

**Clodomiro de Sousa e Silva**

**APOCALIPSE 12**

UMA LEITURA PARADIGMÁTICA DO PEREGRINAR CRISTÃO

Tese de Doutorado em Teologia

Orientador: Prof. Dr. Luís Henrique Eloy e Silva

Apoio CAPES

Belo Horizonte  
FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia  
2017

**Clodomiro de Sousa e Silva**

**APOCALIPSE 12**

UMA LEITURA PARADIGMÁTICA DO PEREGRINAR CRISTÃO

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Teologia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Teologia.

Área de concentração: Teologia Sistemática

Orientador: Prof. Dr. Luís Henrique Eloy e Silva

Belo Horizonte  
FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia  
2017

## FICHA CATALOGRÁFICA

Elaborada pela Biblioteca da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

S586a	Silva, Clodomiro de Sousa e Apocalipse 12: uma leitura paradigmática do peregrinar cristão / Clodomiro de Sousa e Silva. - Belo Horizonte, 2017. 253 p.
	Orientador: Prof. Dr. Luís Henrique Eloy e Silva Tese (Doutorado) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Departamento de Teologia.
	1. Bíblia. N.T. Apocalipse – Comentários. I. Silva, Luís Henrique Eloy e. II. Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Departamento de Teologia. III. Título.

CDU 228

**Clodomiro de Sousa e Silva**

**APOCALIPSE 12**

**UMA LEITURA PARADIGMÁTICA DO PEREGRINAR CRISTÃO**

Esta Tese foi julgada adequada à obtenção do título de Doutor em Teologia e aprovada em sua forma final pelo Curso de Doutorado em Teologia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia.

Belo Horizonte, 05 de dezembro de 2017.

**COMISSÃO EXAMINADORA:**

Luís  
Prof. Dr. Luís Henrique Eloy e Silva / FAJE (Orientador)

Jozef  
Prof. Dr. Johan M. H. Jozef Konings / FAJE

Jaldemir  
Prof. Dr. Jaldemir Vitório / FAJE

Boris  
Prof. Dr. Boris Agustín Ulloa / PUC São Paulo

Jean Richard  
Prof. Dr. Jean Richard Lopes / PUC Minas

## **RESUMO**

O presente trabalho consiste em um comentário exegético-teológico ao capítulo 12 do livro do Apocalipse (Ap 12), que prioriza as análises sincrônica e narrativa, em vista de se distinguirem os elementos performativos da perícope. O conteúdo subdivide-se em quatro capítulos: o primeiro capítulo reconstitui a história da interpretação de Ap 12, a partir dos comentadores considerados de maior relevância, e os outros três capítulos abordam respectivamente a sintaxe, a semântica e a pragmática do texto. A linha hermenêutica seguida é aquela segundo a qual o escritor do Apocalipse alude a fatos contemporâneos seus, revestindo-os de simbolismo e arrancando-os da sua simples concretude histórica, para fazer deles uma espécie de leitura teológica paradigmática. Em termos gerais, o relato contido em Ap 12 adverte a comunidade de que o Diabo está mais operante do que nunca ao seu redor e que ele move uma guerra violenta contra ela (v. 17) e a incita a resistir-lhe, conscientizando-a de que ela já é vitoriosa no sangue do Cordeiro (v. 11a). O texto é “paradigmático” em dois aspectos: enquanto ensina que a vida do cristão será sempre um misto de perseguição diabólica e de proteção divina (prevalecendo esta) e enquanto propõe aos cristãos de todos os lugares e épocas um modelo de ação (um paradigma), para que se mantenham firmes na prática das virtudes cristãs.

**PALAVRAS-CHAVE:** Apocalipse 12. Leitura. Paradigmática. Peregrinar. Cristão.

## ABSTRACT

The present work consists of an exegetical-theological commentary on chapter 12 of the book of Revelation (Rev 12), which prioritizes the synchronic and narrative analyses, in order to distinguish the performative elements of the pericope. The content is subdivided into four chapters: chapter one reconstructs the history of the interpretation of Rev 12, from the commentators, considered of greater relevance. The other three chapters respectively, address the syntax, the semantics and the pragmatics of the text. The hermeneutic line followed, is that the writer of the Revelation alludes to his contemporaneous facts, coating them with symbolism and drawing them out of their simple historical concreteness, to make them a kind of paradigmatic theological reading. In general terms, the account expressed in Rev 12 warns the community that the Devil is more operative than ever around her. He moves a violent war against her (v. 17). Inciting her to resist him and making her aware that she is already victorious in the blood of the Lamb (verse 11a). The text is “paradigmatic” in two respects: while it teaches that the life of the Christian will always be a mixture of diabolical persecution and divine protection (prevailing this), while proposing to Christians of all places and times a model of action (a paradigm), so that they remain firm in the practice of Christian virtues.

