3.

<sup>34</sup> COLLINS, *Towards the Morphology of a Genre*, p. 1-20.

uma realidade transcendente que é tanto temporal, uma vez que vislumbra uma salvação escatológica, e espacial, uma vez que envolve um mundo sobrenatural” (tradução nossa).<sup>35</sup>

Collins reconhece a existência de outras propostas de definição para o gênero, mas aponta que uma das principais vantagens dessa definição é que ela é constitutiva de todos os apocalipses.<sup>36</sup> Nota-se que a definição apresentada se baseia na forma e conteúdo dos documentos analisados.

A forma dos apocalipses está relacionada com o meio pela qual a revelação é entregue, sendo as principais categorias as visões e as jornadas sobrenaturais. O elemento comum do gênero é a presença de um anjo que serve como intérprete e guia nas jornadas. A necessidade do guia e intérprete indica que aquilo que se vê e ouve não é comprehensível sem o auxílio sobrenatural.

A ênfase nas categorias temporais ou espaciais demonstram diversidade de conteúdo apresentado nos apocalipses. O livro de Daniel apresenta interesse na revisão e interpretação da história que culmina em um tempo de crise e agitação escatológica. Apocalipses com tais revisões históricas são classificados como “apocalipses históricos”. Já *2 Enoque* traz informações espaciais pertinentes à descrição de uma jornada sobrenatural. Há apocalipses que podem ser classificados como históricos e de jornada sobrenatural, como é o caso do *Apocalipse de Abraão*, um apocalipse judaico do fim do primeiro século da era cristã. A visão é o principal meio de comunicação pela qual se desenvolvem os apocalipses históricos, enquanto as jornadas sobrenaturais veiculam especulações cosmológicas.<sup>37</sup>

Apesar da diversidade temática, todos os apocalipses trazem a revelação da existência de um mundo sobrenatural e da atividade de seres desse mundo. Outros dois elementos fundamentais comuns aos apocalipses judaicos e cristãos é a existência de um julgamento final e a destruição dos ímpios. Esses elementos formam um ponto fundamental da escatologia apocalíptica que é distinta da profecia: a retribuição da injustiça se dá após a morte.<sup>38</sup>

<sup>35</sup> Ibid., p. 9. “[...] a genre of revelatory literature with a narrative framework, in which a revelation is mediated by an otherworldly being to a human recipient, disclosing a transcendent reality which is both temporal, insofar as it envisages eschatological salvation, and spatial insofar as it involves another, supernatural world”.

<sup>36</sup> Ibid., p. 9.

<sup>37</sup> COLLINS, *The Apocalyptic Imagination*, p. 6.

<sup>38</sup> Ibid., p. 6.

Desde sua publicação, o trabalho apresentado pelos pesquisadores envolvidos no Projeto dos Gêneros em Semeia 14 é reconhecido como “uma das tentativas mais completas e sistemáticas de definir o gênero em um nível paradigmático”.<sup>39</sup> Mas essa definição não se manteve imune a críticas. Outros estudiosos destacaram o papel fundamental de incluir nela a função do gênero. Destaca-se o apontamento de Hellholm que em trabalho da mesma Sociedade de Literatura Bíblica, Semeia 36, afirmou a necessidade de adicionar à definição anteriormente citada a declaração: “direcionado a um grupo em crise com um propósito exortativo e/ou de consolar por meio da autoridade divina”.<sup>40</sup> Em termos de definição de gênero, o presente trabalho partirá do ponto estabelecido pela definição apresentada por Collins e complementada pela proposição de Hellholm quanto à sua função.

O Apocalipse de João está claramente qualificado como um apocalipse segundo a definição exposta. Aune elabora um inventário detalhado dos elementos que são tradicionalmente associados aos apocalipses judaicos e cristãos.<sup>41</sup> Esse inventário está organizado segundo as categorias de forma de revelação (visão, epifania, audição, discurso, diálogo, jornada escrita, mediador sobrenatural, destinatário humano, pseudonímia, disposição e reação do destinatário), eixo temporal (protologia, cosmogonia, eventos primordiais, revisão histórica, crise, perseguição, agitação escatológica, julgamento escatológico, salvação escatológica para o cosmos, salvação escatológica para os indivíduos na forma de ressurreição ou outras formas de vida após a morte), eixo espacial (regiões e seres sobrenaturais), exortações morais e instruções para os destinatários. Ainda que nem todos esses elementos estejam presentes no Apocalipse de João, a maioria deles é claramente representado ao longo do livro. O próprio estudo do apocalipse como uma categoria de gênero surge a partir da identificação de obras semelhantes ao Apocalipse de João na tradição judaica e cristã.<sup>42</sup>

A apresentação da definição e sua discussão são importantes pelo fato de que a identificação do gênero, seja ela realizada de forma consciente ou não, define as expectativas do intérprete. Isso se torna ainda mais evidente no caso dos apocalipses. Aquele que lê um texto com regulamentações detalhadas, como é o livro de Levítico, ou uma carta Paulina com retórica argumentativa elaborada, como a carta aos Romanos,

<sup>39</sup> AUNE, *Revelation 1-5*, p. lxxix.

<sup>40</sup> HELLHOLM, *The Problem of Apocalyptic Genre and the Apocalypse of John*, p. 27.

<sup>41</sup> AUNE, *Revelation 1-5*, p. lxxxii-lxxxviii.

<sup>42</sup> AUNE, *Revelation 1-5*, p. lxxvii.

sentirá grande desconforto ao interpretar o Apocalipse de João caso suas categorias interpretativas sejam importadas desses que são gêneros muito diferentes do que apresentamos nessa seção.

Outra possibilidade recorrente entre os leitores do Apocalipse é o de não experimentar estranheza diante da singularidade do livro, mas chegar a conclusões sobre sua mensagem que não se adequam ao gênero literário. Ainda que uma análise cuidadosa do gênero não forneça todas as respostas levantadas pelo Apocalipse de João, ela certamente afastará o leitor atento das interpretações inadequadas à forma de pensamento e comunicação pertinentes aos apocalipses.

Uma definição precisa do gênero literário, ainda que não exaustiva, permite ao intérprete estabelecer expectativas razoáveis sobre o texto que tem diante de si. No caso dos apocalipses, a estrutura geral fornece uma visão de mundo compartilhada. De acordo com essas obras,

o mundo é um lugar misterioso e a revelação precisa ser transmitida por uma fonte sobrenatural, através da mediação de anjos; existe um mundo encoberto de anjos e demônios que é diretamente relevante para o destino humano; e esse destino é finalmente determinado por um julgamento escatológico (tradução nossa).<sup>43</sup>

## 1.2 Fases da Apocalíptica Judaica

Considerada a definição do apocalipse, é necessário observar o longo percurso desse gênero literário até que ele chegasse à forma como é visto no Apocalipse de João. O principal florescimento dos escritos apocalípticos no mundo Ocidental acontece no Judaísmo do Período Helenístico e continua no Cristianismo e, de forma intermitente, através da Idade Média. As raízes comuns dos escritos apocalípticos judaicos e cristãos, no entanto, são ainda mais antigas. Elas são encontradas nos profetas Hebreus, em especial nos oráculos de julgamento e previsões sobre o “Dia do Senhor”.<sup>44</sup> Dito isso, as imagens empregadas pelos apocalipses do período helênico são muito mais vívidas e completas do que as que são apresentadas pelos profetas.

O primeiro profeta a anunciar que o “o fim” estava próximo é Amós (Am 8.2). A expressão do profeta no séc. VIII a.C. fazia referência à destruição do reino do norte

<sup>43</sup> COLLINS, *The Apocalyptic Imagination*, p. 8. “[...] the world is mysterious and revelation must be transmitted from a supernatural source, through the mediation of angels; there is a hidden world of angels and demons that is directly relevant to human destiny; and this destiny is finally determined by a definitive eschatological judgment.”

<sup>44</sup> COLLINS, *From Prophecy to Apocalypticism*, p. xiv.

de Israel. Até esse ponto, não existia uma noção clara sobre o fim do mundo presente. De forma equivalente, o profeta se refere a esse evento de destruição como o “Dia do Senhor” que seria de escuridão e não de luz (Am 5.18-20). Essa expressão é usada por profetas posteriores que expandem tal noção para um dia de juízo cósmico. Isaías exemplifica o uso da linguagem cósmica para se referir a um lugar específico quando ele prediz a destruição da Babilônia em Is 13.9-13:

Eis que vem o Dia do Senhor, dia cruel, com ira e ardente furor, para fazer da terra uma desolação e exterminar os pecadores. Porque as estrelas e constelações dos céus não darão a sua luz; o sol, logo ao nascer, se escurecerá, e a lua não fará resplandecer a sua luz. [...] Portanto, farei estremecer os céus, e a terra será sacudida do seu lugar, por causa da ira do Senhor dos Exércitos e por causa do dia do seu ardente furor.<sup>45</sup>

Essas citações permitem notar que a noção do fim desse mundo tem suas origens nas imagens cósmicas empregadas pelos profetas hebreus para designar a destruição de locais específicos.

Essa linguagem passa por desenvolvimentos que serão examinados em três fases: (1) período da profecia pós-exílica que se dá durante parte final do século VI e início do século V a.C., quando do restabelecimento dos judeus em Jerusalém que estavam sob o domínio Persa; (2) período Helenístico que marca o clímax da apocalíptica judaica e acontece durante a perseguição sob Antíoco Epifânio IV (168-164 a.C.) e a revolta dos Macabeus; (3) período contemporâneo ao surgimento do Cristianismo e se desenvolve a partir da reflexão sobre a segunda destruição de Jerusalém no ano 70 d.C.

### 1.2.1 Profecia Pós-Exílica

O livro do profeta Isaías é recorrentemente citado no estudo das origens da apocalíptica judaica. Dentro da perspectiva histórico-crítica, ele é datado no período pós-exílico.<sup>46</sup> A datação do longo livro de Isaías é tema de debates contemporâneos que não constituem o escopo do presente trabalho.<sup>47</sup> Independente da data que se atribua a Isaías, há um reconhecimento que ele é precursor na abordagem de temas apocalípticos e que é amplamente utilizado por escritos apocalípticos posteriores.

Algumas das imagens mais vívidas utilizadas por Isaías estão nos capítulos 24-27, como a passagem em que o profeta afirma em 24.18-19 que “abertas estão as comportas do céu; tremem os alicerces da terra; a terra foi despedaçada, está destruída,

<sup>45</sup> NOVA ALMEIDA ATUALIZADA, Is 13.9-13.

<sup>46</sup> COLLINS, *From Prophecy to Apocalypticism*, p. 130.

<sup>47</sup> HILL; WALTON, *A Survey of the Old Testament*, posição 1239.

totalmente abalada!”.<sup>48</sup> No mesmo trecho, vemos a citação do tema da derrota da morte (Is 25.7) e a punição das figuras do Leviatã e do dragão que representam inimigos de Deus e do seu povo (27.1). De importância singular é a menção à ressurreição dos mortos em Is 26.19. A linguagem da ressurreição demonstra que as predições que fazem uso das imagens cosmológicas olham além do horizonte da destruição e anunciam um novo começo para Israel e toda a criação.

Há nas profecias desse período um profundo desejo pela restauração de Israel, a qual é comparada à ressurreição dentre os mortos. “Na visão do profeta, o mundo físico simboliza a ordem política; o mundo constituído precisa ser partido ao meio para permitir quem uma nova ordem venha a emergir”.<sup>49</sup>

De relevância particular para o presente trabalho é a esperança por um novo céu e uma nova terra (Is 65.17), não só para a interpretação de Ap 21, mas por sua relevância para a história do apocalipticismo. Ainda assim, é preciso notar que a forma desse texto não é estritamente apocalíptica, mas um oráculo profético nos mesmos moldes dos oráculos pré-exílicos. O que está em vista em Is 65 é uma vida semelhante à vida presente, mas de uma longevidade excepcional, livre de dor e sofrimento. A esperança do profeta pode ser naturalmente classificada como escatológica. Todavia, a definição da esperança nesses termos difere consideravelmente do que se enxerga na apocalíptica do período Helenístico.

Os pontos que caracterizam esse período da apocalíptica judaica são: (1) aumento do uso das imagens cósmicas para expressar a esperança de uma transformação radical da realidade humana; (2) o mito antigo do combate entre Deus e o dragão é projetado para futuro como o paradigma para o surgimento de uma nova criação; (3) a esperança escatológica que é expressa em diferentes grupos dentre os judeus, alguns mais orientados ao culto no Templo e outros mais críticos dessa prática; (4) a esperança encontrada nos textos proféticos orientada à restauração de uma sociedade terrena.<sup>50</sup>

### 1.2.2 Período Helenístico

Tendo considerado a origem da apocalíptica no período da profecia pós-exílica (a depender do esquema de datação adotado para os profetas citados anteriormente), é necessário lidar com o fato de que a literatura apocalíptica do período Helenístico

<sup>48</sup> NOVA VERSÃO INTERNACIONAL, Is 24.18-19.

<sup>49</sup> COLLINS, *From Prophecy to Apocalypticism*, p. 131.

<sup>50</sup> COLLINS, *From Prophecy to Apocalypticism*, p. 134.

constitui um fenômeno à parte. Os livros de Daniel e *Enoque* são a expressão de maior destaque dentre as obras da fase de maturidade da apocalíptica judaica. A abordagem histórico-crítica situa o livro de Daniel no século II a.C. e as partes mais antigas de *Enoque*, uma obra compósita, no século III ou início do século II a.C.<sup>51</sup> Outros estudiosos admitem que Daniel é uma obra anterior e se situa no século VI a.C.<sup>52</sup> Tal discussão afeta a maneira que segmentamos os períodos da apocalíptica judaica, mas não altera o fato de que Daniel é expressão de uma apocalíptica posterior mais desenvolvida e influenciada pelos profetas que o antecederam no uso de temas e linguagem apocalípticas.

O livro de *Enoque* representa bem um traço da apocalíptica judaica, a pseudonímia. A obra é atribuída a uma pessoa que não é o seu autor real, já que Enoque foi um patriarca pré-diluviano. Alguns dos autores pseudônimos são Moisés, Esdras, Baruque e Abraão. No período Helenístico, a pseudonímia era bastante difundida não só no mundo judaico como também nos mundos grego e persa.<sup>53</sup> Em todos os casos, a pseudonímia pareceria atribuir à obra maior credibilidade por meio da autoridade de uma figura da antiguidade. Os pseudônimos escolhidos costumavam seguir a tradição da figura a que se apelava. Enoque é a autoridade quando o assunto é segredo celestial, já que ele havia sido levado aos céus antes do dilúvio. Salomão é a autoridade quanto aos ensinos de sabedoria e Moisés a autoridade quando se trata da lei.

Outra característica dessa fase da apocalíptica judaica é a profecia *ex-eventu*, ou seja, a profecia após o evento. Essa era uma das vantagens de usar um pseudônimo. Desse ponto privilegiado da história, o autor podia escrever o que eram supostas profecias com grande acurácia histórica. Isso reforçava nos leitores a convicção de predeterminação da história. Além disso, os leitores podiam localizar seu próprio lugar no desenrolar da história e analisar os eventos do seu tempo a partir de uma perspectiva cósmica.

Os escritos apocalípticos do período possuíam uma perspectiva negativa sobre a realidade em que a presença de seres sobrenaturais e pessoas ímpias causavam sofrimento ao povo de Deus. Mas os textos não terminam em desespero, pois apontam para um momento de derrota sobre os inimigos sobrenaturais e julgamento individual. Um exemplo dentre os apocalipses com tal estrutura é o *Livro do Vigilantes* (*Enoque* 1-36). O tema do julgamento final é elemento essencial para assegurar a esperança apocalíptica.

<sup>51</sup> Ibid., p. 135.

<sup>52</sup> HILL; WALTON, *A Survey of the Old Testament*, posição 1370.

<sup>53</sup> COLLINS, *From Prophecy to Apocalypticism*, p. 135.

A esperança presente nos apocalipses depende de eventos que acontecem em regiões que estão fora do alcance da visão humana. Na perspectiva apocalíptica, a realidade não é constituída pelo que aparenta existir na terra. Nessas regiões ocultas à visão humana, tudo o que existe é ordem. Na jornada sobrenatural narrada em *Enoque* 17-36 estão descritos os locais de julgamento que irão garantir a retribuição devida a cada indivíduo. Além disso, o local de maior contraste com a vida terrena é a santidade do trono de Deus que está em região celestial.<sup>54</sup> O livro de *Enoque* parece ter a preocupação de garantir aos seus leitores de que essa ordem celestial já é uma realidade e aguarda por eles.

O tipo de interesse manifesto nos livros apocalípticos do período Helenístico parece ter variado com a situação sociopolítica. As diferentes partes que compõem o livro de *Enoque* moveram o foco dos mistérios cosmológicos para os mistérios da história devido à revolta dos Macabeus.<sup>55</sup> Essa mudança é acompanhada da sensação de que o fim é iminente. O senso de iminência para a transformação definitiva vinculada à escatologia apocalíptica não é a mesma em todas as obras. O livro de Daniel projeta a vinda do reino de Deus como aquele que despedaçará os reinos inimigos e se estabelecerá eternamente (Dn 2). Ainda assim, o profeta não aponta que isso deverá acontecer imediatamente. No caso de Daniel, a ênfase está no fato de que Deus conduz a história e chegará o tempo em que tal soberania será manifesta.

O texto de Daniel exemplifica com clareza o fato de que muito do que é narrado nos apocalipses, em especial nos apocalipses históricos, se dá no contexto das disputas de poder entre os reinos da terra e o reino celeste. O texto de Daniel 7 é, possivelmente, a passagem de maior influência da apocalíptica judaica, como pode ser visto no seu valor para a expressão “filho do homem” que aparece nos evangelhos sinóticos.<sup>56</sup> Essa passagem indica que os conflitos que acontecem na terra são reflexos de sua contraparte sobrenatural.

O conhecimento dos conflitos sobrenaturais é ora utilizado para legitimar uma reação militar (*Enoque*), ora utilizado como instrumento de encorajamento à resistência pacífica (Daniel). Para o segundo caso, grande expectativa se coloca na ressurreição e na vida eterna. A lógica que prevalece é que é suportável perder a vida nesse mundo se há promessas de glória superior no mundo que está por vir. O martírio daqueles que resistem

<sup>54</sup> COLLINS, *From Prophecy to Apocalypticism*, p. 139.

<sup>55</sup> Ibid., p. 141.

<sup>56</sup> Ibid., p. 143.

às forças que corrompem o mundo é visto no *Testamento de Moisés* como capaz de acelerar a vinda do filho de Deus, o que guarda semelhanças com Ap 6.9-11. A realidade do julgamento com desdobramentos para a eternidade causou profunda transformação na espiritualidade de tradição judaica.<sup>57</sup>

### 1.2.3 Período Romano

Após o período Helenístico, um número expressivo de apocalipses é produzido na segunda metade do primeiro século e início do segundo século da era cristã, em especial no contexto da revolta judaica contra o Império Romano que acontece entre 66 e 70 d.C. Destaca-se o fato de que não há grande produção de apocalipses entre a revolta dos Macabeus e a guerra entre os Romanos, mas há sim uma forte difusão e consolidação de uma visão de mundo fundamentada nas ideias apocalípticas. A força da perspectiva apocalíptica sobre a realidade pode ser verificada em obras que não se encaixam no gênero apocalíptico, mas carregam a voz e o pensamento dos visionários. Obras do período Romano que representam esse fenômeno são encontradas entre os *Manuscritos do Mar Morto* e são reconhecíveis nos *Salmos de Salomão*, *Testamento de Moisés* e *Oráculos Sibilinos*. A visão de mundo apocalíptica é perceptível não apenas em textos do período, mas em movimentos de profecia apocalíptica e na proliferação de pretendentes a Messias.<sup>58</sup>

O segundo grupo de obras relevantes para o período são os apocalipses que surgem no fim do primeiro século da era cristã como formas de reflexão a respeito da destruição do templo e de Jerusalém que acontecem no ano 70 d.C. As obras judaicas que se destacam nesse período são *4Esdras*, *2Baruque* e *3Baruque*. As duas primeiras obras se destacam como vozes da teodiceia formulada no início do período pós-destruição. A pergunta básica é: por que Deus permitiu a destruição de Jerusalém, do templo e o massacre dos judeus? Esses apocalipses compartilham muitos pressupostos escatológicos, sendo os mais importantes a esperança de que, apesar dos fatos dolorosos envolvendo o povo judeu, Deus continuava responsável por governar a história e que a justiça não poderia ser esperada apenas dentro dessa criação. Haveria o momento tanto da restauração de Israel, quanto da condenação dos povos impuros e o estabelecimento de uma nova criação que seria habitada pelos justos após a ressurreição.

<sup>57</sup> Ibid., p. 147.

<sup>58</sup> Ibid., p. 150.