KEYWORDS: Revelation 12. Reading. Paradigmatic. Peregrinate. Christian

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO .....	7
1 HISTÓRIA DA INTERPRETAÇÃO DE APOCALIPSE 12 .....	11
1.1 Do início do século III a meados do século XX.....	11
1.2 De meados do século XX ao ano de 1990.....	25
1.3 Retrospectiva de vinte e cinco anos .....	47
1.4 Conclusão .....	63
2 ANÁLISE LITERÁRIA DE APOCALIPSE 12 .....	66
2.1 Tradução do texto.....	66
2.2 Gênero literário do texto.....	78
2.2.1 Definição de “apocalipse” .....	79
2.2.2 Escatologia apocalíptica .....	81
2.2.3 Linguagem apocalíptica .....	82
2.2.4 Apocalipse de João.....	83
2.2.5 Conclusão .....	85
2.3 Estrutura literária do Apocalipse.....	86
2.3.1 Introdução e conclusão do Apocalipse .....	87
2.3.2 Matéria do Apocalipse: ἀ δεῖ γενέσθαι ἐν τάχει (Ap 1,1; 22,6) .....	88
2.3.3 Quatro setenários.....	89
2.3.4 Teofania tempestuosa: ἀστραπαὶ καὶ φωναὶ καὶ βρονταί (Ap 4,5; 8,5; 11,19; 16,18-21)	90
.....	90
2.3.5 Experiência de João ἐν πνεύματι (Ap 1,10; 4,2; 17,3; 21,10).....	91
2.3.6 O livro com sete selos e o livrinho aberto .....	92
2.3.7 Estrutura literária de Ap 12,1–22,5 .....	95
2.3.8 Conclusão .....	98
2.4 Delimitação da perícope.....	99
2.4.1 Contexto remoto .....	100
2.4.2 Contexto imediato .....	105
2.4.3 Conclusão .....	108
2.5 Estrutura do texto .....	109
2.6 Conclusão .....	115
3 COMENTÁRIO EXEGÉTICO A APOCALIPSE 12.....	117

3.1 Premissa hermenêutica .....	117
3.2 O filho da mulher vence o dragão (vv. 1-6) .....	120
3.2.1 Apresentação da mulher (vv. 1-2) .....	120
3.2.2 Apresentação do dragão (vv. 3-4a).....	130
3.2.3 Momento desencadeante: o dragão se pôs diante da mulher que estava por dar à luz, para lhe devorar o filho (v. 4b).....	136
3.2.4 A mulher deu à luz um filho macho (v. 5a) .....	137
3.2.5 Apresentação do filho macho (v. 5b) .....	138
3.2.6 Desenlace do confronto entre o filho e o dragão: o filho foi arrebatado para o trono de Deus (v. 5c) .....	140
3.2.7 Prolepse do v. 14: a mulher fugiu para o deserto onde tem um lugar preparado por Deus (v. 6) .....	141
3.3 Miguel e os seus anjos vencem o dragão (vv. 7-12) .....	142
3.3.1 Miguel e os seus anjos a guerrear com o dragão e os seus anjos (vv. 7-8) .....	143
3.3.2 Desenlace do confronto entre Miguel e o dragão: o dragão e os seus anjos foram lançados para a terra (v. 9) .....	145
3.3.3 Uma grande voz entoa um hino de vitória (vv. 10-12) .....	149
3.4 A mulher vence o dragão e ele persegue o restante da sua semente (vv. 13-18) .....	160
3.4.1 Quando o dragão viu que foi lançado para a terra, passou a perseguir a mulher (v. 13) .....	161
3.4.2 Desenlace do confronto entre a mulher e o dragão: foram dadas à mulher as duas asas da grande águia, para que voe para o deserto (v. 14) .....	162
3.4.3 Analepse do v. 13b: a serpente (dragão) vomitou água como um rio para arrastar a mulher, que foi socorrida pela terra (vv. 15-16).....	168
3.4.4 Conclusão do relato: o dragão foi fazer guerra aos remanescentes (v. 17) .....	172
3.4.5 Novo momento desencadeante: o dragão se pôs sobre a areia do mar (v. 18).....	178
3.5 Conclusão .....	179
<b>4 DIRETIVA DE APOCALIPSE 12 .....</b>	<b>182</b>
4.1 Fundamentação teórica.....	182
4.1.1 Texto e comunicação.....	183
4.1.2 Comunicação escrita.....	184
4.1.3 Teoria dos atos linguísticos .....	187
4.1.4 Abordagem pragmalinguística .....	189
4.1.5 Conclusão .....	195

4.2 Caminho do leitor de Ap 12 .....	196
4.2.1 Cabeçalho (Ap 1,1-3) .....	196
4.2.2 Prescrito (Ap 1,4-5a) .....	198
4.2.3 Proêmio (Ap 1,5b-8) .....	201
4.2.4 Contextualização da visão (Ap 1,9-10a) .....	205
4.2.5 Perspectiva terrena da visão: “as coisas que são” (Ap 1,10b–3,22).....	207
4.2.6. Perspectiva celeste da visão: “as coisas que estão por acontecer” (Ap 4,1–22,5) .....	213
4.2.7 Conclusão .....	222
4.3 Conduta sugerida por Ap 12.....	225
4.3.1 Atributos e ações de alguns personagens .....	225
4.3.2 Desenlaces dos confrontos (vv. 5c.6.9.14) .....	230
4.3.3 Hino de vitória (vv. 10-12).....	232
4.4 Conclusão .....	234
CONCLUSÃO .....	236
REFERÊNCIAS .....	242

## INTRODUÇÃO

O conteúdo exposto a seguir resulta do desejo de colaboração na interpretação do capítulo 12 do Apocalipse (Ap 12). O trabalho realiza-se na forma de um comentário exegético-teológico ao texto, com base nas análises sincrônica e narrativa, em vista de se distinguirem os seus elementos performativos. A centralidade e a importância capital dessa passagem bíblica têm sido continuamente ressaltadas nos comentários ao Apocalipse. Ela também tem desafiado o gênio interpretativo dos comentadores, desde os tempos da Patrística até os dias atuais. Em dois milênios de cristianismo, a literatura produzida em torno de Ap 12 é bastante diversificada, expressando vários pontos de vista sobre o mesmo objeto. Cada comentador, ao propor a própria interpretação, evidencia um aspecto particular da perícope, que é uma das páginas mais difíceis do Novo Testamento. As dificuldades que ela encerra a tornam, porém, um instrumento privilegiado de avaliação dos diferentes sistemas de interpretação do Apocalipse.

O simbolismo, que ocupa um posto central no Apocalipse, constitui o primeiro obstáculo com o qual o pesquisador da obra se depara. Para que se compreenda o Apocalipse, é necessário que se interpretem os seus símbolos. Porém, quase sempre, o símbolo não possui significado unívoco, podendo evocar realidades diversas ou ainda contraditórias. Outro elemento que dificulta a interpretação do Apocalipse é a sua composição literária: visões que se repetem sem que seja possível perceber com tanta clareza o progresso do pensamento; visões que se sucedem sem uma clara ligação lógica e até mesmo aparentes contradições entre as visões. Essas e outras características do Apocalipse talvez contribuam, de forma significativa, para que haja em circulação relativamente poucos comentários exegéticos à obra.

A tendência atual entre os comentadores do Apocalipse tem sido abordar o capítulo 12 apenas de passagem, como um componente do comentário geral, embora muitos reconheçam que a períope introduz a seção central do livro (12,1–15,4). Parece que a narrativa de Ap 12 possui um sentido mais globalizante e universal do que o restante do Apocalipse, pois apresenta uma espécie de “versão renovada” da história das origens. Pelo visto, o escritor apocalíptico intentou retratar no capítulo 12 a sua visão da Igreja como um todo, em todos os tempos e contextos, com os seus desafios e as suas esperanças. A esse capítulo aplicam-se com bastante propriedade as palavras de John Collins: “Os cristãos de todos os séculos até o

presente se voltaram para esse livro [o Apocalipse] para encontrar símbolos para expressar suas esperanças e medos fundamentais”<sup>1</sup>.

Os comentários ao Apocalipse geralmente dão mais atenção ao contexto existencial no qual surgiu o escrito, para haurir daí o significado das suas imagens, do que ao alcance atual da mensagem. Às vezes, tem-se a impressão de que as visões apocalípticas falam realmente apenas aos contemporâneos de João, restando ao leitor atual aprender com o passado. Outras vezes, a discussão se perde em um intrincado de teorias sobre a origem das visões, sem que haja um interesse maior por aquilo que o texto busca incutir no leitor. Um comentário a um texto bíblico deve tratar do contexto existencial e da problemática textual, mas com o olhar voltado para o presente<sup>2</sup>. Afinal, a passagem da exegese à vida é necessária, a ponto de constituir uma verificação da validade de uma linha exegética. A tarefa da exegese não cessa depois que se apontaram as fontes, se definiram as formas ou se explicaram os processos literários. Para além de tudo isso, o objetivo do trabalho do exegeta terá sido alcançado quando ele tiver esclarecido o sentido do texto bíblico como Palavra atual de Deus<sup>3</sup>.

O presente trabalho subdivide-se em quatro capítulos, sendo o primeiro deles dedicado à apresentação do *status quaestionis*. O capítulo reconstitui a história da interpretação de Ap 12 em três etapas: 1) do início do século III a meados do século XX; 2) de meados do século XX ao ano de 1990 e 3) uma retrospectiva de vinte e cinco anos (entre 1991 e 2015). A formulação das duas primeiras etapas conta especialmente com a contribuição de Pierre Prigent e Pavol Farkas. Além de recorrer diretamente às obras dos dois autores, a pesquisa também desce às suas fontes principais, sonda os seus resenhistas e utiliza outras obras voltadas ao assunto. O material que entra na composição da terceira etapa comprehende principalmente publicações que tratam especificamente da períope em discussão ou que lhe dão algum destaque. Devido ao caráter sintético e particular da apresentação, a preferência é dada às abordagens de cunho estritamente exegético-teológico. Dentre essas, os artigos e as teses recebem uma atenção especial, embora se dê também algum espaço aos comentários gerais ao Apocalipse mais comumente citados pelos diversos autores.

---

<sup>1</sup> COLLINS, John J. *A imaginação apocalíptica: uma introdução à literatura apocalíptica judaica*. São Paulo: Paulus, 2010. p. 396.

<sup>2</sup> “Isso pressupõe um esforço hermenêutico que visa discernir através do condicionamento histórico os pontos essenciais da mensagem” (PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. *A Interpretação da Bíblia na Igreja*, IV, 1.)

<sup>3</sup> *Ibid*, III, C, 1.

O segundo capítulo traz a análise literária de Ap 12 que inclui: 1) tradução do texto; 2) gênero literário do texto; 3) estrutura literária do Apocalipse; 4) delimitação da perícope e 5) estrutura do texto. A tradução busca refletir, na medida do possível, as nuances do texto grego quanto ao vocabulário e aos tempos e modos verbais. A perícope é traduzida dentro de um esquema que evidencia os personagens principais do relato e os seus atributos e ações. A investigação conduzida acerca do gênero literário do texto contempla uma definição do gênero denominado “apocalíptico” (em âmbitos judeu e cristão), uma discussão a respeito da escatologia e da linguagem apocalípticas e algumas observações referentes às peculiaridades do Apocalipse. A estrutura geral proposta para o Apocalipse, que se fundamenta em indícios literários fornecidos pelo escrito, distingue na parte central do livro (Ap 1,9–22,5) duas unidades principais: a perspectiva terrena da visão (Ap 1,10b–3,22) e a perspectiva celeste (Ap 4,1–22,5). A perícope é delimitada a partir do confronto entre o texto e o seu contexto. Finalmente, a passagem é estruturada especialmente com base em critérios narrativos (destacando-se a alternância do espaço narrativo entre a terra e o céu) e estilísticos.

O terceiro capítulo, no qual se investiga a semântica de Ap 12, é a parte principal do trabalho. A exegese proposta ali tem em conta, de maneira especial, o caráter simbólico e narrativo da perícope. Por isso, a estrutura do comentário exegético reproduz a estrutura que o segundo capítulo propõe para o texto. Antes, porém, de se investigar a semântica textual, expõem-se algumas premissas hermenêuticas que visam a prestar esclarecimentos sobre o estilo do escritor e o perfil do leitor do Apocalipse. Busca-se compreender o significado geral do relato, analisando-se detalhadamente cada cena, quadro, “nó” narrativo, desenlace e personagem do drama. Na base de tal análise encontram-se dois pressupostos: a forma atual do texto data da segunda metade do século I e a imagética do relato é colhida diretamente da literatura judaica e cristã, sobretudo do Antigo Testamento. À primeira vista, tem-se a impressão de que a narrativa de Ap 12 não alude simplesmente a fatos circunscritos a uma situação local ou momentânea, mas a acontecimentos que abrangem o todo da história da salvação. Assim, o comentário exegético procura responder a essa questão fundamental.