Em comum com o Apocalipse de João, e com as perspectivas escatológicas manifestas pelos demais autores do Novo Testamento, está o fato de que a justiça de Deus só pode ser entendida à luz das duas criações. Outro ponto é que, assim como João, os autores de *4Esdras* e *2Baruque* relatam uma escatologia em duas etapas. Primeiro haveria a restauração de Israel, depois a ressurreição dos mortos. As figuras do leão mencionado em Gn 49.9 e do filho do homem que aparece em Dn 7 são figuras importantes nos três apocalipses.

Durante o período Romano há também o declínio da produção de novos apocalipses. Isso é apontado pelos estudiosos como consequência das revoltas contra Roma, que resultaram em fracasso e massacre do povo judeu.<sup>59</sup> Os rabinos responsáveis por codificar a tradição judaica da época adotaram uma postura crítica em relação aos escritos apocalípticos. Com exceção de Daniel, nenhum outro apocalipse é preservado por essa tradição. O conhecimento contemporâneo a respeito dos apocalipses do período vem de cópias que foram feitas e preservadas por cristãos e estão em grego, latim, siríaco, etíope e esloveno da igreja antiga. Apenas no século XX é que foram encontrados fragmentos de algumas dessas obras em hebraico e aramaico, em meio aos *Manuscritos do Mar Morto*.<sup>60</sup> O foco dos rabinos da época estava na Torá, qualquer fonte de conhecimento que afirmava ser proveniente de visões e outras formas de inspiração passaram a ser tratadas com ceticismo.

Essa postura da corrente rabínica marca o fim da produção de apocalipses do tipo histórico não só no meio judaico, mas também cristão, ressurgindo apenas no período Bizantino e na Idade Média. Os apocalipses de jornada sobrenatural passaram a ser o padrão do gênero, sobrevivendo por meio da literatura mística de *Hechalot*. Esse tipo de apocalipse também se proliferou no meio cristão após o primeiro século da era cristã. Tais obras não tinham a preocupação de antecipar mudanças revolucionárias, mas em conhecer a realidade celestial.<sup>61</sup>

### 1.3 Apocalíptica Cristã

A terceira fase da apocalíptica judaica coincide com o surgimento da apocalíptica cristã. Considerando que o Cristianismo surge a partir do Judaísmo diverso do primeiro século, é de se esperar que haja grande intercessão entre os aspectos literários

<sup>59</sup> COLLINS, *From Prophecy to Apocalypticism*, p. 156.

<sup>60</sup> Ibid., p. 156.

<sup>61</sup> Ibid., p.157.

e os pressupostos escatológicos dos apocalipses judaicos e cristãos. Soma-se a isso o fato de que Jesus vive entre os principais períodos de composição dos apocalipses judaicos (sécs. III-II a.C. e o final do primeiro século d.C.). Nesse momento da história, a visão de mundo apocalíptica era amplamente difundida e influente entre os judeus, como pode ser verificado pelas cópias de Daniel e *Enoque* que são encontradas entre os *Manuscritos do Mar Morto*.<sup>62</sup>

A visão de mundo apocalíptica estava frequentemente ligada a questões políticas. Uma expectativa comum da época era de que numa batalha futura todos os governantes romanos, e os judeus que os apoiavam, seriam derrotados. Os Essênios formavam um desses grupos e receberam atenção especial no registro de Filo e Josefo.<sup>63</sup> O fato de que alguns dos manuscritos que veiculam essa perspectiva estão em escrita Herodiana demonstra a importância que tiveram entre 30 a.C. e 70 d.C.

Diferente do que foi exposto a respeito da apocalíptica judaica, a apocalíptica cristã não é facilmente segmentada em períodos com características literárias bem definidas. Isso fica claro com a diversidade dos textos produzidos nos primeiros séculos da história cristã. É sobre esse período que o presente trabalho lança agora sua atenção, reconhecendo que a abrangência da apocalíptica cristã é maior do que o escopo dessa dissertação.<sup>64</sup>

### 1.3.1 Novo Testamento

A principal obra apocalíptica a exercer influência sobre os judeus do primeiro século é o livro de Daniel. Os quatro evangelhos mostram Jesus se identificando como o “filho do homem” (Mt 9.6; Mc 2.28; Lc 6.22; Jo 6.53). Essa identificação de Jesus como uma figura apocalíptica traz à tona uma mudança nos estudos bíblicos que aconteceu entre os séculos XIX e XX. Foi nesse período que os estudiosos chamaram atenção para o aspecto escatológico do ensino de Jesus. Essa perspectiva ganha força e no final do séc. XX nota-se uma posição bem estabelecida entre os estudiosos de que o estudo histórico sobre Jesus deveria considerar como fator fundamental a expectativa escatológica da restauração judaica.<sup>65</sup>

---

<sup>62</sup> YARBRO-COLLINS, *Apocalypses and Apocalypticism: Early Christian*, p. 288.

<sup>63</sup> Ibid., p. 288.

<sup>64</sup> Cf. BERNARD, *Encyclopedia of Apocalypticism*, v. 2; STEIN. *Encyclopedia of Apocalypticism*, v. 3.

<sup>65</sup> YARBRO-COLLINS, *Apocalypses and Apocalypticism: Early Christian*, p. 289.

Fatos que reforçam Jesus como uma figura que se posiciona dentro da escatologia apocalíptica judaica são: (1) o batismo realizado por João, pregador que anuncia que o reino de Deus estava próximo; (2) escolha dos doze discípulos com a função de representar a renovação das doze tribos de Israel; (3) a realização de ações proféticas simbólicas no templo como sinal de sua destruição e renovação; (4) execução pelos Romanos pela acusação de sedição.<sup>66</sup> Esses fatores são suficientes para indicar que a interpretação do ensino e os atos de Jesus sobre o reino de Deus precisa ser feita à luz da escatologia de restauração judaica, em especial, como construída no livro de Daniel.

Há um forte consenso de que a comunidade cristã inicial era uma comunidade apocalíptica. Essa compreensão é amparada pela avaliação do conteúdo apocalíptico dos evangelhos sinóticos. O evangelho de Marcos, por exemplo, pode ser visto não apenas como uma biografia antiga, mas especialmente como historiografia em modo apocalíptico.<sup>67</sup> Nesse evangelho, Jesus anuncia sua própria morte e ressurreição de tal forma a convencer seus ouvintes de que o cumprimento dessa profecia é um evento apocalíptico-escatológico que pode ser compreendido por dois de seus discursos, ambos de caráter apocalíptico (Mc 4;13).

O evangelho de Mateus reforça a tradição de uma comunidade apocalíptica por meio da adoção do conteúdo de teor escatológico presente em Marcos e da adição de alguns elementos típicos da literatura apocalíptica. Alguns exemplos de modificações são: (1) a adição da parábola do joio e sua explicação (Mt 13.24-30, 36-43); (2) relato da transfiguração com adição de elementos típicos de visões apocalípticas (17.2,6-7); (3) discurso apocalíptico com as expressões “o fim dos tempos” (Mt 24.3), “o sinal do filho do homem” (Mt 24.30) e a referência ao toque das trombetas que acompanhará o envio dos anjos para reunir os eleitos (Mt 24.31); (4) a morte e ressurreição de Jesus é acompanhada de sinais apocalípticos não mencionados por Marcos (27.51b-53; 28.2-4).

Dado o contraste que o evangelho de Lucas traz com os outros dois sinóticos em relação aos elementos destacados nos últimos parágrafos, alguns estudiosos sugeriram que esse evangelho representa um abandono da visão de mundo formada pela escatologia apocalíptica.<sup>68</sup> O consenso cresceu em outra direção e se reconhece que Lucas não abre mão da apocalíptica, mas a utiliza de outra maneira.<sup>69</sup> O foco desse evangelho não parece

<sup>66</sup> Ibid., p. 289.

<sup>67</sup> Ibid., p. 289.

<sup>68</sup> FITZMYER, *The Gospel According to Luke*, p. 18-23.

<sup>69</sup> YARBRO-COLLINS, *Apocalypses and Apocalypticism: Early Christian*, p. 290.

estar na revelação iminente do “filho do homem”, mas no uso da tradição apocalíptica para a exortação ética das questões diárias dos cristãos.<sup>70</sup>

O apóstolo Paulo não escreveu uma carta que pudesse ser classificada como um apocalipse, mas em diversos momentos ele revela uma perspectiva típica da apocalíptica judaica, mas transformada pelos eventos da morte e ressurreição de Jesus.<sup>71</sup> Paulo via a ressurreição de Jesus como o início do um evento apocalíptico que era a ressurreição geral (1Co 15.12-20; cf. Dn 12.2-3). Sua compreensão da história como expressa em Rm 8.18-25 é tomada pela noção apocalíptica da era presente e da era futura. Essa mesma passagem faz referência ao passado primitivo que é retratado como uma era perdida de glória e livre da decadência. Os sofrimentos do tempo presente são lamentos escatológicos que precedem a nova era gloriosa que começará com a ressurreição dos mortos (Rm 8.23; 1Co 15.20-28).

Além do interesse histórico, Paulo também demonstra um interesse pela dimensão espacial da revelação apocalíptica. Em 2Co 12.1 ele fala sobre “visões e revelações do Senhor”. Nesse mesmo capítulo, ele fala da experiência de um homem que ascende ao terceiro céu (2Co 12.2-4). O espinho na carne que Paulo trata como um tormento que foi dado para que ele não se exaltasse mostra que ele mesmo é o homem mencionado anteriormente. Em 1Co 2.7 Paulo menciona o “mistério que estava oculto, o qual Deus preordenou, antes do princípio das eras, para a nossa glória”. “A combinação de revelações escatológicas e celestiais em Paulo é comparável ao que vemos no livro de Daniel”.<sup>72</sup>

### 1.3.2 Pais Apostólicos

Dentre as obras dos pais apostólicos encontramos um apocalipse, o *Pastor de Hermas*. A obra foi, possivelmente, escrita em estágios que se estenderam dos anos 90-150 d.C. O livro é composto de visões, mandatos e similitudes. As revelações celestiais têm um papel fundamental nesse texto. Elementos como um livro em que o visionário registra o conteúdo da revelação e a presença de um ser sobrenatural que apresenta a realidade transcendente são típicos da apocalíptica cristã e estão presentes na obra. O *Pastor de Hermas* tem forte interesse escatológico. A expectativa apresentada no livro é

---

<sup>70</sup> TANNEHILL, *The Narrative Unity of Luke-Acts*, p. 243, 246-251.

<sup>71</sup> Cf. MACHADO, *O Misticismo Apocalípticos do Apóstolo Paulo*.

<sup>72</sup> YARBRO-COLLINS, *Apocalypses and Apocalypticism: Early Christian*, p. 291.

de que os fiéis passariam por uma transformação e alcançariam um estado angelical após a morte.<sup>73</sup>

Uma breve menção é necessária ao *Didaquê*. Essa obra não constitui um apocalipse, mas veicula uma visão própria da escatologia apocalíptica. O capítulo final desse documento (16) apresenta um discurso apocalíptico. Apesar do paralelo que tem com Marcos 13 e Mateus 24, o texto apresenta uma boa dose de independência. Em comum há a menção aos “sinais” que acompanharão a vinda do “filho do homem” sobre as nuvens e o motivo do soar das trombetas. Distintamente dos sinóticos, o *Didaquê* apresenta um julgamento de ira e a presença daquele que enganaria o mundo, possivelmente paralelo ao que é mencionado em 2 Tessalonicenses 2.<sup>74</sup>

### 1.3.3 Apocalipses Gnósticos

A literatura produzida pelos cristãos gnósticos nos apresenta uma série de apocalipses, como *O Apocalipse de Adão*, *Livro do Estrangeiro*, *O Segundo Apocalipse de Tiago*, *Melquisedeque* e *O Livro Secreto de João*.<sup>75</sup> Esse último é originalmente composto em grego e data do segundo século d.C. O texto relata uma aparição do Jesus ressurreto a João, filho de Zebedeu. O diálogo fala sobre a natureza de Deus, a estrutura do mundo divino antes da criação, a história da criação recontada da perspectiva gnóstica e os segredos da salvação. João é comissionado a relatar esses mistérios àqueles que são espiritualmente iguais a ele.

Entre os apocalipses gnósticos encontram-se vários relatos de jornadas espirituais, como é constatado no *Apocalipse de Paulo*.<sup>76</sup> Nessa obra, o Espírito Santo aparece como uma pequena criança a Paulo em uma montanha próxima a Jerusalém. O apóstolo é levado em uma jornada através dos dez céus. No sétimo céu está um homem idoso, possivelmente o Deus da Bíblia Hebraica, que tenta prevenir que Paulo prossiga até o décimo céu. Auxiliado pelo Espírito, no entanto, Paulo segue até o último céu. Lá Paulo encontra o espírito de seus companheiros. A narrativa não trata da descida de Paulo e nem fornece uma estrutura de conclusão.

<sup>73</sup> Ibid., p. 292.

<sup>74</sup> Ibid., p. 292.

<sup>75</sup> FALLON, *The Gnostic Apocalypses*, p. 123-158.

<sup>76</sup> Ibid., p. 136-139.

### 1.3.4 Apócrifos Cristãos

O *Apocalipse de Pedro* é um dos apocalipses apócrifos cristãos mais antigos que se tem registro. Com a datação estimada em 135 d.C., o livro traz uma interpretação dos atos do pretendente messiânico, Bar Kochba, como parte da crise escatológica. A narrativa se posiciona em um contexto pós-ressurreição de Jesus, o qual atua como um mediador da revelação ao visionário. A revelação inclui os sinais e eventos em torno do fim e os lugares de punição e recompensa.<sup>77</sup>

Outros exemplos de apocalipses apócrifos cristãos com revelações mediadas por visões, epifanias e audições são *A Escada de Jacó*, *O Livro de Elcasai*, *O Apocalipse de São João*, *o Teólogo* (influenciado pelo Apocalipse de João do cânon cristão), *A Questão de Bartolomeu*, *o Livro da Ressurreição de Jesus Cristo segundo o Apóstolo Bartolomeu* e *Ascensão de Isaías*.

A *Ascensão de Isaías* é o apocalipse de jornada celestial mais antigo dentre os textos apócrifos. O conteúdo apocalíptico está contido nos capítulos 6-11. Isaías ascende através dos sete céus e vê diferentes tipos de anjos habitando cada um deles. O clímax da revelação é a profecia de que “o Amado” (Cristo) desceria os sete céus, realizaria sua missão na terra e retornaria ao sétimo céu. Até que isso aconteça, anjos maus têm autonomia para determinar eventos sobre a terra. Os conflitos na terra são reflexo dos conflitos entre os anjos.

Na categoria de apocalipses de jornada sobrenatural, vale ressaltar as obras *Apocalipse de Paulo* (versão Latina), o *Apocalipse de Esdras*, *Apocalipse da Virgem Maria* (Copta), *História de Zózimo*, *Apocalipse da Mãe Santa de Deus*, *Apocalipse de Tiago* (Copta).<sup>78</sup> Um traço importante da maior parte dessas obras é a preocupação com a punição e recompensa após a morte. Tais obras serviram de base para a *Divina Comédia* de Dante Alighieri.

Finalizada a apresentação das características gerais da literatura apocalíptica judaica e cristã, o próximo passo é a compreensão do caráter específico da obra de interesse para o presente trabalho. A seção que segue apresentará a estrutura do Apocalipse de João e permitirá identificar a maneira pela qual os pontos apresentados até aqui estão articulados no relato de sua visão.

---

<sup>77</sup> HIMMELFARB, *Tours of Hell*, p. 8-11.

<sup>78</sup> YARBRO-COLLINS, *The Early Christian Apocalypses*, p. 61-121.

## 2 Estrutura

O significado de um texto e sua estrutura não podem ser separados. Especialmente no Apocalipse de João, o significado do texto está imerso na complexa estrutura de paralelismos, repetições e intensificações construída pelas imagens e personagens que se encaixam para comunicar o que o visionário transmite às igrejas. Reconhecido o valor da presente discussão, é preciso notar que o grande número de estudiosos do Apocalipse e suas variadas propostas constituem tanto uma bênção quanto uma maldição.<sup>79</sup> Não há consenso quanto à identificação da estrutura do livro.

Será apresentada a proposta para a macroestrutura do livro e suas justificativas segundo o estudo de Bauckham.<sup>80</sup> Tal proposta, no entanto, será desenvolvida em diálogo com outros trabalhos no ponto em que essa comparação tiver maior relevância. Estruturas alternativas foram extensivamente pesquisadas e podem ser consultadas no trabalho de Beale.<sup>81</sup>

O livro de Apocalipse foi composto para uma audiência que apreenderia seu significado inicialmente pela audição. O epílogo do livro indica que existia aquele que deveria ler e, ênfase para o plural, os que deveriam ouvir as palavras dessa profecia (Ap 1.3). Mas além do sentido imediato, a riqueza do livro só poderia ser acessada pela leitura, meditação e percepção cuidadosa de sua rica estrutura narrativa. As diferentes camadas não apresentam significados contraditórios, mas um nível reforça e complementa o outro na construção da mensagem da obra. O Apocalipse não é um livro selado (Ap 22.10), mas denso. Essa construção meticulosa não manifestará toda a sua beleza a uma análise rápida e superficial.

A dificuldade na definição da estrutura está em identificar os pontos das principais divisões do texto. O desafio não é sem motivo. João não parece ter escrito essa obra como um conjunto de visões estanques. Como afirma Barr, “enquanto nossa preocupação é dividir o livro, a preocupação de João era juntá-lo”.<sup>82</sup> Ainda assim, é possível destacar uma estrutura clara o suficiente para guiar os ouvintes e leitores de sua visão. O que irá se sobressair são os marcadores linguísticos. Num contexto definido pela oralidade, esses marcadores desempenhavam um papel fundamental.

<sup>79</sup> BEALE, *The Book of Revelation*, p. 108.

<sup>80</sup> BAUCKHAM, *The Climax of Prophecy*, p. 1-22.

<sup>81</sup> BEALE, op. cit., p. 108-151.

<sup>82</sup> BARR, *The Apocalypse as a Symbolic Transformation of the World*, p. 43.

O Apocalipse possui um prólogo (Ap 1.1-8) e um epílogo (Ap 22.6-21). Sua característica epistolar é definida pela abertura (1.4-6) e conclusão (22.21) no formato de uma carta. As características do prólogo (Ap 1.1-3) que são ecoadas em 22.6-7 marcam o começo do epílogo.

Tudo o que acontece entre o prólogo e o epílogo é relatado como uma experiência visionária única que acontece em Patmos no Dia do Senhor (Ap 1.9-10). O início da visão é marcado pela expressão ἐγενόμην ἐν πνεύματι (“achei-me no Espírito”). A expressão ἐν πνεύματι (“no Espírito”) reaparece mais três vezes ao longo do texto (Ap 4.2; 17.3; 21.10), indicando três grandes transições no texto.<sup>83</sup> Em Ap 4.2 há a mesma expressão ἐγενόμην ἐν πνεύματi. Nas outras duas passagens constam καὶ [οἱ ἄγγελος] ἀπήνεγκέν ἐν πνεύματi (“Então o anjo me levou no Espírito”). Dessa forma, Ap 1.9-10 introduz a visão do Cristo ressurreto que comunica a mensagem para as sete igrejas (Ap 2-3). Em Ap 4.1-2a há uma espécie de novo começo em que João é levado para o céu onde ele tem sua visão inaugural desse espaço (4-5). Essa visão se desenvolve na série de julgamentos que se estendem até Ap 16.

Sobre as seções seguintes, Bauckham faz a observação de que as repetições destacadas em 17.3 e 21.10 fazem parte de um paralelismo linguístico maior entre 17.1-3 e 21.9-10:<sup>84</sup>

(17) <sup>1</sup>Καὶ ἦλθεν εἰς ἐκ τῶν ἐπτὰ ἀγγέλων τῶν ἔχοντων τὰς ἐπτὰ φιάλας καὶ ἐλάλησεν μετ'  
ἐμοῦ λέγων· δεῦρο, δείξω σοι ... <sup>3</sup>καὶ ἀπήνεγκέν με εἰς ἕρημον ἐν πνεύματi.

(21) <sup>9</sup>Καὶ ἦλθεν εἰς ἐκ τῶν ἐπτὰ ἀγγέλων τῶν ἔχοντων τὰς ἐπτὰ φιάλας τῶν γεμόντων  
τῶν ἐπτὰ πληγῶν τῶν ἐσχάτων καὶ ἐλάλησεν μετ' ἐμοῦ λέγων· δεῦρο, δείξω σοι ...

<sup>10</sup>καὶ ἀπήνεγκέν με ἐν πνεύματi ἐπὶ ὅρος μέγα καὶ ὑψηλόν...<sup>85</sup>

O mesmo tipo de paralelismo é verificado na conclusão das seções iniciadas pelos versículos anteriores e podem ser vistos em 19.9b-10 e 22.6-9:

---

<sup>83</sup> BAUCKHAM, *The Climax of Prophecy*, p. 3.

<sup>84</sup> Ibid., p.4.