O quarto capítulo indaga a respeito da diretiva de Ap 12 ou, em outros termos, focaliza os objetivos e propósitos da passagem. A pesquisa realiza-se na forma de uma abordagem pragmática do texto, levando-se em consideração os dados sintáticos e semânticos colhidos do segundo e terceiro capítulos. O capítulo conta com um tópico introdutório, que tem por principal objetivo estabelecer um embasamento teórico à análise de um texto bíblico em perspectiva comunicativa e pragmática. O referido tópico orienta-se pelas conclusões de alguns renomados exegetas que têm se dedicado, nas três últimas décadas, à missão de

escrever as primeiras páginas da pragmalinguística em âmbito bíblico. Logo a seguir, traça-se o caminho do leitor de Ap 12, isto é, busca-se compreender como o leitor é construído ao longo do relato que precede a perícope, especialmente os eventos para os quais ele é preparado e as expectativas nele geradas. A investigação articula-se ali de acordo com o esquema proposto no segundo capítulo para a estrutura literária do Apocalipse. Por último, examina-se o modelo de conduta sugerido por Ap 12 a partir de três elementos em especial: os personagens principais com seus atributos e ações, os desenlaces dos confrontos (vv. 5c.6.9.14) e o hino de vitória entoado no céu (vv. 10-12). Nota-se que Ap 12 segue, com todo o contexto literário anterior (Ap 1-11), exortando o leitor a se tornar o “vencedor”, fazendo-se testemunha fiel de Jesus até a morte.

O comentário exegético não pretende dar aos elementos simbólicos do relato uma interpretação unívoca e definitiva. Aliás, dificilmente se conseguiria realizar tal proeza em relação à linguagem do Apocalipse. O que se está afirmando ilustra-se bem já no primeiro elemento da narrativa: “uma mulher vestida do sol”, um sinal apocalíptico cujas tentativas de interpretação ou de identificação (Israel, Igreja, Maria, Jerusalém, a constelação de Virgem, Ísis e outras) sempre deixam alguma pergunta sem resposta. Além disso, esta investigação não se aplicará a um possível enfoque mariológico do texto, apesar de se reconhecer a sua importância, mas perseguirá bem mais o seu ensinamento eclesial.

Nos últimos anos, a tendência entre os principais comentadores do Apocalipse tem sido considerar que o livro está imbuído, simultaneamente, de uma escatologia: 1) presente, uma vez que os fatos descritos ali recapitulam os acontecimentos essenciais da Igreja em todas as épocas; 2) atual, pois a parusia está próxima, em sentido semítico, e o mundo que virá penetra este mundo já desde a Ressurreição de Cristo e 3) futura, já que se fala de um devir temporal próprio e verdadeiro. A exegese praticada neste trabalho orienta-se por essa tríplice coordenada hermenêutica. O relato de Ap 12 exerce uma função paradigmática, porque ascende até o nível do atemporal, para depois descer à realidade cotidiana. No primeiro nível, o céu, a vitória de Cristo é fato consumado e causa de alegria (v. 12). No segundo nível, a terra, lugar profundamente instável e de tentações, a vitória consumada no céu deve manifestar-se no testemunho dos que desprezam a vida até a morte (v. 11).

# 1 HISTÓRIA DA INTERPRETAÇÃO DE APOCALIPSE 12

O presente capítulo, que reconstitui em linhas gerais a história da exegese de Ap 12, parte do itinerário indicado por Pierre Prigent<sup>1</sup> e Pavol Farkas<sup>2</sup>. O estudo de Prigent, o primeiro a contar integralmente a história da interpretação da perícope<sup>3</sup>, comprehende um período que se estende do início do século III a meados do século XX (1955). Farkas continua o trabalho de Prigent, buscando preencher eventuais lacunas deixadas por seu predecessor<sup>4</sup> e delineando a história da exegese do texto, numa retrospectiva de trinta anos, entre 1960 e 1990<sup>5</sup>. Além do recurso direto às obras dos dois referidos autores, esta exposição também lança mão da consulta às suas fontes principais, aos seus resenhistas e a outras publicações voltadas ao tema. Estudos mais recentes acerca da passagem em questão, sobretudo artigos e teses, produzidos ao longo das três últimas décadas, atualizam esta relação.

## 1.1 Do início do século III a meados do século XX

A obra *Apocalypse 12. Histoire de l'exégèse*, de Pierre Prigent, corresponde ao volume II da série *Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese* (editor J. C. B. Mohr Tübingen). A série tem por objetivo “prover a história da exegese de muitas das passagens centrais e/ou mais variadamente interpretadas na Bíblia”<sup>6</sup>. O capítulo 12 do Apocalipse foi escolhido por três razões principais: desde sempre, conscientemente ou não, a passagem tem sido considerada o centro de todo o livro do Apocalipse; as dificuldades que ela apresenta a

<sup>1</sup> PRIGENT, Pierre. *Apocalypse 12. Histoire de l'exégèse*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1959. (Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese, 2).

<sup>2</sup> FARKAS, Pavol. *La “donna” di Apocalisse 12. Storia, bilancio, nuove prospettive*. Roma: Gregoriana, 1997. (Teologia, 25).

<sup>3</sup> Quem desejar fazer um estudo sério do Apocalipse deverá utilizar o trabalho de Prigent como uma de suas ferramentas básicas (HASKIN Richard W. *Apocalypse 12, Histoire de l'exégèse*, by Pierre Prigent. *Journal of Biblical Literature*, Atlanta, v. 79, n. 2, p. 178-179, Jun. 1960. p. 179).