<sup>85</sup> Tradução dos textos segundo a NOVA VERSÃO INTERNACIONAL: (17) <sup>1</sup>Um dos sete anjos que tinham as sete taças aproximou-se e me disse: “Venha, eu lhe mostrarei...” <sup>3</sup>Então o anjo me levou no Espírito para um deserto. (21) <sup>9</sup>Um dos sete anjos que tinham as sete taças cheias das últimas sete pragas aproximou-se e me disse: “Venha, eu lhe mostrarei...” <sup>10</sup>Ele me levou no Espírito a um grande e alto monte e mostrou-me...

(19) <sup>9</sup> ... καὶ λέγει μοι· οὗτοι οἱ λόγοι ἀληθινοὶ τοῦ θεοῦ εἰσιν. <sup>10</sup> καὶ ἔπειτα ἐμπροσθεν τῶν ποδῶν αὐτοῦ προσκυνῆσαι αὐτῷ. καὶ λέγει μοι· ὅρα μή· σύνδουλός σου εἶμι καὶ τῶν ἀδελφῶν σου τῶν ἐχόντων τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ· τῷ θεῷ προσκύνησον.<sup>86</sup>

(22) <sup>6</sup>Καὶ λέγει μοι· οὗτοι οἱ λόγοι πιστοὶ καὶ ἀληθινοί ... <sup>8</sup>... ἔπειτα προσκυνῆσαι ἐμπροσθεν τῶν ποδῶν τοῦ ἀγγέλου τοῦ δεικνύοντός μοι ταῦτα. <sup>9</sup>καὶ λέγει μοι· ὅρα μή· σύνδουλός σου εἶμι καὶ τῶν ἀδελφῶν σου τῶν προφητῶν καὶ τῶν τηρούντων τοὺς λόγους τοῦ βιβλίου τούτου· τῷ θεῷ προσκύνησον.

Essas seções (Ap 17.1-19.10 e 21.9-22.9) são paralelas também em seus temas: ambas tratam das cidades que são referidas como mulheres no Apocalipse. No primeiro trecho, João descreve a prostituta Babilônia e sua queda. No segundo trecho, ele descreve em detalhes a Nova Jerusalém que é anunciada em Ap 21.2. “Juntas, essas duas seções compõem o clímax ao qual o livro inteiro se direcionava: a destruição da Babilônia e sua substituição pela Nova Jerusalém”<sup>87</sup> A ligação entre as duas seções é estreitada pelo anúncio do casamento do Cordeiro e sua noiva no final da visão que celebra a derrota da Babilônia (19.7-9a).

A indicação de que 22.6-9 é tanto a conclusão da passagem 21.9-22.9 quanto o início do epílogo não constitui uma contradição. Essa dupla função é demonstrativa de um dos métodos que João usa amplamente em seu relato: a sobreposição e o entrelaçamento entre as seções. Os trechos de Ap 22.6-9 que não são paralelos a 19.9b-10 são verbalmente paralelos a 1.1-3. Ou seja, além de ligar a última seção ao epílogo, o artifício habilmente aplicado por João conecta o epílogo ao prólogo.

Entre as seções de Ap 17.1-19.10 e 21.9-22.9 encontra-se um trecho de transição, Ap 19.11-21.8, o qual engloba a passagem de maior interesse para a presente análise. Esse segmento descreve os eventos que acontecem entre a queda da Babilônia e a descida da Nova Jerusalém, além de, ao fim, anunciar o estabelecimento da nova criação. Yarbrough-Collins propõe que essa seção está dividida em sete visões e que elas podem ser identificadas pelo uso da expressão καὶ εἶδον.<sup>88</sup> A sua proposta, entretanto, falha por

<sup>86</sup> Tradução dos textos segundo a NOVA VERSÃO INTERNACIONAL: (19) <sup>9</sup>... E acrescentou: “Estas são as palavras verdadeiras de Deus”. <sup>10</sup> Então caí aos seus pés para adorá-lo, mas ele me disse: “Não faça isso! Sou servo como você e como os seus irmãos que se mantêm fiéis ao testemunho de Jesus. Adore a Deus!...” (22) <sup>6</sup>O anjo me disse: “Estas palavras são dignas de confiança e verdadeiras...” <sup>8</sup>... caí aos pés do anjo que me mostrou tudo aquilo, para adorá-lo. <sup>9</sup>Mas ele me disse: “Não faça isso! Sou servo como você e seus irmãos, os profetas, e como os que guardam as palavras deste livro. Adore a Deus!”

<sup>87</sup> BAUCKHAM, *The Climax of Prophecy*, p. 5.

<sup>88</sup> YARBRO-COLLINS, *The Combat Myth in the Book of Revelation*, p. 15-16.

ignorar a ocorrência dessa expressão em 20.12.<sup>89</sup> Essa proposta serve para ilustrar o fato de que quando João deseja que a enumeração de uma seção tenha uma função estrutural, ele torna a enumeração explícita, como vemos nos sete selos, sete trombetas, sete taças e nos três lamentos (8.13; 9.12; 11.14).

Outra observação referente à estrutura do Apocalipse e relacionada às suas duas últimas seções é a expressão de triunfo “Está feito!” que aparece em 16.17 e 21.6 ( $\gamma\acute{e}gōvē$  e  $\gamma\acute{e}gōvāv$ ). Nos dois casos, elas são aplicadas pouco antes do início das referidas seções. No primeiro caso, ela aponta para a conclusão do juízo que recai sobre a Babilônia. No segundo, ela indica a consumação da nova criação, a Nova Jerusalém que desce do céu. O paralelismo está no fato de que a seção que vai de Ap 6-16 termina com uma breve descrição da queda da Babilônia, assunto desenvolvido na seção seguinte. De igual modo, a seção que vai de Ap 19.11-21.8 termina com o breve anúncio da chegada da Nova Jerusalém, o qual é expandido na última seção do livro. As seções paralelas sobre a Babilônia e a Nova Jerusalém são a sequência das conclusões paralelas das seções Ap 6-16 e 19.11-21.8.

O último artifício literário empregado por João a ser destacado nessa seção está relacionado a Ap 6-16, que compreende as séries de sete, a parte mais complexa do livro. Os sete selos, sete trombetas e as sete taças estão ligadas por marcadores textuais claros que estruturam essa seção como um todo coerente.

As três séries são explicitamente numeradas. Cada uma delas está ligada entre si e com a visão do trono de Deus no cap. 4 por meio de uma fórmula que é expandida em cada ocorrência:<sup>90</sup>

4.5: ἀστραπαὶ καὶ φωναὶ καὶ βρονταὶ

8.5: βρονταὶ καὶ φωναὶ καὶ ἀστραπαὶ καὶ σεισμός

11.19: ἀστραπαὶ καὶ φωναὶ καὶ βρονταὶ καὶ σεισμὸς καὶ χάλαζα μεγάλη

16.18-21: ἀστραπαὶ καὶ φωναὶ καὶ βρονταὶ καὶ σεισμὸς μέγας... καὶ χάλαζα μεγάλη<sup>91</sup>

Essa fórmula remonta ao Sinai (Êx 19.16) e, em relação a Ap 4.5, acrescenta um novo elemento em 8.5 e em 11.19. Já em Ap 16.18-21, João descreve com detalhes o

<sup>89</sup> BAUCKHAM, *The Climax of Prophecy*, p. 6.

<sup>90</sup> Ibid., p. 8.

<sup>91</sup> Tradução dos textos segundo a NOVA VERSÃO INTERNACIONAL: (4.5) ... relâmpagos, vozes e trovões; (8.5) ... trovões, vozes, relâmpagos e um terremoto; (11.19) ... relâmpagos, vozes, trovões, um terremoto e um grande temporal de granizo; (16.18-21) relâmpagos, vozes, trovões e um forte terremoto ... enormes pedras de granizo.

terremoto e a chuva de granizo. A teofania de Ap 4.5 está confinada ao que João vê no céu. Essa revelação se desenvolve para a teofania dos julgamentos de Deus sobre a terra. Por isso, nos julgamentos descritos em Ap 6-16, o uso da fórmula destacada acima está sempre ancorado no governo divino, conforme descrito em 4.5.

O uso particular dessa fórmula abre caminho para o ponto a ser enfatizado nas séries de sete julgamentos. Essas séries estão relacionadas entre si. A abertura do sétimo selo (Ap 8.5) engloba toda a série de julgamentos das sete trombetas. De forma equivalente, o julgamento da última trombeta, anunciado na fórmula em Ap 11.19b, engloba o conjunto das sete taças na série subsequente. A sequência atinge seu clímax com o julgamento plenamente consumado em 16.18-21, último trecho em que a fórmula acima é utilizada e plenamente expandida. A repetição e o desenvolvimento da expressão que aparece inicialmente em 4.5 nos permite chegar a algumas conclusões: (1) as séries tratam da mesma sequência de julgamentos que chegam à sua conclusão no sétimo selo/trombeta/taça; (2) cada série permite enxergar o conjunto de julgamentos a partir de um ângulo diferente; (3) a repetição da fórmula corresponde à intensificação dos julgamentos.

Resta demonstrar como essa ligação entre as séries é construída. A conexão entre a primeira e segunda série é construída pela técnica do entrelaçamento.<sup>92</sup> Quando o Cordeiro abre o sétimo selo, há um silêncio de meia hora no céu (Ap 8.1). É durante esse período que as orações dos santos são oferecidas a Deus (Ap 8.3-4). Deus responde às orações com o julgamento descrito em Ap 8.5. Entre a menção ao silêncio e a apresentação da oração dos santos, no entanto, a visão introduz os sete anjos e suas trombetas (Ap 8.2), preparando os julgamentos que serão narrados a partir de 8.6.

O vínculo da segunda série de julgamentos com a terceira faz uso de outro artifício. A sétima trombeta (Ap 11.15-19) está separada da primeira menção às sete taças (15.1) pelo longo interlúdio dos capítulos 12-14. O elo entre as séries é estabelecido entre Ap 11.19 e o seu correspondente em 15.5-6. Em 11.19a está a menção ao templo de Deus (“Então foi aberto o santuário de Deus nos céus, e ali foi vista a arca da sua aliança”)<sup>93</sup> que é ecoado diretamente em 15.5-6a (“Depois disso olhei e vi que se abriu nos céus o santuário, o tabernáculo da aliança. Saíram do santuário os sete anjos com as sete pragas”)<sup>94</sup>, introduzindo o tema das sete taças. Como apontado anteriormente, a segunda

<sup>92</sup> BAUCKHAM, *The Climax of Prophecy*, p. 9.

<sup>93</sup> Tradução de Ap 11.19a segundo a NOVA VERSÃO INTERNACIONAL.

<sup>94</sup> Tradução de Ap 15.5-6a segundo a NOVA VERSÃO INTERNACIONAL.

parte de Ap 11.19 é diretamente expandida em 16.17-21, tornando 11.19 uma moldura para a passagem 15.1-16.21. Apesar do trecho de Ap 12-14, esse argumento aponta para o fato de que as sete taças são um desenvolvimento da sétima trombeta.

Embora haja muito a ser adicionado sobre a estrutura do Apocalipse de João, o que seria de grande relevância para a compreensão do livro,<sup>95</sup> o escopo do presente trabalho não permite um desenvolvimento extenso sobre esse tópico.

O que foi discutido até aqui é suficiente para que uma estrutura geral para o livro seja apresentada. Para enfatizar as passagens que servem como conexão entre as séries, essas referências serão indicadas junto com a série para a qual ela aponta. Por exemplo, Ap 8.2 não será colocado na sequência de 8.1, mas junto 8.6-11.19, já que 8.2 é o prenúncio dos julgamentos das trombetas que é descrito em 8.6-11.19. Assim, a estrutura fica:<sup>96</sup>

<b>1.1-8</b>	Prólogo
<b>1.9-3.22</b>	Visão inaugural do Cristo ressurreto e das igrejas, incluindo as sete mensagens às igrejas
<b>4.1-5.14</b>	Visão inaugural do céu que conduz às três séries de sete e às duas intercalações
<b>6.1-8.1; 8.3-5</b>	Sete selos e primeira intercalação
<b>8.2; 8.6-11.19</b>	Sete trombetas
<b>12.1-14.20; 15.2-4</b>	A história do povo de Deus em conflito com o mal (segunda intercalação)
<b>15.1; 15.5-16.21</b>	Sete trombetas sem intercalação
<b>17.1-19.10</b>	Babilônia, a prostituta
<b>19.11-21.8</b>	Transição da Babilônia para a Nova Jerusalém
<b>21.9-22.9</b>	Nova Jerusalém, a noiva
<b>22.6-22.21</b>	Epílogo

---

<sup>95</sup> Maior aprofundamento pode ser feito em: (1) BAUCKHAM, *The Climax of Prophecy*, p. 1-22; (2) BEALE, *The Book of Revelation*, p. 108-151; (3) YARBRO-COLLINS, *The Combat Myth in the Book of Revelation*, p. 5-56.

<sup>96</sup> BAUCKHAM, *The Climax of Prophecy*, p. 21-22.

## Conclusão

A apresentação da definição e desenvolvimento do gênero apocalíptico nos mostra uma nova forma de conceber a realidade que surge no judaísmo. Ela não se apresenta como substituição do que o antecede, mas seu desenvolvimento. A literatura apocalíptica está fundamentada na profecia hebraica e se apoia em dois pontos: (1) a história tem um propósito e não se resume ao que é experimentado nessa vida, pois haverá um julgamento que estabelecerá juízo pleno sobre a criação; (2) o mundo não é formado apenas por aquilo que os cinco sentidos podem apreender, pois a realidade celestial é determinante para o que acontece no presente e para o que acontecerá no futuro escatológico.

Esses fundamentos se articulam de maneiras diversas. Alguns escritos tratam do fim escatológico como uma realidade iminente. Outros escritos atestam essa realidade, mas não se propõem a afirmar quando isso irá acontecer. Alguns apocalipses trazem maior detalhamento das regiões celestiais, outros tratam do ponto para o qual a história está convergindo. O volume e extensão do período em que essas obras foram produzidas permitem traçar características comuns do gênero, mas também mostram que essa parece ser uma maneira de falar sobre o mundo e a história. Ou seja, os apocalipses são uma forma de interpretar a realidade, mas não possuem uma mensagem única.

Essas obras cresceram em influência a tal ponto que suas marcas são visíveis no NT e nos escritos do período próximo ao surgimento do cristianismo. Os evangelhos sinóticos demonstram que Jesus era uma figura que tinha uma perspectiva apocalíptica sobre o mundo e se colocava como a figura central da realização escatológica. Da mesma maneira, o apóstolo Paulo dá sinais claros de que pensava a história e o mundo em termos semelhantes ao que encontramos no livro de Daniel. Não só isso, mas toda a sua construção teológica dependia de Jesus como a figura que inaugura a nova criação.

O mundo preenchido por seres celestiais, a realidade humana como palco de ações que são definidas pela interação da ação humana e divina e a história como uma narrativa que tem um ponto final estão presentes na estrutura do Apocalipse de João. Terra e céu estão em intercâmbio constante, do trono de Deus saem as palavras de salvação e juízo que conduzem a história das nações, a nova criação apresenta uma reconciliação de partes até então antagônicas. O visionário de Patmos exemplifica o gênero apocalíptico com uma rica estrutura literária e teológica.

Por meio de imagens evocativas, paralelismos, contrastes, repetições e quiasmos, João constrói a obra apocalíptica por excelência, ao menos no que se refere ao conhecimento do público em geral e na sua influência histórica. Dentro dessa visão, destaca-se o contraste entre as cidades: a Babilônia como sinal da corrupção e a Nova Jerusalém como sinal da redenção. Tudo aquilo que é parodiado pela Babilônia acaba sendo revelado como desprovido de poder e sustentação real. Cabe à Nova Jerusalém manifestar o reino que é autêntico e soberano.

A cena que vai sendo gradativamente revelada coloca a cidade da Nova Jerusalém no clímax da visão. A cidade que é construída sobre o monte é também o símbolo que estabelece o ponto alto na história da redenção de toda a criação. Dessa maneira, estão postas as informações necessárias para a análise literária e teológica da passagem que conecta “um novo céu e uma nova terra” com “a cidade santa, Nova Jerusalém” e a “tenda de Deus entre os homens”.

## CAPÍTULO 3 – ANÁLISE LITERÁRIA E TEOLÓGICA

### Introdução

A análise apresentada no terceiro capítulo aborda questão fundamental do trabalho: a compreensão da “tenda” como desfecho para o problema da habitação de Deus em meio à sua criação. O Apocalipse de João se apresenta como revelação que traz o ponto final dos problemas que assolam o povo de Deus ao longo da história da salvação. Isso é evidente pela conexão e dependência que o Apocalipse possui de todos os livros do Antigo Testamento, em especial das profecias que apontam para a resolução última dos sofrimentos experimentados pelo povo de Israel.<sup>97</sup> Mais do que uma profecia que se situa na linhagem dos principais profetas da Bíblia Hebraica, João se vê como aquele que escreve o clímax da profecia.<sup>98</sup>

Se o Apocalipse de João fala como alguém que vê e relata a resolução final da história, Apocalipse 21-22 se apresenta como o ponto de convergência de toda a visão, ou seja, a sombra da nova criação que está summarizada em Ap 21.1-5 recai sobre toda a revelação apresentada por João. As promessas inicialmente feitas às sete igrejas da Ásia (Ap 2.7,11,17,26; 3.5,12,21) encontram o seu pleno cumprimento naquilo que é narrado a respeito da Nova Jerusalém.

A passagem de Ap 21.1-5 é fortemente entrelaçada com o que é narrado na sequência (21.6-22.9), com toda a porção da visão que a precede (1-20) e com os textos do AT a que ela recorre (verificar passagens citadas na análise que segue). Tendo em vista a grande densidade de relações mantidas por esse trecho, é evidente a necessidade de realizar escolhas que permitam aprofundar os aspectos fundamentais aos objetivos desse trabalho. Pode-se resumir essas escolhas em duas: (1) será privilegiada a análise dos símbolos destacados na passagem; (2) dentre os símbolos, “a tenda de Deus” receberá tratamento mais pormenorizado.

Como apresentado na introdução à análise da literatura apocalíptica, o gênero literário permite definir expectativas sobre o conteúdo e a forma de interpretação que é mais adequada a um texto. Tendo em vista que o Apocalipse de João constrói e comunica sua teologia por meio de imagens, evidente na diversidade imagética da passagem em

<sup>97</sup> PETERSON, *Reversed Thunder*, p. 23; COOK, *The Apocalyptic Literature*, posição 45. Nessa última referência, o autor chama atenção para o fato de que em 404 versículos, João faz 518 referências a textos do Antigo Testamento.

<sup>98</sup> BAUCKHAM, *The Theology of The Book of Revelation*, p. 5.

questão, analisar sua literatura é analisar sua teologia. Por isso, o texto a seguir une a dimensão literária e teológica como partes intimamente associadas e, em muitos momentos, impossíveis de ser separadas. A apresentação da estrutura do Apocalipse no capítulo dois foi o primeiro exemplo de que arte literária e teologia não são categorias diferentes para João.

## 1 Imagética da Nova Criação

Nesta seção, serão discutidos os aspectos literários e teológicos pertinentes à imagética da nova criação, segundo sua ordem de apresentação no texto de Ap 21.1-5, com exceção da “tenda de Deus” que é mencionada em Ap 21.3. Dada a importância dessa imagem para os objetivos do trabalho, a próxima seção será dedicada exclusivamente à análise de *σκηνή* em suas ocorrências na LXX, Novo Testamento - em especial em Hebreus e Apocalipse – e suas dimensões como símbolo escatológico.

### 1.1 Novo Céu e Nova Terra

#### 1.1.1 “E eu vi um novo céu e uma nova terra ...” (Ap 21.1a)

Na primeira frase de apresentação da nova criação, João cita Isaías 65.17a. Isso é demonstrativo do que vale para toda a passagem. Quase todos os segmentos do texto fazem alusão a algum profeta, entrelaçando-os em uma nova visão da promessa sobre a nova criação.<sup>99</sup> Algumas passagens diretamente relacionadas a esse texto são Is 25.8; 43.19; 52.1; 61.10,17-19; Ez 37.27; Zc 2.10-11; 8.8. O uso extensivo dos profetas nessa passagem reforça a mensagem da fidelidade de Deus em relação às promessas feitas ao seu povo, conceito fundamental no livro de Apocalipse como um todo e ao seu clímax em particular.

A maneira como o texto é citado parece ser uma paráfrase do autor. A qualificação do céu e da terra como novos (*καινός*) indica o contraste com tudo aquilo que foi apresentado antes, semelhante ao cântico novo (Ap 5.9; 14.3). O uso dessa palavra não indica, necessariamente, completa descontinuidade com o que passou, comparável ao novo nome que será dado aos vencedores (2.17; 3.12). Essa novidade é associada ao ato de criação de Deus que aparece expresso no verbo usado em Is 65.17 (*אָמַת*), mesmo verbo usado para criação primeva. Isso pode significar que a nova criação é tão distinta da criação atual como a criação inicial era distinta do caos (Gn 1.1). Uma alternativa é

---

<sup>99</sup> KOESTER, *Revelation*, p. 802.

interpretar o ato criativo de Deus como a transformação do mundo atual de um lugar marcado pelo sofrimento para um lugar marcado pela alegria.

Os escritos judeus assumiam diferentes visões sobre o assunto: (1) a terra seria purgada de toda maldade e continuaria a existir, enquanto o primeiro céu passaria antes que o novo céu fosse estabelecido (*1 Enoque* 91.14,16); (2) a terra seria transformada (*Jubileus* 1.29; 4.26; *1 Enoque* 45.4-5); (3) o mundo atual cessaria e outra terra e céu seriam iniciados (*Pseudo-Filo* 3.10; 32.17); (4) tudo o que é corrompido cessaria e o restante seria renovado (*2 Baruque* 32.6; 44.9,12; 57.2).<sup>100</sup>

Os textos cristãos primitivos falavam de um renascimento de todas as coisas (Mt 19.28), o qual poderia ser interpretado como uma nova criação em descontinuidade ou continuidade com a atual. Aspecto interessante para a temporalidade da nova criação é encontrada em Paulo. Para o apóstolo, a nova criação foi iniciada com a crucificação e ressurreição de Jesus. Aqueles que morrem para o pecado e renascem em Cristo participam com ele dessa nova criação (2 Co 5.17; Gl 6.15). Um texto que complementa diretamente o tema de Ap 21.1-5 e que favorece uma percepção continuista em termos de renovação do cosmos é Rm 8.18-25. Nessa passagem o apóstolo afirma que “a própria natureza criada será libertada da escravidão da decadência em que se encontra, recebendo a gloriosa liberdade dos filhos de Deus” (Rm 8.21).<sup>101</sup>

A preocupação do Apocalipse com a criação é coerente com outros escritos apocalípticos (*1 Enoque* 91.16; *2 Baruque* 44.12). Deus é visto como quem tem autoridade sobre o futuro da criação porque ele criou todas as coisas. Isso vale para a nova criação. Deus será adorado por todas as criaturas, pois por sua ação criativa todas as coisas serão feitas novas.

### 1.1.2 “... pois o primeiro céu e a primeira terra passaram” (Ap 21.1b)

O texto continua o paralelo com Isaías ecoando Is 65.17b (“... e as coisas passadas não serão lembradas. Jamais virão à mente!”).<sup>102</sup> As “coisas passadas” em Isaías se referiam aos problemas que não seriam mais lembrados. Já em Ap 21.1, πρῶτος indica que o primeiro céu e primeira terra não mais existirão. Complementar a essa ideia é Ap 21.4, em que Deus afirma que as primeiras (πρῶτος) coisas já passaram. O Apocalipse de

<sup>100</sup> Ibid., p. 794.

<sup>101</sup> Tradução da NOVA VERSÃO INTERNACIONAL.

<sup>102</sup> Tradução da NOVA VERSÃO INTERNACIONAL.

João não está sozinho nesse ponto. Outros textos apocalípticos falavam que primeiro céu e primeira terra passariam (*1 Enoque* 91.16; *2 Baruque* 44.9-12; *Testamento de Jó* 33.4) ou cessariam (*Pseudo-Filo* 3.10; *2 Enoque* 65.6), ainda que não especificassem como isso aconteceria.<sup>103</sup> A palavra usada para “passaram” (ἀπέρχομαι) indica apenas o fim dessas coisas.

Um ponto levantado pela afirmação de que o primeiro céu e a primeira terra passarão é a ideia de que o Apocalipse é uma visão anti-criacional, ou seja, de acordo com a visão de João, tudo o que é visto hoje será reduzido ao nada. Isso não se sustenta. Ainda que alguns textos apocalípticos próximos a João levantem a discussão de uma renovação a partir da ordem atual versus uma destruição completa dessa ordem, nenhum deles fala da redução da criação ao nada. A ideia não é nem a destruição definitiva desse universo, nem a anulação da materialidade para a construção de um cosmos imaterial, ideia muito mais próxima do platonismo do que da expectativa escatológica judaica e cristã.<sup>104</sup>

Existiam várias perspectivas sobre o fim do mundo: (1) alguns textos bíblicos falam do céu e terra como algo intrinsecamente transitórios que, em algum momento, iriam perecer (*Sl 102.25-27*; *Is 51.6*). Em acordo com essa perspectiva, alguns textos falavam sobre o fim da vitalidade do céu e da terra (*4 Esdras* 5.50-55; 14.18; *2 Baruque* 85.10); (2) alguns textos do AT falam do julgamento dos adversários de Deus e a resultante destruição dos céus e terra (*Is 13.9-13*; 34.4; *Jr 4.23-28*; *Jl 2.30-3*). Sobre essa perspectiva, no entanto, é necessário considerar o que Wright fala sobre a linguagem apocalíptica quando afirma que esses textos “usam as imagens cósmicas para revelar o completo significado teológico de eventos sócio-políticos cataclísmicos”;<sup>105</sup> (3) outros textos falavam que Deus enviaria fogo para consumir tudo o que estava na terra, ou a própria terra, e reformularia a criação a partir disso (*Oráculos Sibilinos* 3.80-92; 4.171-183).

O livro de Hebreus e 2 Pedro reforçam a perspectiva de purificação da criação. Hebreus 12.26-27 fala da remoção das coisas que podem ser abaladas, a fim de que permaneçam apenas as coisas que fazem parte do Reino de Deus. Em 2 Pedro 3.10-13, está a afirmação de que os céus desaparecerão e os elementos serão desfeitos antes da chegada dos novos céus e nova terra. Essa purificação e reformulação não implica em

<sup>103</sup> KOESTER, *Revelation*, p. 794.

<sup>104</sup> ADAMS, *The Stars Will Fall from Heaven*, p. 99-100.

<sup>105</sup> WRIGHT, *The New Testament and the People of God*, p. 333.

anulação completa. O texto de 2Pe 3.6 trata do dilúvio como uma destruição do mundo de então. O que está em vista não é o desaparecimento do universo. A criação havia retornado ao caos primevo a partir do qual ela foi criada e então restaurada.<sup>106</sup>

No próprio livro de Apocalipse, encontram-se outros textos que se conectam com 21.1. O julgamento dos iníquos será realizado por meio do fogo (Ap 17.16; 19.20; 20.9-10,14). Apesar disso, não se fala que o mundo deixaria de existir. Como observa Koester, o livro de Apocalipse está focado na destruição dos destruidores da terra (Ap 11.18), não na destruição da própria terra.<sup>107</sup> Esse mesmo texto de Ap 11.18 dá a entender que o mundo presente é marcado pela colisão entre o Reino de Deus e de Cristo e o reino dos destruidores da terra. Os elementos naturais (terra, mar, céu) são convocados para uma batalha que afeta toda a ordem criada.<sup>108</sup>

Notável é o fato de que o Apocalipse não retrata Deus destruindo o mundo. A chegada do novo céu e da nova terra representa a fidelidade de Deus à criação, não o seu abandono.<sup>109</sup> O processo de morte e ressurreição que marca a nova criação dos seres humanos é análogo ao céu e terra que passam para dar lugar ao novo céu e nova terra. Existe tanto continuidade como descontinuidade nos dois processos. Criação e nova criação surgem pela ação direta de Deus. Nem os seres humanos nem o restante da nova criação possuem a capacidade de trazer essa nova natureza à vida. Mas, uma vez consumada, a nova criação não é vista como um mero aperfeiçoamento da antiga, mas uma criação qualitativamente nova (Ap 20.4-6; 21.4).

## 1.2 O Mar

### 1.2.1 “... e o mar não existe mais.” (Ap 21.1c)

O mar é tratado no Apocalipse como um símbolo do mal e das forças que ameaçam a criação divina. Esse símbolo é visto como sinônimo de caos do mal cósmico (cf. Ap 13.1 associado a 11.7).<sup>110</sup> O desaparecimento do mar encerra uma inimizade de longa data entre Deus e o mar, uma relação que foi amplamente refletida na tradição judaica: (1) Deus estabelece um limite para o avanço do mar (Jr 5.22; Jó 7.12); (2) Deus repreende o

<sup>106</sup> BAUCKHAM, *The Theology of the Book of Revelation*, p. 49-50.

<sup>107</sup> KOESTER, *Revelation*, p. 795.

<sup>108</sup> Ibid., p. 801.

<sup>109</sup> Ibid.

<sup>110</sup> AUNE, *Revelation 17-22*, p. 1119.

mar (Na 1.4, *I Enoque* 101.7); (3) Deus seca as águas que estão associadas à prosperidade de seus inimigos (Ez 30.12; Jr 51.36).<sup>111</sup>

Beale identifica 5 acepções diferentes e complementares para o símbolo do mar no Apocalipse: (1) a origem da maldade cósmica (em especial, à luz do pano de fundo do AT; 12.18, 13.1); (2) nações rebeldes que causam tribulação para o povo de Deus (17.2,6); (3) o lugar dos mortos (20.13); (4) lugar primário da atividade de comércio idólatra (18.10-19); (5) um corpo literal de água que é usado como sinédoque, às vezes em associação com a “terra”, para designar toda a antiga criação (5.13; 7.1-3; 10.2).<sup>112</sup>

Todas as nuances do símbolo do mar estão em vista quando da sua citação em 21.1c. Não haverá ameaças de Satanás, nações rebeldes, morte ou comércio idólatra, pois todas essas coisas foram julgadas e condenadas. Apesar disso, a alusão direta ao texto de Is 65 prioriza o significado de que o povo de Deus não mais estará sujeito a tribulações. A afirmação de que o mar não mais existirá é explicada em 21.4: “e a morte não mais existirá, nem sofrimento, nem choro, nem dor existirá”.

É possível traçar um paralelo entre a remoção de toda forma de sofrimento na nova criação e a remoção das águas do Mar Vermelho durante a libertação do povo de Israel, que estava cativo no Egito. A comparação do que acontece no Êxodo com uma libertação futura é feita em Is 51.10-11, e não está distante do contexto de Ap 21.1-5. O contraste está no fato de que na nova criação as águas não são temporariamente removidas, mas definitivamente excluídas. Claramente, essa exclusão não se refere a um corpo literal de água no novo céu e nova terra, mas ao seu sentido simbólico.<sup>113</sup>

Koester apresenta um contraponto ao considerar o mar como símbolo exclusivo da maldade e oposição a Deus.<sup>114</sup> Ele reconhece a associação do mar com forças de oposição, mas aponta para o fato de que a tradição judaica associa o Leviatã com o mar e o Beemote com a terra (1 *Enoque* 60.7-8; 4 Esdras 6.49-52; 2 Baruque 29.4). O Apocalipse associa uma besta com o mar e outra com a terra (Ap 13.1,11). A terra está preenchida de oponentes de Deus (Ap 11.10; 13.14; 18.3). Para o autor, o mar não é pior do que a terra.

Um ponto de convergência entre essas diferentes perspectivas é a do significado teológico dessa passagem. É no mar que estavam os mortos (Ap 20.13). O mar havia sido

<sup>111</sup> Ibid.

<sup>112</sup> BEALE, *The Book of Revelation*, p. 1042.

<sup>113</sup> Ibid., p. 1043.

<sup>114</sup> KOESTER, *Revelation*, p. 796.

dominado pela Babilônia (Ap 17.1-6). Com a derrota da morte e a entrega dos mortos, o mar perde a sua função. Sua extinção é uma das marcas da nova ordem que é estabelecida.

### 1.3 A Nova Jerusalém

1.3.1 “E a cidade santa, Nova Jerusalém, eu vi descendo do céu, da parte de Deus...” Ap 21.2ab

O novo mundo que é anunciado em 21.1 é agora descrito como “a cidade santa, Nova Jerusalém”. O texto de Isaías é novamente citado, agora se referindo a Is 52.1b. O texto fala não apenas de “Jerusalém, cidade santa”, mas do contexto de restauração da relação entre Deus e seu povo. Há nesse trecho de Isaías (Is 52.1-10) a afirmação de que o Senhor retornou para habitar em Israel e por isso Israel deveria se alegrar. A citação de Isaías em Ap 21.1 antecipa também o tema do casamento, já que em Is 52.1 o profeta utiliza metáfora semelhante à que se encontra em 21.2b ao anunciar que Sião deveria vestir suas roupas de esplendor.

Uma discussão evidente que esse texto levanta é sobre o significado do símbolo da Nova Jerusalém. O contexto não deixa dúvidas de que a passagem está falando da restauração do relacionamento entre Deus e seu povo, como fica claro pelo uso da imagem nupcial (21.2c), a habitação de Deus entre os homens (21.3) e sua ação de consolo pessoal em relação àqueles que constituem seus povos (21.4). Esse ponto não esclarece, no entanto, a dúvida se o símbolo equivale ao povo de Deus, a um novo tipo de relação, a um espaço de habitação para o povo de Deus, uma combinação dessas possibilidades ou alternativa diferente dessas.

Em seu comentário, Beale enfatiza o aspecto da comunhão entre Deus e seu povo e seu papel também como símbolo para a comunidade da aliança de fé após o processo da redenção.<sup>115</sup> Smalley contrapõe o argumento da Nova Jerusalém como povo e insiste que a passagem não é sobre o “novo Israel”, ou seja, não se trata da igreja espiritualmente aperfeiçoada.<sup>116</sup> Esse autor reconhece que em Ap 19.7-8 a noiva é um símbolo para a igreja, mas fala que em 21.2 a Nova Jerusalém será herdada pelos santos (21.7) e eles entrarão nela (21.23-26). Nesse cenário, a Nova Jerusalém seria um novo tipo de relacionamento, uma nova aliança.

---

<sup>115</sup> BEALE, *The Book of Revelation*, p. 1045.

<sup>116</sup> SMALLEY, *The Revelation to John*, p. 535-536.

Em sua explicação para o significado da Nova Jerusalém, Bauckham parte do paralelo entre a Babilônia e a cidade santa.<sup>117</sup> O contexto em que João e as comunidades às quais ele destinou inicialmente sua visão estavam é de personificação de cidades como mulheres. Roma é representada não como a deusa Roma que costumava ser adorada nas cidades da Ásia, mas como a grande prostituta (Ap 17.1).<sup>118</sup> Ela é também chamada de Babilônia, a grande cidade que havia destruído Jerusalém e para onde os exilados foram removidos. Babilônia é a cidade de Roma que foi construída sobre as sete colinas (Ap 17.9).

Bauckham prossegue seu contraste para acrescentar o fato de que se por um lado a Babilônia era literalmente a cidade de Roma, Jerusalém não é geograficamente definida pela cidade que os romanos haviam capturado e destruído alguns anos antes da escrita do Apocalipse.<sup>119</sup> Há mais de uma Jerusalém no Apocalipse. Há a Nova Jerusalém que desce dos céus no estabelecimento da nova criação (21.2,9) e há a Jerusalém como símbolo para a igreja que sofre e é martirizada pelos gentios (Ap 11.1-2).

Nessa perspectiva, o livro de Apocalipse tem por finalidade a construção de um universo simbólico. Ao entrar nesse universo, os ouvintes e leitores de Apocalipse seriam “redirecionados a uma resposta imaginativa para o mundo”.<sup>120</sup> Uma vez que eles enxergassem a Babilônia por aquilo que João afirmava que ela de fato era, uma prostituta com poder obtido pela exploração e perversão das nações, eles precisariam de outra cidade para habitar. Essa Babilônia, no entanto, é a grande cidade que governa sobre os reis da terra (Ap 17.18), logo, a cidade alternativa pertence a um futuro escatológico. A cidade alternativa de Deus é a Nova Jerusalém que desce do céu. A cidade pertence ao futuro, mas sua influência já se faz sentir no presente. Apesar de não entrar nessa cidade no tempo presente, eles contam com a garantia de pertencer a essa cidade (Ap 3.12) e à noiva do Cordeiro (19.7-8; 22.17), cuja celebração do casamento é a descida da cidade santa (21.2).

Diante do uso diverso do mesmo símbolo, Bauckham reconhece que a Nova Jerusalém em 21.2 constitui a junção de vários fios da tradição do Antigo Testamento em “uma imagem rica e evocativa do lugar em que as pessoas vivem na presença imediata de Deus”.<sup>121</sup> Em termos equivalentes, a Nova Jerusalém seria um símbolo com três aspectos:

<sup>117</sup> BAUCKHAM, *The Theology of the Book of Revelation*, p. 126-143.

<sup>118</sup> Ibid.

<sup>119</sup> Ibid., p. 127.

<sup>120</sup> Ibid., p. 129.

<sup>121</sup> Ibid.

lugar, povo e presença de Deus. O presente trabalho assume essa interpretação como a mais coerente e desenvolve argumentação pertinente quanto da análise do símbolo da tenda de Deus, ressaltando o aspecto da Nova Jerusalém como um lugar de habitação.

### 1.3.2 “tendo sido preparada como uma noiva adornada para seu marido.” Ap 21.2c

O termo νύμφη (noiva) é usado em Ap 21.9 e 22.17 (textos em que os termos “noiva” e “esposa” são colocados como sinônimos) com o sentido que parece priorizar o sentido da Nova Jerusalém como povo (cf. 19.7). Essas são as únicas passagens da literatura Cristã em que o termo é usado com esse sentido.<sup>122</sup> Já a expressão “noiva adornada” (νύμφην κεκοσμημένην) tem seu paralelo direto em Is 61.10 que usa a construção “noiva que se enfeita com joias”.<sup>123</sup> O adorno da noiva é uma antítese consciente ao adorno da prostituta, Babilônia (Ap 17.4).

A adição de “nova” a “Jerusalém” é primeiramente encontrada em Is 62.1-2, uma referência ao tempo em que a justiça de Sião seria manifesta a todas as nações. Esse novo nome é explicado em 62.3-5 em termos de um casamento que Deus celebraria com Israel. Por isso, a associação da imagem matrimonial como explicação da Nova Jerusalém não é fortuita.<sup>124</sup> O versículo seguinte (Ap 21.3) desenvolve essa imagem quando fala do tema da habitação de Deus com os homens, indicando a união entre Deus e seus povos.

O contexto original a partir do qual João usa a imagem da noiva adornada são os dois textos citados de Is 52 e 62. Nesses textos, a vestimenta e o adorno são utilizados como símbolos para a “salvação” e “justiça”, resultando em libertação do cativeiro. Afirmação semelhante é feita em Ap 21.2, onde o que está em vista é a libertação definitiva do sofrimento ao qual as comunidades da Ásia estavam submetidas.

A escolha de João pelo verbo “preparar” (έτοιμάζω) realça o aspecto direto e exclusivo da ação de Deus para a chegada da Nova Jerusalém. Em outros textos do Apocalipse, o mesmo verbo indica as realidades que são trazidas à existência pelo decreto divino (Ap 9.7, 15; 12.6; 16.12). O verbo usado também reforça a atividade consciente de Deus de preparar o seu povo para o casamento a ser realizado entre a noiva e o Cordeiro (cf. 2Co 11.2).

<sup>122</sup> AUNE, *Revelation 17-22*, p. 1121.

<sup>123</sup> Tradução da NOVA VERSÃO INTERNACIONAL.

<sup>124</sup> BEALE, *The Book of Revelation*, p. 1044.

Ap 21.2 serve como transformação das expectativas construídas no Antigo Testamento. Tradicionalmente, Deus é retratado como o marido de Jerusalém (Is 54.5-6; 62.4-5), mas aqui a cidade é identificada como a noiva de Cristo (19.7; 21.9). As fontes judaicas não se referem ao Messias como um noivo, mas nos círculos iniciais do Cristianismo a fé era comparada a um casamento (Mt 25.1-13; Mc 2.20; Jo 3.29; 2 Co 11.2; Ef 5.25-32).<sup>125</sup>

O uso da imagem nupcial traz para o clímax do Apocalipse a preocupação enfaticamente pessoal de Deus em promover a reconciliação entre o Criador e suas criaturas. Toda a grandeza cosmológica envolvida na criação do novo céu e nova terra é focalizada na chegada de uma noiva que é preparada para encontrar o seu marido. Na antiguidade, o casamento acontecia quando a noiva era levada para a casa do noivo. Aqui a imagem é alterada, pois a cidade/noiva se torna o lugar de habitação de Deus junto com a humanidade (Ap 21.3).<sup>126</sup>

#### 1.4 Trono

##### 1.4.1 “E eu escutei uma forte voz do trono dizendo...” Ap 21.3a

O trono é mencionado duas vezes ao longo de Ap 21.1-5, em 21.3a e em 21.5a. Na primeira ocorrência, a voz que fala do trono não é identificada e provavelmente não é o próprio Deus ou Cristo falando, pois a voz se refere a Deus na terceira pessoa. De forma relacionada, uma voz não identificada que vem dos céus é citada em Ap 10.4. Já em 21.5a, aquele que estava assentado no trono é identificado com Deus, uma vez que em 21.5 ele se apresenta como aquele tem a prerrogativa de fazer nova todas as coisas e no versículo seguinte ele se identifica como o Alfa e Ômega (cf. 1.8a).