<sup>4</sup> “O tipo da pesquisa histórico-exegética desenvolvida por P. Prigent [...] no arco de dois mil anos, não obstante uma ‘síntese brilhante’, certo que poderia e, em retrospectiva de trinta anos, pode ser completada em todas as suas partes” (FARKAS, *op. cit.*, p. 25, tradução nossa).

<sup>5</sup> O material examinado por Farkas se restringe a monografias e artigos, excluindo-se da investigação os comentários em geral, com exceção dos clássicos E.-B. Allo, R. H. Charles e o próprio Prigent. Ele completa sua exposição com um artigo de Lyonnet e com outro de Feuillet, publicados ainda em 1959 (p. 46-53) e com uma breve exposição da interpretação de Ap 12 nas Igrejas do Oriente, sobretudo no período pós-patrístico (capítulo II). Segundo o autor, até então, parece que ninguém havia dado a devida atenção ao assunto (*Ibid.*, p. 6).

<sup>6</sup> HASKIN, *op. cit.*, p. 178, tradução nossa.

tornam como que “a pedra de toque” dos diferentes sistemas de interpretação; ela é uma das raras passagens do Novo Testamento que se pode prestar a uma exegese mariológica<sup>7</sup>. O método de estudo seguido pelo autor é o de um esboço cronológico, organizado em grandes tipos de interpretação, de influências e de filiações declaradas ou não<sup>8</sup>. A seguinte exposição segue o esquema do trabalho de Prigent, destacando os comentadores considerados de maior relevância na história da interpretação de Ap 12.

**Hipólito** (martírio no ano 236), o mais antigo testemunho documentado da exegese do texto<sup>9</sup>, afirma que a mulher revestida de sol é a Igreja, envolta com o *Logos*, cujo brilho está acima do sol. Sempre dando à luz o Cristo, o perfeito filho macho de Deus, ela se torna instrutora de todas as nações. Assim, a encarnação de Cristo, embora tenha ocorrido em um momento preciso da história, permanece como um evento contínuo, através do qual a Igreja se torna mestra universal<sup>10</sup>. Para o Padre romano, as dores de parto indicam que a Igreja sempre trará no coração o *Logos* que, no mundo, é perseguido pelo infiel. O filho macho, o Cristo “Deus e homem”, é arrebatado por se tratar de um rei celeste. Os mil duzentos e sessenta dias representam o tempo do reinado e da perseguição do tirano à Igreja, que foge para o deserto, tendo por defesa a fé em Jesus Cristo. Esse, abrindo os braços (as asas da águia) na Cruz, chamou a si todos quantos creram nele e os cobriu, como a galinha faz aos pintainhos<sup>11</sup>.

Foi a partir de **Vitorino** (martírio no ano 304) que o ocidente latino começou a buscar uma explicação global do texto do Apocalipse<sup>12</sup>. O bispo de Petau foi diretamente

---

<sup>7</sup> PRIGENT, *Apocalypse 12. Histoire de l'exégèse*, p. 1.

<sup>8</sup> HASKIN, *Apocalypse 12, Histoire de l'exegese*, by Pierre Prigent, p. 178. Jean Hadot observa que Prigent retomou toda a história da exegese do Apocalipse, de modo a compreender melhor a essência de cada um dos métodos de interpretação imaginados, desde que esse misterioso livro foi entregue à reflexão de mestres espirituais e pesquisadores (HADOT, Jean. Pierre Prigent. *Apocalypse 12, Histoire de l'exégèse. Revue de l'Histoire des Religions*, Paris, v. 161, n. 2, p. 239-242, 1962. p. 239).

<sup>9</sup> Existem três textos que reclamam para si a transmissão do pensamento de Hipólito acerca Ap 12. Desses, apenas o *Tratado do Cristo e do Anticristo* pode seguramente ser considerado como um autêntico porta-voz do doutor romano (PRIGENT, *op. cit.*, p. 4). Embora Jerônimo noticie a existência de um comentário de Hipólito ao Apocalipse, que provavelmente passou por suas mãos, nenhum fragmento do qual se possa deduzir uma exegese hipolitana do Apocalipse chegou até nós. Vestígios do comentário de Hipólito podem até ser encontrados em comentários posteriores, mas as questões

influenciado por Orígenes – daí o uso que faz da alegoria – sem, no entanto, abandonar a interpretação literal, de inspiração milenarista<sup>13</sup>. Também ele, assim como Hipólito, associa a mulher de Ap 12 à Igreja (“dos patriarcas e dos profetas e dos santos apóstolos” que pertence à raça de Cristo)<sup>14</sup>. O dragão é o Diabo, que não pôde matar (“devorar”) aquele que não nascerá do varão e que, por isso, nada devia à morte. O arrebatamento do filho refere-se a At 1,9 e o “cajado de ferro” é a espada sob a qual cairão o Anticristo e seus aliados (Ap 12,5)<sup>15</sup>. A fuga ao deserto ainda não ocorreu e as asas da grande águia (os dois profetas) aludem aos últimos tempos, quando Elias (cf. Ml 3,22-23) pregará aos israelitas e os juntará ao ramo gentio da Igreja, para formar os cento e quarenta e quatro mil<sup>16</sup>. A batalha no céu entre Miguel e o dragão é que marcará o início da vinda do Anticristo<sup>17</sup>.