A palavra “trono” ( $\theta\sigma\pi\omega\varsigma$ ) tem um papel central no livro de Apocalipse. Ela é citada 47x nesse livro contra 15x no restante do Novo Testamento.<sup>127</sup>

A passagem que melhor introduz o significado do trono e que influencia todas as outras menções a ele é Ap 4. A mensagem às sete igrejas e a descrição do que acontece na sala do trono estabelecem os dois pontos de partida para toda a visão de João. Aquele que está assentado no trono é adorado como aquele que tem domínio sobre toda criação (Ap 4.8). O trono como esse símbolo para o governo soberano de Deus é o que permite

---

<sup>125</sup> KOESTER, *Revelation*, p. 796-797.

<sup>126</sup> Ibid., p 804.

<sup>127</sup> VERBRUGGE,  $\theta\sigma\pi\omega\varsigma$ , p. 272-273.

ao visionário ampliar a perspectiva de seus ouvintes ao situá-los dentro do grande propósito divino de superar toda oposição e estabelecer o seu governo sobre a terra.<sup>128</sup>

Os poderosos da terra se colocam como os governantes definitivos sobre a criação e mascaram o seu poder com reivindicações de divindade. Mas o livro de Apocalipse afirma que a realidade última é a celeste: o que é verdade no céu deve ser tornar verdade na terra. João é levado ao céu para que ele possa ver o trono de Deus como a realidade última por trás de todas as aparências terrestres.<sup>129</sup>

Visões do trono possuem um arcabouço na tradição judaica, em especial nos apocalipses (1 Rs 22.19-23; Dn 7.9-10; *1 Enoque* 14; 60.1-6; 71; *2 Enoque* 20-21; *Apocalipse de Abração* 15.18). João dá prosseguimento a essa tradição e se baseia nas duas grandes visões proféticas do trono: Is 6 e Ez 1. João localiza o trono no céu, onde seres celestiais estão envolvidos em constante adoração em torno dele. A continuidade com a tradição judaica é tão acentuada que “nada no capítulo 4 [de Apocalipse] não poderia ser escrito por um visionário Judeu não Cristão”.<sup>130</sup> Claro que isso não diminui a importância desse capítulo para o livro como um todo. O Apocalipse pressupõe o monoteísmo Judaico como parte da fé Cristã. Apocalipse 4 exemplifica o movimento dos autores cristãos que partem do conhecimento de Deus revelado no Antigo Testamento e das tradições judaicas posteriores e os desenvolvem em uma perspectiva cristológica. De fato, Ap 5 faz precisamente isso ao juntar a visão da sala do trono com o Cordeiro que é digno de abrir o livro e os sete selos (Ap 5.5-6).

Alinhado com a tradição apocalíptica e o AT, João não se detém em descrever a forma visível daquele que estava assentado no trono. Ele apenas a compara com pedras preciosas, uma forma de chamar atenção ao seu esplendor. A transcendência de Deus é protegida pelo foco no trono em si e naquilo que acontece em seu entorno.<sup>131</sup>

As visões do trono misturam dois tipos de simbologia: cíltica e política. Cíltica porque a sala do trono é um santuário celeste (11.19; 15.5-8) que está relacionado com o templo terreno. Por exemplo, os quatro seres viventes de Ap 4.6-8 misturam características dos serafins de Isaías 6.2 e querubins de Ez 1.5-14. Essas criaturas são os protótipos daquelas que estavam na tampa do propiciatório no Santo dos Santos (Êx 25.18-22). A simbologia também é política, como pode ser visto pelo papel de governo

<sup>128</sup> BAUCKHAM, *The Theology of the Book of Revelation*, p. 31.

<sup>129</sup> Ibid.

<sup>130</sup> Ibid., p. 32.

<sup>131</sup> Ibid.

que a sala do trono desempenha. É a partir desse local que Deus governa toda a criação. Os vinte e quatro anciãos são figuras celestiais que compõem o conselho divino (cf. Is 6.8; 24.23; Dn 7.9; 2 *Enoque* 4.1). O fato de que eles mesmos possuem coroas e tronos mostra que eles são governantes. Esse governo, porém, é submetido a Deus, como mostra o ato de lançar suas coroas diante do trono de Deus (Ap 4.10).

O trono de Deus é contrastado com o trono do dragão.<sup>132</sup> O dragão deu à besta o seu trono (Ap 13.2) e essa exige adoração por meio de palavras arrogantes, blasfêmia contra Deus e guerra contra os santos (13.4-8). Esse domínio sucumbe ao julgamento furioso do Cordeiro (Ap 16.10). O trono triunfante de Deus e do Cordeiro é o ponto de onde flui o rio de água viva na Nova Jerusalém (Ap 22.1).

É a partir desse trono como símbolo da ação soberana de Deus que se desenrolam as cenas de Ap 21.3-5. O texto se ancora na autoridade desse símbolo para anunciar o retorno definitivo de Deus para habitar com humanidade (Ap 21.3) e trazer à existência a nova criação no trono de Deus (Ap 21.5).

---

<sup>132</sup> VERBRUGGE, *θρόνος*, p. 273.

## 2 Tenda de Deus

*“Veja, a tenda de Deus entre os homens. E ele habitará entre eles. E eles serão seus povos e Ele, Deus, estará com eles e será o Deus deles.” Ap 21.3b-f*

A “tenda de Deus” (*σκηνὴ τοῦ θεοῦ*) é mais um dos símbolos empregados por João em Ap 21.1-5 e aparece em 21.3c. O segmento posterior emprega a mesma raiz para afirmar que Deus “habitará” (*σκηνώω*) entre os homens (Ap 21.3d). Apesar de compor a imagética da nova criação, esse símbolo foi destacado em uma nova seção para que se pudesse dedicar maior atenção ao seu significado no contexto de Ap 21.1-5.

Um dos primeiros desafios que surgem na compreensão desse símbolo é a correta tradução da palavra *σκηνὴ*. Algumas versões a traduzem o termo grego como “tenda”,<sup>133</sup> outras como “tabernáculo”<sup>134</sup>. A escolha da tradução evoca diferentes imagens no leitor da língua portuguesa. A tenda é uma imagem genérica para habitação e frequentemente está associada com um tipo de moradia transitória. Já a palavra “tabernáculo” tem um uso menos recorrente, exceto na leitura do texto bíblico, e se conecta com o espaço de adoração em que Deus habitava quando da libertação do povo do Egito em seu período de peregrinação no deserto.<sup>135</sup>

O desafio da tradução é também um desafio teológico. A questão a ser esclarecida é se o termo é um símbolo genérico para a habitação de Deus ou se é uma referência direta ao tabernáculo do deserto. A depender da resposta, diferentes ecos serão identificados na passagem de Ap 21.3.

### 2.1 Uso de *σκηνὴ* na LXX

O significado principal de *σκηνὴ* é “tenda” e a partir dele todos os demais são derivados.<sup>136</sup> O ponto de inicial para compreendermos o seu uso no Apocalipse é identificar sua aplicação na LXX. É lá que encontramos 435 aparições de *σκηνὴ* das quais 245 são tradução de *לְאַמֶּה* e 93 são traduções de *וְעַמְּךָ*. Essa estatística permite notar que a principal palavra hebraica para tenda é *לְאַמֶּה*, “mas a relação entre *וְעַמְּךָ* e *σκηνὴ* não é desprezível e demanda uma explicação, pois costuma ser utilizada com o sentido de

<sup>133</sup> Bíblia de Jerusalém (Paulus); A Bíblia: Novo Testamento (Paulinas).

<sup>134</sup> Nova Versão Internacional (Sociedade Bíblica Internacional); Nova Versão Transformadora (Mundo Cristão); Nova Almeida Atualizada (Sociedade Bíblica Brasileira).

<sup>135</sup> NASCIMENTO, *Σκηνὴ Como A Habitação de Deus Em Apocalipse 21.3*, p. 107.

<sup>136</sup> MICHAELIS, *σκηνή*, p. 368.

habitação ao invés de tenda”.<sup>137</sup> Em 2/3 das aparições de σκηνὴ na LXX a referência é ao Tabernáculo do deserto.

A Festa das Tendas está relacionada com o tempo em que o povo habitou em tendas e experimentou de forma direta a mobilidade e fragilidade dessa forma de habitação (Lv 23.24). Essa festa retoma não apenas o tempo de peregrinação, mas também a presença do próprio Deus que habitava junto com o povo. O período em que essa presença foi experimentada é visto como a fonte da expectativa do povo de Israel sobre o tempo de renovação da habitação de Deus em seu meio.<sup>138</sup>

A expectativa pela presença de Deus se desenvolve para uma esperança escatológica no texto de Zc 14.16. Passagens que não eram originalmente escatológicas passaram por um processo de releitura à luz do que é explicitado em Zc 14.16, como é o caso de Lv 26.11-12. Prigent aponta para o uso dessa passagem em Ap 21.3 e sua relação com a interpretação escatológica do Tabernáculo, como é encontrado no Targum do Levítico (Neofiti), onde se lê: “Farei a minha *shekiná* morar entre vós”.<sup>139</sup> A ligação com o objeto da tenda desapareceu. Prioriza-se a presença da glória de Deus, sua *הַנִּכְשׁוֹן*, palavra que contém, em hebraico, as mesmas consoantes da raiz grega σκην-.

No período de travessia do deserto, todas as pessoas moravam em tendas e elas constituíam o principal símbolo para várias funções. A partir disso é que se entende a preferência da LXX pela palavra *λέγει*, pois nesse contexto o Tabernáculo do deserto não poderia ser visto como algo diferente de uma tenda. O uso de *τέπανη*, no entanto, adiciona uma camada de significado ao Tabernáculo. O termo *λέγει* indica que o Tabernáculo era um lugar de encontro entre Deus e o povo. Já *τέπανη* adiciona a informação de que Deus habitava no Tabernáculo.<sup>140</sup> As duas palavras hebraicas se combinam para dar ao Tabernáculo o sentido de um lugar de moradia de Deus e seu encontro com o seu povo.

A escolha da LXX de traduzir *תְּפִנָּה* por σκηνὴ não é óbvia. Os registros extrabíblicos comumente não atribuem a σκηνὴ o sentido de lugar de habitação.<sup>141</sup> Os tradutores da LXX parecem ter priorizado a semelhança sonora entre as palavras. Ambas possuem consoantes correspondentes e na mesma sequência (‘sqn-’), fenômeno equivalente ao que foi apontado entre *הַנִּכְשׁוֹן* e σκηνή. “Dessa forma, o termo σκηνή não

<sup>137</sup> NASCIMENTO, loc. cit.

<sup>138</sup> PRIGENT, *O Apocalipse de São João*, p. 602-603.

<sup>139</sup> Ibid., p. 603.

<sup>140</sup> NASCIMENTO, op. cit, p. 107.

<sup>141</sup> MICHAELIS, σκηνή, p. 371.

deve ser entendido apenas como tenda no sentido de habitação transitória, mas sim com o significado mais geral de habitação”.<sup>142</sup>

Exceto as referências ao Tabernáculo do deserto, Deus não é retratado na Bíblia como habitando em tendas. É verdade que o termo “tenda” é aplicado no mesmo contexto que Deus, mas nessa situação se faz uso figurativo da palavra (cf. Is 40.22).

O Tabernáculo do deserto foi construído de acordo com um modelo que foi dado a Moisés por uma revelação celestial (Êx 25.40; 26.30), mas isso não significa que o Tabernáculo do deserto deveria ser feito de acordo com um tabernáculo que havia sido construído no céu e era habitado por Deus. O Êxodo apenas informa que o modelo é dado por revelação, não que ele sugere que Deus mora em uma tenda como a que é mostrada. “Nenhum texto do Antigo Testamento sugere a ideia de que no tempo da salvação escatológica Deus e a humanidade irão morar continuamente em tendas”.<sup>143</sup>

## 2.2 Uso de σκηνὴ no Novo Testamento

O termo σκηνὴ aparece 20 vezes no NT, das quais 10 estão em Hb 8. A relação de equivalência entre σκηνὴ e o Tabernáculo em Hebreus é completa. No uso de Hb, σκηνὴ se refere ao Tabernáculo do deserto e faz um contraste entre o “verdadeiro tabernáculo” ( $\tauῆς \sigmaκηνῆς \tauῆς ἀληθινῆς$ ) que está no céu e o tabernáculo terreno (Hb 8.2). Em acréscimo ao que é especificado no texto de Êxodo, Hb 8.2 afirma que o tabernáculo da terra é uma cópia do tabernáculo que está no céu, não apenas como projeto, mas como construção. O autor de Hebreus fundamenta tal afirmação com a citação de Êx 25.40.

A utilização da palavra σκηνὴ não aparece nas cartas paulinas. No entanto, a palavra ναός (santuário, templo) é relacionada e tem valor para a pesquisa apresentada aqui. Paulo utiliza o termo em diversos contextos com o significado de “corpo” (1Co 3.16-17; 6.19; 2Co 6.16; Ef 2.21). O uso é normalmente uma referência à comunidade formada pelos santos enquanto “santuário do Deus vivo” (2Co 6.16). Já o apóstolo Pedro não usa σκηνὴ ou ναός. A expressão mais próxima é οἶκος πνευματικὸς (“casa espiritual”), que, semelhante a Paulo, é uma referência à construção espiritual formada pelo corpo de Cristo.

O Apocalipse de João utiliza σκηνὴ em três passagens: Ap 13.6; 15.5; 21.3. Em Ap 13.6 fala-se da blasfêmia da besta contra o “ $\tauὴν \sigmaκηνὴν αὐτοῦ$ ” (“o seu tabernáculo”). Em Ap 15.5, abrem-se os céus e João vê “ó ναὸς τῆς σκηνῆς τοῦ μαρτυρίου” (“o

<sup>142</sup> NASCIMENTO, op. cit., p.108.

<sup>143</sup> NASCIMENTO, *Σκηνὴ Como A Habitação de Deus Em Apocalipse 21.3*, p. 108.

santuário, o tabernáculo da aliança”). A menção em Ap 13.6 não é a forma abreviada da combinação de ναὸς e σκηνή em 15.5. A segunda passagem é que parece estar unindo dois símbolos mencionados em Ap 7.15 (“σκηνώσει ἐπ’ αὐτούς”) e 13.6. O templo faz maior referência ao espaço de adoração (cf. Ap 7.15; 11.19), enquanto a tenda aponta para seu espaço de habitação (cf. uso da mesma raiz em 12.2 e 13.6).

Da mesma forma como acontece com os textos do AT, o NT não retrata Deus e a humanidade habitando em tendas dentro da nova criação. O único texto que une o tema da habitação de Deus em tenda com o novo céu e nova terra é precisamente Ap 21.3. O uso de σκηνή em Ap 21.3 é mais próximo de seu uso em 13.6 e 7.15 do que sua aplicação em 15.5. Ainda que em 7.15 esteja presente o verbo “σκηνώσει” (“estenderá a tenda”), em 13.6 e em 7.15 o foco recai sobre a habitação. Já em 15.5 a ênfase é no espaço de adoração.<sup>144</sup>

Como ao longo de todo o livro de Apocalipse, os temas do AT predominam em Ap 21-22 (tenda/tabernáculo de Deus, Jerusalém, doze tribos dos filhos de Israel, árvore da vida). Destaca-se o tom escatológico de Zc 2.10-11 e Ez 37.27 que reaparecem em Ap 21.3. Osborne afirma que a retomada consciente desses textos reforça a tese de que σκηνή exprime a ideia de *הַנִּכְשׁוֹן*.<sup>145</sup> A justificativa é que *הַנִּכְשׁוֹן* conecta a presença de Deus na nuvem de fogo, no tabernáculo e no templo. O autor continua ao dizer que a expectativa que se construiu com a manifestação da presença gloriosa de Deus em todos esses momentos definidores do povo de Israel se cumpre em dois estágios: (1) quando o Verbo se fez carne e habitou entre nós (Jo 1.14) e (2) nesse momento apontado por Ap 21.3, quando Deus passa a habitar pessoalmente entre os seus povos.

Mencionado o texto de Jo 1.14, nota-se que a ausência de uma referência cristológica específica em Ap 21.3 não anula o fato de que esses dois textos falam da presença gloriosa de Deus entre os seres humanos. O Novo Testamento Judaico chama atenção para esse fato ao traduzir tanto δόξα em Jo 1.14 e σκηνή em Ap 21.3 como *Sh'khinah*.<sup>146</sup>

Até aqui, o que tem se destacado é o fato de que σκηνή aponta para o espaço da habitação pessoal de Deus. “Σκηνή é uma metáfora vívida para indicar a presença de Deus, mas não configura uma referência restrita ao tabernáculo do deserto”<sup>147</sup> ou a um

<sup>144</sup> MICHAELIS, σκηνή, p. 381.

<sup>145</sup> OSBORNE, *Apocalypse*, p. 820.

<sup>146</sup> NOVO TESTAMENTO JUDAICO.

<sup>147</sup> NASCIMENTO, Σκηνή *Como A Habitação de Deus Em Apocalipse 21.3*, p. 130.

tabernáculo celeste implícito em Ex 26,30, semelhante à interpretação de Hb 8.2. A palavra sofre alteração de significado ao longo do tempo e deixou de indicar apenas habitação temporária para manifestar presença e habitação estável. A consumação da expectativa escatológica nutrida e simbolizada pela Festa das Tendas encontra sua satisfação plena no momento narrado em Ap 21.3. Essa passagem é o clímax da história de σκηνή no NT.

Chama atenção que um símbolo originário do contexto de transitoriedade e deserto seja empregado lado a lado e sem contraposição com uma cidade edificada.<sup>148</sup> Isso levanta o questionamento sobre o elemento de coesão das imagens registradas por João, o que abre espaço para a discussão de σκηνή como um símbolo escatológico.

### 2.3 Σκηνή como símbolo escatológico

#### 2.3.1 Teologia do Templo

Os argumentos desenvolvidos nas duas últimas seções fundamentam a escolha de tradução apresentada no primeiro capítulo desse trabalho, ou seja, a de traduzir σκηνή como “tenda” e não “tabernáculo”. Isso ajuda o leitor a fazer a conexão adequada com os textos do AT e NT e não restringir o símbolo utilizado em Ap 21.3 ao Tabernáculo do deserto. O que está em vista é o conjunto maior do lugar de habitação pessoal de Deus. Dessa forma, falar de σκηνή é falar, em especial, de Tabernáculo do deserto, Templo de Jerusalém e de Jesus.

Em seu trabalho de recuperação e articulação da cosmovisão adotada por muitos judeus do Segundo templo, Wright indica que Jesus e seus primeiros seguidores manifestaram uma compreensão sobre a realidade que se fundamenta em três categorias: cosmologia, escatologia e condição humana.<sup>149</sup> “O principal aspecto é que os judeus do Segundo Templo deduziram que o céu e a terra deveriam sobrepor-se e, de fato, fizeram isso em determinados contextos”.<sup>150</sup> Isso não teria sido concebido por pouca compreensão de como o universo físico funciona, mas a partir de pressupostos cosmológicos diferentes a respeito da relação entre céu e terra e que são estranhos para uma perspectiva iluminista sobre a realidade.

---

<sup>148</sup> POHL, *Apocalipse de João*, p. 447.

<sup>149</sup> WRIGHT, *História e Escatologia*, p. 246-247.

<sup>150</sup> Ibid., p. 250.

Desde a década de 1990, estudos bíblicos sobre o que tem sido vagamente chamado de “teologia do Templo” têm gerado novas ideias sobre a cosmologia judaica. Esses estudos suportam a tese de que:

os judeus do Segundo Templo em geral e os primeiros cristãos teriam assumido uma cosmologia integrada de céu e terra, dentro da qual havia sempre a possibilidade e a esperança de uma nova criação, não como abolição e substituição, mas como transformação redentora.<sup>151</sup>

Os dois principais símbolos que articularam essa visão foram o Templo e o Shabat. Os dois símbolos podem ser – e em algumas tradições foram – conectados com o relato da criação em Gn 1, fornecendo a base simbólica para qualquer narrativa da “nova criação”. Há um enredo que é formado por Gênesis, Êxodo, Templo e Shabat que encontra confirmação e desenvolvimento em vários textos bíblicos e registros paralelos do antigo Oriente Próximo: as forças das trevas são derrotadas, a divindade é entronizada em uma casa recém-construída, ou no mundo como um todo, e o papel do rei humano é destacado na vitória sobre o mal e na construção da casa para a divindade.<sup>152</sup>

Esse enredo teria sido a base de construção da escatologia que apontava para a nova criação adotada por Jesus, seus primeiros seguidores e está expressa no Apocalipse de João. Essa perspectiva não privilegia uma ideia de abolição do mundo atual e sua substituição por um completamente novo, mas sim a ideia de redenção do mundo por meio da entronização e estabelecimento de uma nova ordem após a divindade dominar e derrotar as forças que ameaçam a criação. O que está em vista é uma transformação do mundo presente em um novo.

A perspectiva de encher a terra com a glória de Deus da mesma maneira que o Tabernáculo do deserto e Templo de Jerusalém está explícito no Salmo 72.18-19:

Bendito seja o Senhor Deus, o Deus de Israel,  
o único que realiza feitos maravilhosos.  
Bendito seja o seu glorioso nome para sempre;  
encha-se toda a terra da sua glória.  
Amém e Amém.<sup>153</sup>

O mesmo tema é encontrado em Is 11.9 e Hb 2.14 com a ênfase no conhecimento da glória de YHWH (cf. 2 *Macabeus* 2.8). Isaías reforça o ponto de que esse evento aconteceria como o resultado do governo justo e sábio do Messias. Ilustrativo de Is 11 é o que está narrado pelo mesmo profeta no capítulo 6. No v. 1, a aba da veste do Senhor enche o Templo. No v. 3, os serafins já declaram que essa glória enche o universo (sendo

<sup>151</sup> Ibid.

<sup>152</sup> WRIGHT, *História e Escatologia*, p. 254.

<sup>153</sup> Tradução da NOVA VERSÃO INTERNACIONAL.

a terra uma metonímia para a criação inteira). No v. 4, o canto dos serafins se torna realidade concreta e visível com o templo sendo preenchido pela fumaça que representava a glória de Deus.

Essas referências israelitas ao enchimento da terra pela glória de Deus são apenas uma parte do que os estudos bíblicos têm mostrado a respeito da relação entre o cosmos e o culto, a criação e o santuário. A comparação entre Gênesis 1 e 2 de um lado e o Tabernáculo e o Templo de outro teriam servido como as referências formativas para a construção da escatologia dos judeus do Segundo Templo e primeiros cristãos. Os dois primeiros capítulos de Gênesis trazem a ideia da criação como um projeto. Há um *telos*, elemento básico da escatologia, implícito na narrativa.

Essa visão foi articulada por Levenson no que ele chama de “homologia” entre a criação narrada em Gn 1 e a construção do Tabernáculo conforme o final deÊxodo. Ele afirma em sua análise:

Nosso exame dos dois conjuntos de textos Sacerdotais, um no começo de Gênesis e outro no fim de Êxodo, desenvolveu evidência convincente que, assim como em muitas culturas, o Templo foi concebido como um microcosmo, um mundo em miniatura. Mas é também o caso de que em Israel (e provavelmente em outras culturas), o mundo – ou, devo dizer, o mundo ideal ou protológico, o mundo visto *sub specie creationis* – foi concebido, pelo menos nos círculos sacerdotais, como um macro-templo, o lugar de Deus em que tudo obedece ao seu comando.<sup>154</sup> (tradução nossa).

A “homologia” proposta por Levenson enfatiza vetores nas duas direções. Tabernáculo e Templo de Jerusalém são construídos para refletir o cosmos na mesma medida que o cosmos foi criado no formato de um santuário. Alguns pontos que reforçam a correspondência são: (1) a Menorá no Tabernáculo reflete a Árvore da Vida em Gn 2; (2) as sete fases de construção do Tabernáculo e os sete anos de construção do Templo de Salomão são comparáveis aos sete dias da criação; (3) o preenchimento do Santo dos Santos e o respectivo descanso do Shabat se conectam com o descanso ao fim da criação de Gênesis em que Deus a “abençou” e “santificou”.

Levenson argumenta que esses paralelos fazem mais sentido na visão da cultura antiga em que os templos eram vistos como pontos de encontro entre céu e terra, em suas palavras, “um lugar em que o Reino de Deus é visível, inquestionável e sua santidade é palpável, livre de ameaças e pervasiva”.<sup>155</sup> Os templos eram frequentemente vistos como montes simbólicos, possivelmente refletindo as crenças antigas de que o topo da montanha, cercado por nuvens, seria a possível morada da divindade. Por isso, a visão de

---

<sup>154</sup> LEVENSON, *Creation and the Persistence of Evil*, p. 86.

<sup>155</sup> Ibid.

grandeza do monte Sião e o templo no seu topo não se deve tanto à altitude, mas ao significado (cf. Is 2.2-5; Mq 4.1-5; Sl 48.1-2). Tais correspondências entre criação e templo tornam convincentes a relação entre “culto e cosmos”.<sup>156</sup>

A questão sobre o simbolismo israelita funcionar como reflexo da cultura mais abrangente ou protesto contra ela não é o escopo do presente trabalho e não diminui o fato de que esses paralelos fornecem o pano de fundo sobre o qual se projeta as narrativas sobre a criação, Tabernáculo e Templo. Como exemplo de uma narrativa israelita que ecoa outras presentes no antigo Oriente Próximo está a vitória sobre as águas. Como resume Wright:

O criador vence as forças do caos aquático, então o cosmos emerge, como o monte Ararat, enquanto o dilúvio enfraquece. Assim como a arca, o santuário é construído sobre as águas ou de forma que as substitua por completo. Essa narrativa entra nos textos das histórias do Tabernáculo e do Templo. Deus domina as águas do mar Vermelho, com o Êxodo visto como um símbolo microcósmico do ato original da criação. Em ambos os relatos, as águas são empurradas de volta pelo vento e o Senhor vence os inimigos [...]. Na narrativa, isso conduz à construção do Tabernáculo. Na canção de Moisés e Miriã, aponta para o templo de Salomão, no monte Sião (Êx 15.17)<sup>157</sup>.

Não é difícil notar como essa narrativa encontra paralelo em Ap 21-22 em diversos níveis. Os dois capítulos finais de Apocalipse são antecedidos pela conclusão do juízo que recai sobre as forças que ameaçam a criação (Ap 20). O surgimento do novo céu e nova terra são colocados lado a lado com a indicação que o mar não existe mais, ou seja, a anulação definitiva da fonte de ameaças. Ap 21.9 em diante narra as características dessa nova criação com a afirmação de que não havia templo na Nova Jerusalém, mas dá claros sinais de que a cidade inteira era um templo (mais sobre o assunto nas próximas seções).

Nas narrativas do AT que falam da vitória sobre as águas turbulentas, a construção do Tabernáculo e do Templo seguida de descanso, a atenção está na entronização de YHWH. Já que as ameaças foram dominadas, “o Senhor reinará eternamente” (Êx 15.18). Templo e majestade terrestre são complementares e indissociáveis na expressão do reino de Deus. Isso só faz sentido dentro da visão de que o microcosmo (Tabernáculo/Templo) está ligado ao macrocosmo (toda a criação). Sem isso, o deus de um templo é apenas uma divindade local. “Cosmos e Templo são mutuamente interpretativos”.<sup>158</sup>

Nesse ponto vale levantar uma questão frequentemente aludida nos estudos apocalípticos e é resumida na frase *Endzeit gleicht Urzeit*, “o tempo final recapitula o

<sup>156</sup> WRIGHT, *História e Escatologia*, p. 257-258.

<sup>157</sup> Ibid. p. 258.

<sup>158</sup> Ibid., p. 259.

tempo inicial”.<sup>159</sup> O paralelo entre Gênesis, Éxodo e, como inicialmente apontado, Apocalipse não significa que o AT e NT apontam para uma história circular da criação. A nova criação não deveria ser exatamente o que a antiga criação era em sua condição inicial. Como indicado, a história contada em Gênesis apresenta um *telos*, um objetivo a ser alcançado. O problema apresentado em Gn 3 precisa ser solucionado por meio do resgate dos seres humanos. A história do Templo de Jerusalém entra nesse cenário pela quebra da ligação que existia entre o céu e terra quando do abandono da glória de Deus que se encontrava ali (Ez 10). Mas o profeta Ezequiel que viu a glória se afastando do Templo vê também a glória de Deus retornando para preencher uma casa recém-edificada (Ez 40-48). “O caos da Babilônia foi vencido, o Templo foi construído, os pecados do povo foram purificados e a glória pode voltar”.<sup>160</sup> Todos esses elementos (Babilônia, Templo (morada), purificação de pecados e glória de Deus retornando para o seu povo) estão em vista no texto de Ap 21-22.

### 2.3.2 A Teologia do Templo e Ap 21.3

O texto de Ap 21.3 retoma com muita clareza o texto de Ez 37.27. Em Ap 21.3b-f temos: “Veja, a tenda de Deus entre os homens. E ele habitará entre eles. E eles serão seus povos e Ele, Deus, estará com eles e será o Deus deles.” Já em Ez 37.27 está “Minha morada estará com eles; eu serei o seu Deus, e eles serão o meu povo”.<sup>161</sup> Essa conexão é valiosa para nossa análise de σκηνὴ em Ap 21.3. Ez 37.27 está conectado com a visão do templo que é apresentada em Ez 40-48. As duas passagens de Ezequiel fazem parte da mesma promessa e isso fica evidente pelo uso equivalente da frase “habitarei entre os filhos de Israel para sempre”. Com pequenas variações de redação, a mesma frase ocorre duas vezes em 37.25-28 (considerando que “santuário” é também indicativo de “morada” nessas passagens) e duas vezes em 43.7,9.

Considerando que o texto de Ap 21.3 tem ligação com o grande templo que é descrito em Ez 40-48, a pergunta que se levanta é se o templo visto por Ezequiel é um templo escatológico que se cumpre na visão de João ou um templo de outra natureza. A posição de Beale é a de que “Ez 40-48 descreve de forma figurada um templo celestial real que desceria e seria estabelecido na terra em forma não estrutural nos últimos dias”.<sup>162</sup>

<sup>159</sup> LEVENSON, *Creation and the Persistence of Evil*, p. 27.

<sup>160</sup> WRIGHT, *História e Escatologia*, p. 259.

<sup>161</sup> Tradução da NOVA VERSÃO INTERNACIONAL.

<sup>162</sup> BEALE, *O Templo e a Missão da Igreja*, p. 371.

Essa posição é fundamentada por dados contextuais de Ez 40-48 assim como informações internas dessa passagem.

O início da visão de Ezequiel 40-48 apresenta duas características do templo que não costumam estar associadas a uma estrutura arquitetônica convencional, que são o transporte do profeta para “um monte muito alto” e “um edifício semelhante a uma cidade” (Ez 40.1,2). O contexto não deixa muita dúvida que a localização da visão é Jerusalém, mas o ponto mais alto de Jerusalém está situado a 762m acima do nível do mar, dificilmente constituindo uma correspondência física com o que Ezequiel enxerga como um monte muito alto. É mais natural supor que o profeta fala sobre uma geografia simbólica do céu ou da terra relacionada com condições escatológicas.<sup>163</sup> Ap 21.10 traz um relato muito semelhante ao dizer que “Ele me levou no Espírito a um grande e alto monte e mostrou-me a Cidade Santa, Jerusalém, que descia dos céus, da parte de Deus”.<sup>164</sup> Esse templo parece pouco convencional também pela proporção. Cabe dentro dele uma cidade inteira.

A fraseologia introdutória de Ez 40.1-3 é semelhante a Ez 1 e 8. No capítulo 40 temos: (1) data de ocorrência da experiência; (2) “a mão de YHWH veio sobre mim”; (3) a afirmação de Ezequiel: “tive visões”. Mais dois elementos unem as visões iniciadas em Ez 1, 8 e 40, todas elas ocorrem “junto ao rio Quebar” (1.1,3; 10.15,22; 43.3) e a “glória de Deus” desempenha papel central nessas visões (1.28; 8.4; 9.3; 10.4,18,19; 11.22,23; 43.2,5). Em Ez 1.1 o profeta afirma que os céus se abriram e ele viu o trono de YHWH (1.26), ou seja, parte do templo celestial. No capítulo 8, Ezequiel fala sobre a dimensão celestial do santuário que habita no templo físico. O capítulo 40 é introduzido da mesma forma e descreve um templo-cidade, sugerindo fortemente que essa também é uma visão celestial. Beale defende que esse templo celestial diz respeito à presença de Deus no meio do seu povo e não a um templo físico.<sup>165</sup>

Quando fala sobre a glória desse templo celestial, Ezequiel não a descreve descendo para encher o templo terreno de Jerusalém, pelo contrário, ele a enxerga se afastando dele (Ez 8-11). Na perspectiva que temos apresentado, a narrativa de Ez 40-48 está apresentando um templo celestial que descerá no futuro escatológico. Os *Cânticos do Sacrifício Sabático* de Qumran parecem mostrar alguma similaridade com essa perspectiva, pois, ao utilizar termos de Ez 40-48, falam de “um templo escatológico

<sup>163</sup> Ibid. p. 352.

<sup>164</sup> Tradução da NOVA VERSÃO INTERNACIONAL.

<sup>165</sup> BEALE, *O Templo e a Missão da Igreja*, p. 354.

celestial que os membros da comunidade do Mar Morto acreditavam ter sido inaugurado e ao qual eles estavam espiritualmente relacionados.<sup>166</sup>

Os elementos que compõem a visão de Ez 40-48 são amplamente revisitados em Ap 21.1-22.5, indicando a intenção do Apocalipse de resgatar essa visão e apontá-la como consumada na Nova Jerusalém que João narra em Ap 21.2. O novo céu e nova terra seria assim a reunião de vários elementos apresentados na parte final de Ezequiel: o Santo dos Santos, a nova Jerusalém e o novo Éden. Colocamos abaixo os elementos paralelos nas duas passagens:<sup>167</sup>

<b>Apocalipse 21.1-22.5</b>	<b>Ezequiel</b>
Deus habitando entre os homens (Ap 21.3)	43.7 (+ 37.37 e Lv 26.11,12)
fórmula de comissão profética (21.10)	10.1,2 e 43.5 (+ 2.2; 3.12,14,24; 11.1)
a glória de Deus (21.11)	43.22
doze portas da cidade nos quatro pontos cardinais (21.12,13)	48.31-34 (+ 42.15-19)
medidas de partes da cidade-templo (21.15)	40.3-5 (e por todo o trecho dos caps. 40-48)
forma "quadrangular" da cidade, medida por "comprimento e largura" (21.16)	45.1-5 (40.5; 41.21; 48.8-13 + Zc 2.6; 1Rs 6.20)
a glória iluminadora de Deus (21.23)	42.2,5 (+Is 60.19)
água viva fluindo de um templo (22.1,2a)	47.1-9 (+ Gn 2.10; Zc 14.8 e possivelmente Jl 3.18)
uma árvore com "frutos" e "folhas [...] para a cura" nas duas margens de um rio (22.2b)	47.12

Enxergar no texto de Ap 21.1-22.5 o estabelecimento do templo visualizado por Ezequiel em Ez 40-48 implica reforçar a conexão entre o Tabernáculo e o Templo de Jerusalém como indicadores que apontavam para o propósito divino de preencher toda a criação com sua glória, transformando-a num templo cósmico. Os templos terrestres como indicação da habitação de Deus (*σκηνὴ*) são cópias ou reflexos do templo celestial (Êx 25.8,9,40; Sl 78.69s; 1 *Enoque* 14.8-25; Targum de 2Cr 6.2; Hb 8.5; 9.23,24).<sup>168</sup>

Com isso, prosseguimos para a seção final da análise de *σκηνὴ* como um símbolo escatológico partindo do ponto de que a tenda de Deus entre os homens é, dentre outras coisas, a concretização do templo narrado em Ez 40-48 e não indica a construção de um

<sup>166</sup> Ibid. 355.

<sup>167</sup> Tabela extraída de BEALE, *O Templo e a Missão da Igreja*, p. 368

<sup>168</sup> BEALE, *O Templo e a Missão da Igreja*, p. 369.

templo em particular, mas é a nova criação por completo vista pela ótica da glória de Deus entre os homens.

### 2.3.3 Σκηνή como consumação escatológica do Templo

Defende-se nesse trabalho a perspectiva de que σκηνή é o ponto unificador das imagens utilizadas em Ap 21.1-3 e o clímax do trecho de Ap 21.1-5, como é ressaltado na estrutura quiástica que apresentamos no primeiro capítulo. Será exposta nos próximos parágrafos uma análise sobre a relação entre a “a Nova Jerusalém”, “novo céu e nova terra” e “tenda de Deus” como forma de identificar o(s) significado(s) que está(ão) por trás do uso de σκηνή em Ap 21.3. Para isso, recorreremos ao detalhamento de Ap 21.1-3 que é feito em 21.9-22.5.

A leitura mais superficial dos três primeiros versículos de Ap 21 levanta um questionamento válido: por que tanta diversidade de imagens sobre a nova criação? De forma mais elaborada: por que João vê “novo céu e nova terra” sendo seguido da descida de uma cidade celestial e logo depois uma tenda entre os homens? Essa diversidade de símbolos fala de partes diferentes dessa nova criação ou são símbolos diferentes para o mesmo referente?

João não descreve a nova criação com todos os detalhes que seria esperado de um cenário que é introduzido como céu e terra. Ele não fala de montanhas, riachos, muitos animais e outras informações de uma geografia estritamente semelhante ao Éden. O que o visionário apresenta são as informações sobre uma cidade-templo arbórea.<sup>169</sup> As dimensões dessa cidade-templo são baseadas em Ez 40-48, passagem que apresentamos como uma profecia sobre um templo futuro. A fundação da cidade com pedras preciosas é semelhante à fundação do templo de Salomão que também tinha a característica de ser revestido de ouro (1Rs 6.20-22; 7.9,10).

Essa diferença na natureza, ou na escala, dos símbolos (“novo céu e nova terra” para uma cidade em forma de templo) pode indicar que João teria inicialmente visto a nova criação como um todo e, em seguida, focado sua atenção em apenas uma parte dela. Essa proposta entra em conflito com alguns indícios de que o texto está tratando do “novo céu e nova terra” como equivalente à “Nova Jerusalém que desce do céu”.

Em Ap 21.27 afirma-se que “nela [Nova Jerusalém] jamais entrará algo impuro”.<sup>170</sup> Seria muito difícil dar sentido à imagem da nova criação como algo habitado

<sup>169</sup> BEALE, *O Templo e a Missão da Igreja*, p. 385.

<sup>170</sup> Tradução da NOVA VERSÃO INTERNACIONAL.

por aquilo que é impuro, enquanto apenas a parte de seu território em que se encontra a Nova Jerusalém é que seria poupada da contaminação. A inexistência do mar na nova criação torna ainda mais difícil compreender de onde viria a impureza que poderia contaminar o novo céu e a nova terra, mas não a Nova Jerusalém. Além das passagens anteriores a Ap 21.27, pouco depois, 22.15 afirma que os impuros são deixados de fora da cidade. O lugar dessas pessoas é o lago de fogo (Ap 21.8), demonstrando que elas não são excluídas de uma parte, mas da nova criação como um todo, já que o lago de fogo não é representado como parte do novo céu e nova terra.<sup>171</sup>

Há um padrão de interpretação entre passagens do Apocalipse que ajuda na avaliação da equivalência das imagens usadas em Ap 21.1-3. Em algumas situações, o que João vê é interpretado por aquilo que ele ouve logo em seguida. O inverso, o que se ouve interpretando o que se vê, também é verdadeiro. Em Ap 5.5, o ancião afirma para João que o Leão da tribo de Judá venceu para abrir o livro e os seus sete selos. Em 5.6, João tem acesso à interpretação dessa fala ao enxergar como ele conquistou a vitória, ironicamente, por meio de sua morte. Beale defende que algo semelhante acontece em Ap 21.1-3.<sup>172</sup> Aplicando o padrão “ver-ouvir” a esse trecho, a Nova Jerusalém (21.2) é a interpretação do novo céu e nova terra (21.1). A tenda de Deus entre os homens (21.3) é, por sua vez, a interpretação do novo céu e nova terra e da Nova Jerusalém (21.1,2). Ou seja, a nova criação como um todo é o que está em vista em “um novo céu e uma nova terra”, na “Nova Jerusalém” e na “tenda de Deus”.

Na relação específica entre a “tenda” e a “Nova Jerusalém”, o texto de Ez 40-48 mais uma vez se mostra útil. O que se encontra em 21.3 é uma combinação de Lv 26.11,12 e Ez 37.27. A passagem de Ez 37, como argumentado, é expandida nos capítulos 40-48 do mesmo livro. No final do trecho, ao se referir à cidade que é descrita, Ez 48.35 conclui o livro com a afirmação “O Senhor Está Ali”.<sup>173</sup> Isso indica que o Tabernáculo do deserto de Lv 26 que possui as proporções de uma tenda é expandido na visão de Ezequiel para as proporções de uma cidade. O “lugar santíssimo” do Tabernáculo era onde se encontrava a habitação da glória divina. Em Ezequiel essa presença passa a ser o nome da cidade como um todo. Em Ap 21.3, a tenda de Deus está entre os homens ao mesmo tempo que se afirma que na Nova Jerusalém não há templo algum, pois a presença do

<sup>171</sup> BEALE, *O Templo e a Missão da Igreja*, p. 386.