Os primórdios de uma exegese moralizante e espiritualizante do Apocalipse encontram-se em **Metódio**<sup>18</sup> (martírio no ano 312). Também ele identifica a mulher de Ap 12,1-2 com a Igreja, que os profetas chamaram de Jerusalém, noiva, monte Sião e templo/tabernáculo de Deus<sup>19</sup>. O filho da mulher não é Jesus, já que o Apocalipse só fala do presente e do futuro, mas cada batizado (cf. Is 66,7-8)<sup>20</sup>. No Batismo, os fiéis são configurados à imagem do Cristo, por isso são também chamados de “Cristos” (cf. Sl

---

de um século, a obra de Vitorino era conhecida apenas através da chamada *Recensio Hieronymi*, um texto ao qual Jerônimo fez correções e outras modificações. Todavia, uma versão autêntica do escrito se conservou em um códice vaticano, o *Ottobonianus Latinus 3288A*, do século XV, que foi editado por J. Haussleiter, em 1916, no *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum* (CSEL 49) (TORRÓ, Joaquín Pascual [Ed.]. *Victorino de Petovio. Comentario al Apocalipsis y otros escritos*. Madrid: Ciudad Nueva, 2008. p. 11 e 23).

105,15)<sup>21</sup>. O dragão é o “demônio”, que está à espreita, pronto para banir o Cristo da mente dos batizados. O arrebatamento do filho significa que os batizados têm suas mentes elevadas ao alto, ao trono de Deus, para não serem enganados pelo dragão<sup>22</sup>. O terço das estrelas arrancadas do céu são os hereges, que se desviam da ortodoxia, no tocante às Pessoas da Trindade<sup>23</sup>.

Nos séculos seguintes, depois que as perseguições cessaram, quando a Igreja adquiriu inclusive privilégios, termos como “perseguições”, “mártires”, “paciência” não eram mais atuais, em sentido literal, tornando-se motivo de leitura espiritual<sup>24</sup>. Assim, o donatista

tenha apresentado uma exegese absolutamente inovadora em relação a Vitorino<sup>29</sup>, foi ele que tentou por primeiro elevar as suas intuições à categoria de princípios exegéticos<sup>30</sup>.

A influência de Ticônio deixou a sua marca em **Agostinho** (354-430), que não escreveu um comentário ao Apocalipse, mas que comentou, de passagem, alguns versículos de Ap 12, ao tratar do nascimento virginal de Cristo<sup>31</sup>. Para o bispo de Hipona, a mulher é a cidade de Deus<sup>32</sup> e o seu filho é, simultaneamente, o Cristo e os cristãos<sup>33</sup>. Também **Primásio** (morto em 550-60) comenta Ap 12 a partir de Ticônio<sup>34</sup>, de forma hábil e reflexiva, algumas vezes, divergindo do donatista. Sua originalidade se mostra, por exemplo, quando associa a lua às coisas mutáveis do mundo, que a Igreja calca sob os pés<sup>35</sup>. O paralelo que o *Hadrumetinus* estabeleceu entre Gn 3,15 e Ap 12,4 resultou em uma imagem que viria a fazer sucesso na história da exegese. Além disso, a observação que ele faz a Ap 12,5<sup>36</sup> pode ser entendida como uma concessão a um tipo de exegese mariológica já difundido em sua época. Comentando Ap 12,6, Primásio explica que os mil duzentos e sessenta dias representam o tempo do cristianismo: a duração do anúncio de Cristo, até que chegue o fim do mundo. Finalmente, em Ap 12,16, ele vê a possibilidade de se entender por “terra” a Igreja<sup>37</sup>.

O nascimento da interpretação mariológica na tradição de Ticônio também merece especial atenção nesta exposição. Ao interno daquela tradição espiritualista, “alguns comentadores introduziram uma precisão importante: a mulher de Ap 12 é certamente a

---

<sup>29</sup> Ao lado de Vitorino, Ticônio foi um dos comentaristas que mais profundamente marcaram a exegese do Apocalipse no ocidente, entre o final da Antiguidade e o início da Idade Média (BACKUS, Irena. *Reformation readings of the Apocalypse*: Geneva, Zurich and Wittenberg. New York: Oxford

Igreja, mas ela é também a Virgem Maria, que é a sua figura ou tipo”<sup>38</sup>. **Quodvultdeus** (morto em cerca de 450) aparece como o primeiro autor a unificar as explicações eclesiológica e mariológica: Maria é imagem da Igreja<sup>39</sup>. Na exegese de **Ambrósio Autpero** (comentário de cerca de 760-67), a mulher é Maria, ícone da Igreja que sempre dá à luz novos povos, formando, assim, o corpo do mediador<sup>40</sup>. **Haimo de Auxerre** (morto por volta de 860)<sup>41</sup> justapõe ao diptico Maria/Jesus–Igreja/cristãos uma interpretação escatológica, na linha de Vitorino (ou de André): o combate de Miguel dar-se-á principalmente nos tempos do Anticristo. Todavia, é no comentário de **Ecumênio** (século VI)<sup>42</sup> que se encontra o mais antigo testemunho de uma exegese totalmente individual da mulher<sup>43</sup> – ela é Maria, mãe do Divino Cristo e cidadã do céu<sup>44</sup> – e o primeiro exemplo de interpretação histórica coerente e delimitada no tempo<sup>45</sup>.

Os albores de uma interpretação histórico-profética do Apocalipse são anunciados por **Berengaudo** (entre os séculos IX e XII) que busca, nas visões apocalípticas, um esquema

---

<sup>38</sup> PRIGENT, *Apocalypse 12. Histoire de l'exégèse*, p. 23, tradução nossa.

<sup>39</sup> Le Frois vê em Agostinho o precursor desta exegese e defende que o ensinamento de Quodvultdeus, como discípulo fiel do bispo de Hipona, “não está oferecendo nada de original nem de novo” (LE FROIS, *The woman clothed with the sun*, p. 53, tradução nossa). Prigent, no entanto, considera como improvável a argumentação de Le Frois e acrescenta: “[...] Quodvultdeus não se parece, de modo algum, com esse ‘fiel discípulo’ [de Agostinho] que nos é pintado” (PRIGENT, *op. cit.*, p. 23, tradução nossa).