<sup>172</sup> BEALE, *O Templo e a Missão da Igreja*, p. 386

<sup>173</sup> Tradução da NOVA ALMEIDA ATUALIZADA.

Senhor Deus todo-poderoso e do Cordeiro é que formam o templo (22.21), dando a entender que tenda e a Nova Jerusalém são a mesma coisa.

A relação próxima entre Nova Jerusalém e o novo céu e nova terra não surge pela primeira vez em Ap 21. O texto de Is 65.17,18 já colocava esses dois símbolos lado a lado. Comparando os textos hebraicos com as culturas do antigo Oriente Próximo, Levenson mostra que a associação dos céus e terra com o Templo de Jerusalém tem antecedentes em outras culturas. Tanto na antiga Suméria quanto na Babilônia foram encontradas inscrições que falam do templo como uma “ligação” ou “fundação” do céu e da terra. “Esses paralelos levantam a tentadora possibilidade de que “céu e terra” na Bíblia Hebraica podem, em algumas ocasiões, ser uma referência a Jerusalém ou seu Templo”.<sup>174</sup> Ap 21.1,2 segue o mesmo padrão de Is 65.17,18. Em Ap 21.1 fala-se de “novo céu e nova terra” (paralelo a Is 65.17), o que torna plausível que a Nova Jerusalém de 21.2 seja uma alusão à Nova Jerusalém de Is 65.18. Assim como Isaías equipara uma coisa à outra, João também o faz.

O argumento de que a “tenda de Deus” de Ap 21.3 é equivalente à “Nova Jerusalém” e ao “novo céu e nova terra” é reforçado por alguns apontamentos dos estudos sobre a teologia do Templo que foi brevemente apresentada em seção anterior. Esses estudos indicam que os templos no antigo Oriente Próximo não apenas concebidos como uma representação do cosmos como um todo, mas também tinham um propósito expansionista.<sup>175</sup> A cidade-templo que é a Nova Jerusalém demonstra essa amplitude quando inclui em seus limites um rio em cujas margens está a árvore da vida capaz de trazer a “cura para as nações”. Em 21.3 João faz uso do texto de Ez 37.27, mas introduz a mudança de “povo” para “povos de Deus”, indicando a abrangência universal da tenda como habitação de Deus com a humanidade.

Considerar que Ap 21.3 é o templo final da habitação entre Deus e os homens significa dizer que o projeto do Éden, como um templo com propósitos expansionistas, encontra sua realização plena justamente na “tenda de Deus entre os homens”. “Assim, a escatologia não apenas recapitula a protologia do Éden, mas também a intensifica”.<sup>176</sup>

A perspectiva de um templo expandido que abrange toda a criação é corroborada pela comparação do “Santo dos Santos” no Tabernáculo e no Templo de Jerusalém com a cidade-templo que é a Nova Jerusalém. A razão de ser do Tabernáculo e do Templo de

<sup>174</sup> LEVENSON, *Creation and the Persistence of Evil*, p. 90.

<sup>175</sup> Cf. BEALE, *O Templo e a Missão da Igreja*, p. 83-126.

<sup>176</sup> Ibid., p. 389

Jerusalém era o lugar Santíssimo, pois ali é onde habitava a presença gloriosa de Deus. Já a Nova Jerusalém é colocada como um lugar que é dominado pela presença de Deus e do Cordeiro (Ap 21.22). A proposta é que aquilo que estava restrito ao Santo dos Santos é visto aqui como a característica básica do templo que é a Nova Jerusalém e que está claramente implícita na imagem da “tenda de Deus”. O Santo dos Santos se expande e assume o tamanho do “novo céu e nova terra” de Ap 21.1.

O texto de Ap 21.18 esclarece o caráter dessa tenda que é anunciada em 21.3. A cidade é feita de ouro puro. Isso acontece por que o “Santo dos Santos” teve suas paredes, piso e teto recobertos de ouro na construção do templo de Salomão (cf. 1Rs 6.20-22; 2Cr 3.4-8). O que era uma característica de parte do templo agora é característica da cidade inteira. Essa também é a razão pela qual as três seções do Templo de Israel (Santo dos Santos, Lugar Santo e Pátio externo) não aparecem no templo de Ap 21.<sup>177</sup> A presença de Deus irrompeu, não está mais restrita a uma parte do templo.

Soma-se ao revestimento de ouro a questão das dimensões da cidade. Ap 21.16 informa que a cidade era “quadrangular”. O versículo seguinte deixa claro que por quadrangular o autor informa que ela era cúbica, suas três dimensões tinham a mesma medida. Esse é o mesmo formato do “Santo dos Santos” que é informado em 1Rs 6.20, ainda que em proporções muito menores.

Outro fator indicativo da imagem do “Santo dos Santos” expandido está em 22.4. O que era privilégio do sumo-sacerdote, entrar diante da presença gloriosa de Deus uma vez por ano com o nome de Deus inscrito em sua testa, é agora a condição de todo aquele que habita na Nova Jerusalém. Mais do que isso, o privilégio deles supera a do sumo-sacerdote, pois eles poderão ver a face de Deus.

Um traço dessa consumação da “tenda” como a presença definitiva de Deus em meio à humanidade é simbolizada também pelo “trono”. O trono de Deus aparece em 22.1,3 como parte dessa nova criação. Os servos de Deus têm acesso direto a ele. Antes de Ap 21-22, o “trono” ocorre 37x, todas elas o situam no plano do templo celestial.<sup>178</sup> O máximo que se tinha acesso ao trono era por meio da tampa da Arca da Aliança que era vista como o “estrado” de YHWH, ou seja, o local onde ele repousava seus pés (1Cr 28.2).

A posição defendida de que σκηνή em 21.3 se refere à “Nova Jerusalém” de 21.2 e a “um novo céu e uma nova terra” de 21.1 é apresentado por Beale, mas não se restringe a ele. Woudstra analisou algumas partes do AT referentes ao templo e/ou à glória de Deus

---

<sup>177</sup> BEALE, *O Templo e a Missão da Igreja*, p. 389.

<sup>178</sup> Ibid.

como uma indicação de um futuro escatológico (Is 4.5, Jr 3.16,17 e Ez 37.26-28). Ele afirma que:

No tempo futuro da felicidade e bênção de Sião, a separação do santuário terá deixado de existir, simplesmente porque a cidade como um todo terá se tornado “santuário”. A separação do *cultus*, apesar de assiduamente praticada ao longo da antiga dispensação (e com razão), deixará de existir, simplesmente porque Deus sempre desejou que o *cultus* se estendesse a todas as categorias da vida do cidadão comum. (tradução nossa).<sup>179</sup>

Woudstra prossegue e conecta sua análise dos textos do AT com o texto de Apocalipse 21-22 para afirmar que “a expressão mais elevada do tabernáculo é representada em Ap 21.3”.<sup>180</sup> Ele defende que Ap 21 depende de Is 4.5,6 e que as dimensões do templo são expandidas para ser coextensiva com toda a cidade de Jerusalém. Observações semelhantes às que apresentamos sobre o “Santo dos Santos” a partir de Beale são afirmadas também por Woudstra. Além de Beale e Woudstra outros autores enxergam correspondência semelhante entre o templo de Ez 40-48 e a Nova Jerusalém de Ap 21-22.<sup>181</sup>

Concluímos essa seção apontando para o papel central que σκηνή desempenha ao ser posicionada no centro da estrutura de Ap 21.1-5. Em toda a discussão sobre a cidade-templo, que é a Nova Jerusalém, o que estava em vista era o templo como um sinal da presença de Deus que se expande a tal ponto de preencher todo o espaço cósmico que constitui o novo céu e a nova terra.

---

<sup>179</sup> WOUDSTRA, *The tabernacle in biblical-theological perspective*, p. 99.

<sup>180</sup> Ibid., p. 100.

<sup>181</sup> Alguns autores que concordam que a Nova Jerusalém é equivalente ao santuário do fim dos tempos de Ez 40-48 e são citados por BEALE, *O Templo e a Missão da Igreja*, p. 392; CAIRD, *A Commentary of the Revelation of St. John the Divine*, p. 273,279; HUGHES, *The Book of Revelation*, p. 229; WALKER, *Jesus and the Holy City*, p. 245; DUGUID, *Ezekiel*, p. 483.

## Conclusão

Interpretar o Apocalipse de João é interpretar o Antigo Testamento. Mais do que qualquer outra parte desse trabalho, o terceiro capítulo demonstrou a dependência que João teve dos demais profetas da tradição Hebraica. Não é possível ignorar as ressonâncias que as passagens do AT têm no Apocalipse, caso contrário, o leitor ficará completamente desprovido de referências para interpretar os símbolos que compõem a linguagem desse livro. Boa parte da diversidade de interpretações que se tem para as disputadas linhas do Apocalipse se deve à ausência de um referencial para a leitura dos símbolos.

As imagens da perícope que analisamos exemplifica bem um fenômeno que se repete ao longo do livro, o uso de um símbolo com mais de um significado, assim como a abordagem de um tema da revelação por meio de mais de um símbolo. A Nova Jerusalém é vista por diferentes intérpretes como um símbolo para o povo redimido *ou* um lugar onde habitaria esse povo *ou* um indicativo da presença de Deus. Poucas referências chamam a atenção do leitor para o fato de que um símbolo pode desempenhar várias funções ao mesmo tempo, como é o caso da Nova Jerusalém.

A fonte, principalmente o AT, e a fluidez das imagens do Apocalipse são empregadas para contar a história da criação e da nova criação. Os capítulos 21-22 formam a apoteose dessa história. Um dos fatores que surpreende o leitor/ouvinte é que a nova criação não reduz a primeira criação ao nada. A revelação não fala em destruição, mas em redenção. Ainda que a palavra “redenção” não apareça nesse trecho, a recuperação de todos os elementos que são característicos da criação de Gn 1, passando pela construção do tabernáculo e do templo e seguindo para a visão do templo escatológico de Ez 40-48 mostram que é isso que João está enfatizando no registro de sua visão.

O entusiasmo despertado pela passagem está em ver que nessa nova criação não há mais oposição ao povo de Deus e nem separação entre esse povo e o seu Deus. A ausência da oposição é especialmente marcada pela ausência do mar. Tão importante como notar a ausência de oposição é perceber que essa não é uma realidade estabelecida pela força e determinação humana. Todo o protagonismo do livro de Apocalipse está na ação de Deus. A participação da fidelidade humana não é menosprezada (Ap 2.23), mas quem faz novas todas as coisas é aquele que estava assentado no trono (Ap 21.5) e a Nova Jerusalém desce do céu tendo sido preparada por ele.

A centralidade da ação e da presença divina para a consumação da nova criação é resumida no símbolo da “tenda de Deus”. O símbolo que aparece em Ap 21.3 é apresentado como sinal da habitação divina que se liga às diversas passagens do AT sobre o tema da união entre Deus, a humanidade e sua criação. A “tenda de Deus” se conecta direta, mas não exclusivamente, ao Tabernáculo do deserto e ao Templo de Jerusalém. A teologia do templo desenvolvida nesse capítulo mostra como esse é um dos elementos mais importantes para a construção da cosmovisão de muitos judeus do segundo templo.

O símbolo da tenda tem grande amplitude quando é visto segundo o *princípio da homologia*. O cosmos como um santuário em potencial para a habitação de Deus e o tabernáculo/templo como um microcosmos situam a passagem de Ap 21.3 como a concretização última do que foi anunciado e prometido no relato em Gênesis e Éxodo. Em Ap 21-22, o cosmos não é mais um santuário em potencial, mas a habitação definitiva entre Deus e a humanidade. O templo não é visto mais como um microcosmo, mas é a glória de Deus se expandindo para preencher o cosmos por completo.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

O objetivo principal do presente trabalho foi a análise exegética de Ap 21.1-5 com o foco no significado da “tenda de Deus” que é mencionada em Ap 21.3. A hipótese inicial era a de que essa narrativa introduz o símbolo da “tenda de Deus” como um paralelo direto e restrito ao “Tabernáculo do Deserto” que é apresentado em Ex 25.8. Dessa forma, o impacto teológico do símbolo seria obtido pela comparação entre a passagem de Apocalipse e as referências veterotestamentárias ao santuário do deserto. Essa hipótese não resistiu a uma análise da palavra utilizada no Apocalipse de João para se referir à tenda de Deus (*σκηνή*). O termo utilizado pelo autor inclui, mas não se restringe ao Tabernáculo do deserto. A tenda em Ap 21.3 é uma referência à habitação de Deus. Com isso, temos em vista a habitação de Deus em meio à criação na criação primeva, o Tabernáculo do deserto, o templo de Jerusalém, a pessoa de Jesus, a habitação do Espírito em meio à igreja e a habitação de Deus em meio à criação restaurada juntamente com a humanidade.

Aceitar a perspectiva expandida de que a “tenda de Deus” em Ap 21.3 é a maneira pela qual João se refere ao longo e antigo problema da habitação de Deus em meio à sua criação é situar essa passagem como ponto focal da esperança cristã. O resultado dessa proximidade entre Criador e suas criaturas é o que está colocado em Ap 21.4: “Ele enxugará dos seus olhos toda lágrima. Não haverá mais morte, nem tristeza, nem choro, nem dor, pois a antiga ordem já passou”. A expectativa daquele que luta e espera pela vitória diante dos inimigos do Cordeiro é poder comer da Árvore da Vida que está no paraíso de Deus (Ap 2.7; 22.14) e não ter de sofrer a segunda morte (Ap 2.11; 21.4).

Apesar da tradição de interpretar o Apocalipse como um livro associado à tragédia, destruição e terror divino, o objetivo da visão é muito claro: estabelecer no coração e imaginação das sete igrejas da Ásia a esperança de que o Cordeiro ressurreto tinha o domínio da história em suas mãos (Ap 1.9-19; 4.6-10) e que Deus está fazendo nova todas as coisas (Ap 21.5). Esse apocalipse não é uma obra que estabelece uma cronologia exata para os eventos do fim, não é um livro para revelar as particularidades históricas da destruição do cosmos, é uma obra que estabelece uma visão do presente e do futuro em que toda a realidade se organiza em torno do trono de Deus e sua palavra determinante de que sua criação será restaurada.

O segundo capítulo apresentou o gênero apocalíptico como destinado a encorajar e exortar um grupo por meio da autoridade divina. Os leitores e ouvintes iniciais de

Apocalipse estavam em condição de grande vulnerabilidade, se não pela perseguição externa, certamente pelas ameaças internas (Ap 2-3). A igreja ainda incipiente enfrentava um cenário completamente adverso em que o império Romano se apresentava como o símbolo do poder visível e opressor. A exigência de adoração aos deuses romanos, o martírio daqueles que se levantavam contra o império e a tentação de conformação às exigências de seu entorno fazem do Apocalipse de João o antídoto para o veneno da desesperança. Aqueles que ouviram e creram se tornaram imunes à paródia de poder e glória que era Roma. Aqueles que guardaram essas palavras não estavam mais sujeitos aos perigos da falta de perspectiva, ao tédio da alma que priva o sujeito de enxergar além do horizonte imediato de sofrimento e falta de significado.

A realidade da desesperança não é categoria da abstração teológica. Um dos problemas que se destacam no horizonte das primeiras décadas do século são as “mortes por desespero”. Os economistas Anne Case e Angus Deaton são os pioneiros da área.<sup>182</sup> Case é especialista renomada que pesquisa a relação entre situação econômica e saúde. Angus Deaton é ganhador do Nobel de Economia por seu trabalho sobre pobreza familiar e bem-estar. Os professores cunharam a expressão “morte por desespero” para se referir às pessoas que morreram por suicídio, doença hepática crônica e intoxicação por drogas e álcool. A pesquisa indica que há uma relação clara entre a insegurança econômica e o número de mortes por desespero. A magnitude do problema é tal que a expectativa de vida nos EUA cresceu ao longo de todo o século XX, mas caiu entre 1999 e 2017.<sup>183</sup> A tendência é definida pelo aumento da mortalidade da categoria que tem apresentado maior crescimento na categoria de morte por desesperança: pessoas brancas não hispânicas com idades entre 45-54 anos.

Estima-se que o impacto dessa mudança demográfica foi de 600 mil mortes apenas nos EUA entre 1999 e 2017.<sup>184</sup> A análise de Case e Deaton trata primariamente da relação entre os fatores econômicos e as “mortes por desespero”. No início de seu livro, no entanto, os autores afirmam que “é a perda de significado, de dignidade, de orgulho e de respeito próprio que vem com a perda do casamento e da comunidade que traz o desespero, não apenas ou principalmente a perda de dinheiro”.<sup>185</sup> Ou seja, mesmo os proponentes da nova categoria demográfica identificaram que os fatores não são

<sup>182</sup> CASE; DEATON, *Deaths of Despair*.

<sup>183</sup> GUIMARÃES, *Sonho ou pesadelo americano? Mortes por desespero e o futuro do capitalismo*, p.1-2.

<sup>184</sup> Ibid.

<sup>185</sup> CASE; DEATON, op. cit, p. 8.

puramente econômicos, mas ligados ao senso de pertencimento a uma comunidade. As pesquisas no Brasil sobre o tema são pouco desenvolvidas, mas já apontam uma relação semelhante.<sup>186</sup>

Uma análise teológica do fenômeno poderá partir das semelhanças entre os grupos mais vulneráveis do ponto de vista social e econômico da contemporaneidade e as dificuldades das primeiras comunidades cristãs que também foram sujeitas a perseguição religiosa, política e econômica. O problema das “mortes por desespero” não pode ser tratado apenas de uma perspectiva teológica, mas é evidente que as convicções do sujeito afetam aquilo pelo que ele espera. Em último caso, o desespero é perda completa de ter pelo que esperar.

É precisamente um jogo de transformação de consciência e imaginação que está em vista no Apocalipse de João. Com toda a convicção que aquelas comunidades da Ásia Menor já tivessem no Evangelho, é bem possível que muitos não tivessem clareza do que ele implicava para as relações de poder presente e futuro. Não fosse a obra de João, a única cidade a ser habitada por muitos seria a corrompida Babilônia. Ainda que não estivesse plenamente consumada, o visionário faz questão de afirmar que a Nova Jerusalém já é uma realidade com efeitos sobre o presente e o povo do Cordeiro é o herdeiro dela.

O desvelar da realidade presente a partir da perspectiva divina é o que dá ao Apocalipse um caráter único em relação aos demais livros do Novo Testamento. Ainda que os outros autores registrem a revelação daquilo que foi dito e ensinado por Jesus e os apóstolos, é no Apocalipse de João que temos o relato de alguém que afirma ter recebido a possibilidade de enxergar toda a criação da mesma maneira que Deus enxerga. A esperança está não em saber o futuro, mas em ter a convicção de que a história caminha tanto para a condenação de toda injustiça, a reconciliação entre Deus e os seus povos e a renovação da criação.

O problema das “mortes por desespero” se afigura como um dos grandes desafios da missão da igreja nas primeiras décadas do século XXI. A relação direta entre vulnerabilidade social e maior probabilidade de um dos tipos de morte abarcados nessa categoria indica a necessidade de envolvimento dos cristãos com a dimensão concreta da necessidade daqueles que são diariamente tentados a crer que não há pelo que esperar. Para essas pessoas, não há razão para resistir ao alívio imediato que o envenenamento ou

---

<sup>186</sup> Cf. GUIMARÃES, *Crise Econômica, Austeridade Fiscal e Mortes por Desespero no Brasil*.

a tentativa direta do suicídio parece oferecer. A outra dimensão dessa mesma missão é o anúncio da mensagem distintiva de esperança que se encontra em Apocalipse. Aqueles que passaram pela grande tribulação lavaram suas vestes e as alvejaram no sangue do Cordeiro (Ap 7.14). Essas pessoas nunca mais terão fome ou sede e a elas será dado o privilégio de partilhar da “tenda de Deus”.

A igreja é chamada tanto a prover pertencimento e comunidade quanto a instilar no coração humano a poderosa visão de que o sofrimento e a injustiça são condições transitórias da humanidade a ser redimida. A visão do Apocalipse é capaz de romper a noção reduzida de que a dignidade e esperança humanas são funções exclusivas de sua produtividade. O fundamento antropológico da visão é que as sete igrejas da Ásia são, na verdade, reino e sacerdotes (Ap 1.6) para o serviço de Deus. Eles foram colocados nessa posição por Jesus Cristo, o soberano dos reis da terra. Essa visão não instiga uma fuga da realidade, mas uma completa reinterpretação dela.

O mundo e sua história reinterpretados implicam a revalorização da criação. O segundo desafio que conecta Ap 21.1-5 e a realidade contemporânea é a crise climática global. O adjetivo não é gratuito. 3.6 bilhões de pessoas, quase metade da população do planeta, habitam em áreas altamente susceptíveis às mudanças climáticas.<sup>187</sup> O levantamento do Fórum Mundial de Economia é de que entre 2010 e 2019 o impacto financeiro dessas mudanças somaram aproximadamente \$1.5 trilhões (em torno R\$ 7,5 trilhões).<sup>188</sup>

A condição de ameaça na qual se encontra a humanidade e todas as outras espécies animais e vegetais foi consolidada também por uma forma de ler a Bíblia, em particular, uma forma de construir a escatologia ao interpretar o Apocalipse de João. O teólogo Thomas Berry enxerga que a crise climática emerge a partir da civilização cristã ocidental.<sup>189</sup> De maneira mais específica, Berry avalia que as visões milenaristas que interpretam o período referido em Ap 20 como uma realidade literal e intra-histórica contribuiu para a inabilidade dos cristãos de construir uma relação de responsabilidade e intimidade com o planeta.<sup>190</sup> Para muitos cristãos que são adeptos dessa corrente, o processo histórico é insatisfatório, uma vez que toda conquista na preservação ou

---

<sup>187</sup> ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS, *Climate Change*.

<sup>188</sup> CHARLTON, *This is what the climate crisis is costing economies around the world*.

<sup>189</sup> BERRY, *The Christian Future and the Fate of Earth*, p. 35.

<sup>190</sup> Ibid., p. 40.

restauração natural que possa ser realizado hoje é insignificante em relação ao período de bênção que virá pela via sobrenatural.

Uma leitura equivocada de Apocalipse influenciou e continua a influenciar uma perspectiva que nega completamente o valor e a necessidade de preservação e restauração da terra. Essa leitura enxerga que o destino do cosmos é ser anulado, destruído. Novo céu e nova terra implicaria um novo cosmos. Desse ponto de vista, não há razões para empregar esforços por uma habitação que está eternamente condenada. Não só o esforço se torna vazio, mas a concepção sobre o valor da criação é alterada.

A realidade constatada por Berry é um grande contrassenso com o caráter do texto Bíblico como um todo e com o de Apocalipse de João em particular. A fé hebraica é uma fé de afirmação da ordem criada. João, mais do que se pode aferir em qualquer outro livro do NT, é completamente dependente de todo o texto da Bíblia Hebraica. Como afirmado de diversas formas, interpretar o Apocalipse é interpretar o AT. Qualquer imagem utilizada no relato dessa visão precisa ser esclarecida pelo todo da visão e pelo todo do AT. Nem as imagens analisadas em Ap 21.1-5 nem o milênio que é mencionado em Ap 20 devem ser lidos aparte de seu caráter teológico. O conteúdo da fé hebraica é inequívoco em afirmar que a criação é muito boa (Gn 1.31).

O olhar cuidadoso notará que nos dois últimos capítulos de Apocalipse há uma afirmação de toda ordem natural que caracteriza a criação atual. A condenação que é enfaticamente narrada em Ap 1-20 resulta não na condenação do céu e terra, mas no estabelecimento de uma nova ordem. O que arde no lago de enxofre não são elementos da ordem natural como um todo, apenas a humanidade que se obstina em sua rebeldia. A nova ordem caracteriza um novo céu e nova terra como uma nova forma de ordenamento desse espaço. O seu caráter é completamente transformado pelo fato de que ali não há mais a morte e tudo o que dela se deriva: tristeza, choro e dor.

Uma vez considerado o caráter afirmativo do Apocalipse e todo o cânon bíblico a respeito da criação, uma outra pergunta surge de imediato: se João relata que no futuro escatológico Deus fará descer a Nova Jerusalém e estabelecerá sua tenda por sua própria iniciativa e autoridade, por que nós deveríamos nos preocupar em fazer isso no presente? Ou seja, por que se preocupar em preservar ao invés de explorar aquilo que sabemos que será restaurado de uma forma ou de outra?

O primeiro passo para desenvolver uma resposta é questionar o pressuposto de que explorar é aproveitar. O uso despreocupado dos recursos naturais para a satisfação de um prazer imediato não pode ser facilmente justificado como “proveito”. A perspectiva

bíblica que nasce no relato criacional coloca o recurso natural em função da necessidade humana, não do seu capricho e ganância. Proveitoso é o uso equilibrado dos recursos para o desenvolvimento humano e das demais espécies em sua capacidade de glorificar o criador.

Central para esse primeiro argumento e seu desenvolvimento é a compreensão que a nova criação tem sobre a matéria, o espaço e o tempo presentes. Em sua articulação da responsabilidade dos cristãos a respeito dos desafios ecológicos de nosso tempo, Wright coloca a ressurreição e o dom do Espírito como os fundamentos da resposta.<sup>191</sup> Esses dois eventos são as marcas inequívocas de que o futuro de Deus foi trazido para o presente. A ressurreição de Jesus foi o primeiro grande ato que inaugurou a nova criação. O corpo da ressurreição faz parte do mundo onde a morte não tem mais espaço. A presença do Espírito é a marca adiantada de que aqueles que estão em Cristo receberão a mesma herança. Isso significa que o trabalho de restauração que João vê plenamente consumado em Ap 21.6 está em curso desde a ressurreição de Jesus. Consequentemente, aqueles que habitarão com Deus não são observadores distantes da renovação, eles estão imersos nela, participando ativamente enquanto ela acontece.

A nova criação como uma realidade inaugurada traz outras duas consequências. Viver no presente como se viverá no futuro torna-se a única maneira de desfrutar autenticamente da vida em sua forma atual. Manifestar a reconciliação entre o Criador e seus povos como marca da “tenda de Deus entre os homens” é a única coisa que poderia ser realmente qualificada como vida, o resto é a miséria que surge pela corrupção desse dom. Desfrutar intensamente da vida não se dá pela maximização do prazer que pode ser gerado pelo uso predatório da criação. Há uma forma particular de contemplar e desfrutar da riqueza disponível na criação que só pode ser acessada pela via da recuperação do papel humano de cultivar e guardar o que Deus fez e julgou como muito bom (Gn 2.15).

O outro aspecto que a nova criação impõe sobre a reflexão e ação das novas criaturas é a de que viver em acordo com a “tenda de Deus” no presente é a maneira pela qual se sinaliza às nações que o Criador determinou a vitória sobre o mal e que todas elas terão acessos à árvore da vida que traz cura na Nova Jerusalém (Ap 22.2). O Senhor Deus todo-poderoso e o Cordeiro são vistos no tempo presente por meio da ação do Espírito no meio das comunidades que fielmente sinalizam a presença da nova criação. Essa manifestação se dá por meio das novas criaturas que concretizam a transformação em sua

---

<sup>191</sup> WRIGHT, *Surpreendido pelas Escrituras*, p. 98.

própria vida, mas que também o fazem expandindo o domínio da nova natureza do indivíduo para o restante da criação.

O empenho ecológico é a extensão da redenção individual. Wright resume isso ao afirmar que “negar uma paixão cristã pelo trabalho ecológico, por colocar o mundo em ordem à medida que nos é possível neste momento, é negar a bondade da criação, o poder de Deus na ressurreição e no Espírito ou ambos”.<sup>192</sup> É do mesmo autor a percepção clara de que não somos apenas beneficiários da nova criação, somos seus agentes.

A realidade e as consequências da nova criação que é inaugurada pela ressurreição de Jesus e vislumbrada em glória em Ap 21-22 impõe demandas éticas sobre a relação da humanidade com o restante da criação. Sorita desenvolve o tema da ética ecológica que surge dos dois capítulos finais de Apocalipse.<sup>193</sup> Ele ressalta que a palavra “fim” é a tradução para *téλος*, carregando o sentido de “finalidade”, “propósito”, “completude”. Assim, Apocalipse não está apontando para o fim do mundo, mas para seu propósito. Logo, a imagem da urbe fortemente dominada pelos elementos naturais em Ap 21-22 não é evento que acontecerá após a destruição do cosmos, mas o ponto para o qual ele deve e está caminhando. Isso define a direção para a qual os esforços cristãos devem apontar.

No contraste final que o Apocalipse faz entre a Babilônia e a Nova Jerusalém uma das coisas que se destaca é que a cidade que desce do céu adornada como uma noiva tem muito mais semelhança com um grande jardim do que com um enorme centro urbano. O que se destaca não é a construção de grandes edificações feitas por Deus ou pela humanidade, o que se destaca é o rio que flui do trono, a árvore que frutifica todos os dias do ano, as pedras preciosas que ornamentam os fundamentos da cidade. Certamente, a Nova Jerusalém redime a existência da cidade, mas é uma cidade plenamente integrada com o restante da ordem criada, é a plena negação da Babilônia que subsiste pela exploração.

O esboço apresentado nessas considerações finais permite indicar caminhos possíveis para a pesquisa sobre Ap 21.1-5. Espera-se ter construído argumentos sólidos o suficiente para se justificar a necessidade de desenvolver a tarefa da exegese bíblica à luz dos desafios contemporâneos. Uma perspectiva integrativa do equilíbrio do indivíduo e da criação não-humana demandam a valorização dos textos bíblicos que tratam explicitamente da nova criação de maneira geral de Ap 21-22 de maneira particular.

<sup>192</sup> WRIGHT, *Surpreendido pelas Escrituras*, p. 98.

<sup>193</sup> SORITA, “*A New Heaven and a New Earth ... and the Sea Is No More*”: An Eschato-Ecological Reading of Revelation 21,1-8, p. 589.

Reconhece-se que o presente trabalho é um conjunto de escolhas limitado dentre os caminhos que são abertos por Ap 21.1-5. A rica relação que esse texto possui com o AT torna a tarefa de delimitação especialmente difícil. Todo símbolo e toda citação percorreram um longo caminho até serem reunidos no relato de João. Uma reconstrução completa dessa trajetória é inviável para um projeto de proporções reduzidas como é essa dissertação. Além disso, foram feitas escolhas que concentraram a atenção nos três primeiros versículos da perícope delimitada, dada a riqueza simbólica que se encontra ali. Uma análise mais cuidadosa que indique a importância dos v. 4-5 é necessária.

Outra lacuna que precisa ser preenchida é a dependência que Ap 21.1-5 possui em relação a 21.6-22.21. Ainda que várias referências a esse texto tenham sido feitas ao longo da dissertação, o todo da construção coerente que existe nos dois últimos capítulos do Apocalipse permaneceu intocado. Existe um terreno vasto e densamente povoado nas páginas finais do cânon bíblico que exige um olhar mais competente e um projeto mais ousado do que foi apresentado na exegese aqui exposta.

Por todo o desenvolvimento que pôde ser feito ao longo dessa análise, nota-se que o símbolo da “tenda de Deus” se configura como o ponto focal da esperança cristã. A restauração do céu e da terra como habitação unificada entre Deus e a humanidade constitui a poderosa mensagem que João anuncia e que ressoa nas profundas crises que acompanham a humanidade nas primeiras décadas do século XXI. É do retorno de Deus para o templo cosmológico que é a nova criação que flui a cura das nações e o banimento definitivo da morte e seus efeitos.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- A BÍBLIA: NOVO TESTAMENTO.** São Paulo: Paulinas, 2015.
- BÍBLIA DE JERUSALÉM.** São Paulo: Paulus, 2002.
- NOVA ALMEIDA ATUALIZADA.** São Paulo: Sociedade Bíblica Brasileira, 2017.
- NOVA VERSÃO INTERNACIONAL.** São Paulo: Sociedade Bíblica Internacional, 2001.
- NOVA TRADUÇÃO NA LINGUAGEM DE HOJE.** São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 2000.
- NOVA VERSÃO TRANSFORMADORA.** São Paulo: Mundo Cristão, 2016.
- ADAMS, E. The Stars Will Fall from Heaven: Cosmic Catastrophe in The New Testament and Its World.** London: T & T Clark, 2007.
- ALAND, Barbara; ALAND, Kurt; KARAVIDOPoulos, Johannes; MARTINI, Carlo M.; METZGER, Bruce (Eds.). ***Novum Testamentum Graece*.** 28. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.
- ARNDT, W., Danker, F. W., Bauer, W., & Gingrich, F. W. **A Greek-English lexicon of the New Testament and other early Christian literature.** Chicago: University of Chicago Press, 2000.
- AUNE, David. **Revelation 1-5.** Grand Rapids, Michigan: Thomas Nelson, 1998. (Word Biblical Commentary, v. 52a).
- AUNE, David. **Revelation 17-22.** Grand Rapids, Michigan: Thomas Nelson, 1998. (Word Biblical Commentary, v. 52c).
- BARR, David L. The Apocalypse as a Symbolic Transformation of the World: A Literary Analysis. **Interpretation**, 1984, vol. 38, n. 1, p. 39-50.
- BAUCKHAM, Richard. **The Climax of Prophecy: Studies on the book of Revelation.** Edimburgo, Escócia: T&T Clark, 1993.
- BAUCKHAM, R. **The Theology of The Book of Revelation.** Cambridge University Press, 1993. (New Testament Theology).
- BEALE, G. K. **The Book of Revelation.** Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdman Publishing Co, 1999. (The New International Greek Testament Commentary).
- BEALE, G. K. **O Templo e a Missão da Igreja: Uma Teologia Bíblica sobre o lugar da habitação de Deus.** São Paulo: Vida Nova, 2021.

- BERNARD, McGinn (ed). **Encyclopedia of Apocalypticism**. Nova Iorque: Continuum, 2000, v.2.
- BERRY, Thomas. **The Christian Future and the Fate of Earth**. Nova Iorque: Orbis Books, 2009.
- CAIRD, G. B. **A Commentary of the Revelation of St. John the Divine**. Londres: A.C. Black, 1966.
- CASE, Anne; DEATON, Angus. **Deaths of Despair: And the Future of Capitalism**. New Jersey, Princeton: Princeton University Press, 2020.
- CHARLTON, Emma. **This is what the climate crisis is costing economies around the world**. 2023. Disponível em:  
<https://www.weforum.org/agenda/2023/11/climate-crisis-cost-global-economies/> Acessado em: 17 de janeiro de 2024.
- COLLINS, John J. **The Apocalyptic Imagination**. Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co, 1998.
- COLLINS, John J. Towards the Morphology of a Genre. **Semeia 14**, Missoula, Montana: Society of Biblical Literature, 1979, p. 1-20.
- COLLINS, John J. From Prophecy to Apocalypticism: The Expectation of the End. In: COLLINS, John J. (ed). **Encyclopedia of Apocalypticism**. Nova Iorque, Nova Iorque: Continuum, 1999, v.1: p. xiii-xvii e 129-161.
- COOK, Stephen L. **The Apocalyptic Literature** [E-book]. Nashville, Tennessee: Abingdon Press, 2004. Livro Eletrônico. 401 posições.
- DUGUID, I. M. **Ezekiel**. Grand Rapids: Zondervan Academic, 1999. (NIV Application Commentary).
- ENNS, Samuel. *Exodus/New Exodus*. In: VANHOOZER, Kevin J. **Dictionary for Theological Interpretation of the Bible**. Grand Rapids: Baker Academic, 2005.
- FALLON, F. T. The Gnostic Apocalypses. **Semeia 14**, Missoula, Montana: Society of Biblical Literature, 1979, p. 123–58.
- FITZMYER, Joseph A. **The Gospel According to Luke I-IX**. Garden City, Nova Iorque: Yale University Press, 1981. (Anchor Yale Bible, v. 28)
- GUIMARÃES, Raphael M. **Crise Econômica, Austeridade Fiscal e Mortes por Desespero no Brasil**. Tese (Doutorado em Demografia) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas. Campinas, 161 p., 2020.

- GUIMARÃES, Raphael M. Sonho ou pesadelo americano? Mortes por desespero e o futuro do capitalismo. **Trabalho, Educação e Saúde**, Rio de Janeiro, v. 19, 2021, e00327159. DOI: 10.1590/1981-7746-sol00327
- HELLHOLM, David. The Problem of Apocalyptic Genre and the Apocalypse of John. **Semeia 36**, Decatur, Georgia, p. 13-64, 1979.
- HILL, Andrew; WALTON, John H. **A Survey of the Old Testament** [E-book]. 3 ed. Grand Rapids, Michigan: Zondervan Publishing House, 2009. Livro Eletrônico. 1850 posições.
- HIMMELFARB, Martha. **Tours of Hell**: An Apocalyptic Form in Jewish and Christian Literature. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1983.
- HUGHES, P. E. **The Book of Revelation**. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co, 1990. (Pillar Series)
- KOESTER, C. R. **Revelation: A New Translation with Introduction and Commentary**. New Haven: Yale University Press, 2015. (The Anchor Yale Bible Commentaries).
- LEVENSON, J. D. **Creation and the Persistence of Evil**. Princeton: Princeton University Press, 1987.
- LUKASZEWSKI, A. L.; DUBIS, M.; BLAKLEY, J. T. **The Lexham Syntactic Greek New Testament**: SBL Edition - Expansions and Annotations. Bellingham, WA: Lexham Press, 2011.
- MACHADO, Jonas. **O Misticismo Apocalíptico do Apóstolo Paulo**: Um Novo Olhar nas Cartas aos Coríntios na Perspectiva da Experiência Religiosa. São Paulo: Paulus, 2009.
- METZGER, Bruce M. **A Textual Commentary on the Greek New Testament**. 2. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1994.
- MICHAELIS, Wilhelm. *σκηνή, σκῆνος, σκήνωμα, σκηνώ, ἐπισκηνώ, κατασκηνώ, σκηνοπηγία, σκηνοποιός*. In: KITTEL, G.; BROMILEY, G. W.; FRIEDRICH, G. **Theological Dictionary of the New Testament**. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1964, V. 7.
- MURILO, Cássio. **Metodologia da exegese bíblica: Versão 2.0**. São Paulo: Paulinas, 2022.
- NASCIMENTO, Ákilla V. B. Σκηνή COMO A HABITAÇÃO DE DEUS EM APOCALIPSE 21.3. **Revista Contemplação**, 2022, vol. 29, p. 105-114.

- OMANSON, Roger L. **Variantes Textuais do Novo Testamento: Análise e Avaliação do Aparato Críticos de “O Novo Testamento Grego”**. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2010.
- ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS, **Climate Change**. 2023. Disponível em: <https://www.who.int/news-room/fact-sheets/detail/climate-change-and-health>. Acesso em: 17 de janeiro de 2024.
- OSBORNE, Grant. **Apocalipse: Comentário Exegético**. São Paulo: Vida Nova, 2014.
- POHL, Adolf. **Apocalipse de João**. Curitiba: Editora Evangélica Esperança, 2001. (Comentário Esperança)
- POOL, Charles Van der. **Analytical Lexicon of the Apostolic Bible Polyglot**. Newport, Rhode Island: The Apostolic Press, 2015.
- PRIGENT, Pierre. **O Apocalipse de São João**. São Paulo: Edições Loyola, 2020.
- SCHNELLE, Udo. **Theology of the New Testament**. Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2009.
- SMALLEY, S. S. **The Revelation to John: A commentary on the Greek Text of the Apocalypse**. Downers Grove: InterVarsity Press, 2005.
- SORITA, Carmelo B. “A New Heaven and a New Earth ... and the Sea Is No More”: An Eschato-Ecological Reading of Revelation 21,1-8. In: YARBRO-COLLINS, Adela (ed). **New Perspectives on the Book of Revelation**. Lovaina, BE: Peeters Publishers, 2017.
- STEIN, Stephen J. (ed). **Encyclopedia of Apocalypticism**. Nova Iorque, Nova Iorque: Continuum, 2000, v.3.
- TANNEHILL, Robert. **The Narrative Unity of Luke-Acts**. Filadélfia: Fortress Press, 1991, v.1.
- VERBRUGGE, V. D. *θρόνος*. In: **Novo Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento** (Edição Condensada). São Paulo: Vida Nova, 2018.
- VAUX, Roland de. **Instituições de Israel no Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2004.
- WALKER, P. W. L. **Jesus and the Holy City**. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co, 1996.
- WOUDSTRA, M. H. The tabernacle in biblical-theological perspective. In: Payne, J. B., org. **New Perspectives on the Old Testament**. Waco: Word Books, 1970.

- WRIGHT, N. T. **The New Testament and The People of God.** Minneapolis: Fortress Press, 1992.
- WRIGHT, **Revelation for Everyone.** Londres: Society for Promoting Christian Knowledge, 2011.
- WRIGHT, N. T. **Surpreendido pelas Escrituras.** Viçosa, MG: Editora Ultimato, 2015.
- WRIGHT, N. T. **A Ressurreição do Filho de Deus.** São Paulo: Paulus, 2020.
- WRIGHT, N. T. **História e Escatologia: Jesus e a Promessa da Teologia Natural.** Rio de Janeiro: Thomas Nelson, 2021.
- YARBRO-COLLINS, Adela. **The Combat Myth in The Book of Revelation.** Missoula, Montana: Scholars Press, 1976.
- YARBRO-COLLINS, Adela. The Early Christian Apocalypses. **Semeia 14**, Missoula, Montana: Society of Biblical Literature, 1979, p. 61-121.
- YARBRO-COLLINS, Adela. Apocalypses and Apocalypticism: Early Christian. In: FREEDMAN, David N. **The Anchor Bible Dictionary.** Nova Iorque, Nova Iorque: Yale University Press, 1992, v.1: 288-292.