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 25.

<sup>41</sup> Seu comentário ao Apocalipse foi editado erroneamente sob o nome de Haimo de Halberstadt (*Ibid.*, p. 26). A obra de Haimo é importante, por ter exercido grande influxo sobre autores posteriores (FARKAS, *La “donna” di Apocalisse 12*, p. 32).

<sup>42</sup> Embora ainda existam dúvidas a respeito da identidade e da época em que viveu Ecumênio, os estudiosos concordam que o seu *Comentário sobre o Apocalipse* é o primeiro em língua grega a tratar de todo o texto do Apocalipse e que ele foi utilizado por André, no início do século VII, e por Aretas, no século X (OECUMENIUS. *Commentary on the Apocalypse*. Translated by John N. Suggit. Washington: The Catholic University of America Press, 2006. [Fathers of the Church Patristic Series, 112]). Em 1901, Franz Diekamp descobriu o comentário autêntico, em um manuscrito de Messina datado do século XII, que só foi publicado em 1928, quando H. C. Hoskier lançou-o na forma de uma edição crítica (HOSKIER, Herman Charles. *The complete commentary of Oecumenius on the Apocalypse*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1928). Uma nova edição crítica do manuscrito foi publicada por M. de Groote, que fez emendas ao trabalho de Hoskier (GROOTE, Marc de. *Oecumenii commentarius in Apocalypsin*. Leuven: Petees, 1999). Segundo Jiménez, esta última edição atualmente é a mais utilizada nos estudos sobre o comentário de Ecumênio (JIMÉNEZ, Francisco María Fernandez. *El comentario sobre el Apocalipsis de Ecumenio en la controversia cristológica del*

correspondente ao desenrolar dos acontecimentos da história<sup>46</sup>. Todavia, essa tendência viria a se tornar mais acentuada em **Ruperto de Deutz** (morto em 1129 ou 1130)<sup>47</sup>. Para esse autor, no Apocalipse, encontram-se a história detalhada de Israel juntamente com a história dos quatro primeiros séculos do cristianismo, além de se fazer uma menção aos últimos tempos. O relato de Ap 12 descreve as investidas do Diabo contra a semente de Abraão (o filho macho), através de sete reinos (cabeças) sucessivos: Egito, reino de Jezabel, Babilônia, Pérsia, Macedônia, Roma e o futuro reino do Anticristo. Ap 12,4ab faz alusão respectivamente às perseguições de Antíoco Epifânio e de Herodes. Após o nascimento e a Ascensão do Senhor, a Igreja se retirou, através de um caminho de solidão, pelo mundo (mil duzentos e sessenta dias). O que se narra depois de Ap 12,7 são os ataques de Satanás por meio de Nero e, mais tarde, através de Ário. Deste, o Concílio de Niceia (a terra) engoliu a falsa doutrina (a enxurrada)<sup>48</sup>.

**Joaquim de Fiore** (1130-1202), assim como Ruperto, buscou no Apocalipse alusões à história da Igreja. O abade de Corazzo divide a história do mundo em três eras: da criação ao Natal, do Natal ao ano 1260 (dos clérigos) e, depois disso, surgiria uma era espiritual (dos monges). Cada uma dessas eras se subdivide em sete períodos, que representam sete perseguições<sup>49</sup>. O relato de Ap 12 situa-se dentro de uma unidade textual (Ap 8–12) que descreve o quarto período da segunda era. Ali, a mulher representa a Igreja dos eremitas e monges que, durante os mil duzentos e sessenta anos da Igreja papal, permanece oculta, mas que retornará para edificar a Igreja espiritual<sup>50</sup>. O dragão é o Diabo, cujo corpo é formado pelos réprobos, que têm por cabeças (sete) os seus principais, isto é, aqueles que se avultam no mal: desde Herodes e os reis judeus (primeira cabeça), passando por Cosroes (quinta cabeça) até chegar ao enigmático Anticristo (sétima cabeça)<sup>51</sup>. O restante da descendência da

---

<sup>46</sup> Para Farkas, esta tendência exegética não se dá conta do caráter apocalíptico do Apocalipse, de modo que “a visão da história se torna um fator principal para a exegese” (FARKAS, La “donna” di Apocalisse 12, p. 32, tradução nossa).

<sup>47</sup> Ruperto, embora se declare como um intérprete inspirado tão somente pelo Espírito Santo, frequentemente recorre às ideias de Ambrósio e Haimo. Por exemplo, assim como Ambrósio, Ruperto vê na mulher a Igreja, mas também a Virgem Maria, que é o seu membro mais eminente (PRIGENT, Apocalypse 12. Histoire de l'exégèse, p. 39).

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 40.

<sup>49</sup> Joaquim entende que a trajetória terrena de Cristo e dos primeiros cristãos deve ser compreendida como uma profecia da história ulterior da Igreja (*Ibid.*, p. 41).

<sup>50</sup> Prigent recolhe os detalhes da exposição que Joaquim faz de Ap 12 em sua *Concordia* e em seu comentário ao Apocalipse (*Ibid.*, p. 42).

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 43.

mulher (Ap 12,17) são os eremitas e os monges, que vivem a castidade, ou mesmo todos os fiéis<sup>52</sup>.

**Martinho Lutero** (1483-1546), que duvidava da origem apostólica do Apocalipse, traduziu a obra deixando apenas notas interpretativas<sup>53</sup>. Sua linha é a mesma inaugurada por Joaquim: Ap 4–10 anuncia a história da Igreja até Maomé; a partir de Ap 13, tem-se uma profecia do império papal<sup>54</sup>, terminando com o julgamento e o fim do mundo. O reformador aplica a Ap 11–12 um método de interpretação diferente daquele usado no restante do livro: os capítulos 11 e 12 oferecem, como um oásis de consolação, as promessas de assistência divina na provação e de vitória final reservada aos fiéis<sup>55</sup>. Os sucessores de Lutero não observaram esse detalhe e aplicaram ao livro inteiro a exegese histórica<sup>56</sup>. Nos comentários da Reforma, Ap 12 é tratado como uma profecia referente às diferentes épocas históricas, oferecendo ocasião seja à polêmica antipapal, seja às mais fantasiosas elucubrações<sup>57</sup>. Dentre esses comentários, distinguem-se também alguns que veem em Ap 12 uma referência ao período histórico anterior à redação do livro ou contemporâneo desta<sup>58</sup>.

Contra os excessos profético-históricos, a interpretação escatológica da “escola jesuíta” apresenta uma novidade metodológica. Pela primeira vez, a exegese refuta a alternativa: ou história ou exortação espiritual. Os jesuítas procuram situar o Apocalipse em seu contexto histórico e o leem como uma referência a acontecimentos passados e uma profecia que anuncia o fim. **Fanciscus Ribeira** (1578)<sup>59</sup>, o precursor da escola, interpreta a

---

<sup>52</sup> FIORE, Joaquim. Introdução ao Apocalipse. *Veritas*, Porto Alegre, v. 47, n. 3, p. 453-471, set. 2002. p. 468.

<sup>53</sup> Vetrali divide os pronunciamentos de Lutero sobre o Apocalipse em cinco períodos: no primeiro (1513-1516), segue-se a linha tradicional de Ticônio; no segundo (1517-1518), não aparece nenhuma novidade significativa na interpretação do escrito; no terceiro (1519 ao outono de 1521), descobre-se no Apocalipse um instrumento de luta contra a curia romana, mas a autoridade do livro é cada vez menos reconhecida; no quarto (1521-1529), é escrito o *Primeiro Prefácio* que, abertamente, não considera o Apocalipse apostólico nem profético; no quinto (1529-1546), surgem importantes escritos, como o *Segundo Prefácio*, um canto sobre Ap 12,1-6 e três pregações sobre Ap 12,7ss. (VETRALI, Lutero e le tre donne dell’Apocalisse, p. 76-83).

<sup>54</sup> Para justificar sua utilização do Apocalipse e harmonizá-la com o escasso peso teológico que atribui ao livro, Lutero distingue entre dois conceitos ou funções do cânon escriturístico: no primeiro sentido, cânon é o conjunto de livros que constituem a base da fé; no segundo sentido, cânon é o conjunto de livros que podem ser utilizados na Igreja. No primeiro sentido, o Apocalipse não pertence ao cânon, porque é supérfluo; no segundo sentido, o escrito nunca foi banido do cânon, embora tenha ficado à margem deste (*Ibid.*, p. 80).

<sup>55</sup> “No sumário do *Segundo Prefácio*, ele [Lutero] interpreta Ap 11 e 12 como textos consoladores, sem, porém, demorar-se sobre uma particular interpretação de Ap 12” (*Ibid.*, p. 100, tradução nossa).

<sup>56</sup> PRIGENT, Apocalypse 12. Histoire de l’exégèse, p. 56.

<sup>57</sup> FARKAS, La “donna” di Apocalisse 12, p. 33-34.

<sup>58</sup> Nos séculos da Reforma continuam a existir também, aqui e acolá, comentadores católicos e protestantes seguidores da tradição espiritualista (PRIGENT, *op. cit.*, p. 72-76).

<sup>59</sup> Sua obra intitula-se *Commentarius in sacram beati Joannis Apocalypsim* (Salamanca).

mulher de Ap 12 como a Igreja do fim dos tempos, que engendra, com dores, filhos para Deus<sup>60</sup>. Também o dragão é visto como uma figura escatológica: o anticristo que, segundo Daniel, manifestar-se-á no fim. Quando a última perseguição tiver sido superada, Satanás terá que se contentar com a multidão dos ímpios, numerosos como os grãos de areia (Ap 12,18)<sup>61</sup>. Outros adeptos dessa tendência são os jesuítas Emmanuel Sá, Fabricius Paulutius e Blasius Viegas (que recorre à explicação mística e mariológica). No entanto, ao interno da Companhia de Jesus, também continuaram a ecoar vozes favoráveis à exegese histórica, especialmente no comentário monumental de **Ludovicus ab Alcazar** (1614 e 1619)<sup>62</sup> e na obra de **Juan Mariana** (1619, 1620 e 1624)<sup>63</sup>.

Uma interpretação do Apocalipse estritamente limitada ao passado verifica-se em **Hugo Grotius** (1644)<sup>64</sup> e **Jacque Benigne Bossuet** (1688)<sup>65</sup>. O advogado protestante Grotius, recusando deliberadamente as facilidades dos vaticínios “antipapais” dos reformadores, pratica a sua exegese em conexão com o pensamento de Alcazar. Assim como este, Grotius distingue duas partes no Apocalipse (Ap 1–11 anuncia o julgamento sobre o judaísmo e Ap 12–19, o julgamento sobre o paganismo), vendo em Ap 12 a sorte da Igreja romana<sup>66</sup>. No entanto, com Bossuet é que a interpretação histórico-profética retoma todos os seus direitos<sup>67</sup>. Para o bispo de Meaux, Ap 11 narra a perseguição de Diocleciano, que é continuada em Ap 12<sup>68</sup>. A mulher é a Igreja que, em meio a perseguições, gera cristãos robustos, corajosos e plenos de vigor (filho macho). A eles é prometido o poder supremo sobre os gentios, através da pessoa de Constantino e dos demais imperadores cristãos<sup>69</sup>. A perseguição renovou-se

---

<sup>60</sup> PRIGENT, *Apocalypse 12. Histoire de l'exégèse*, p. 77.

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 78.

<sup>62</sup> O comentário de Alcazar foi editado em 1614 e 1619, em Antuérpia, sob o título *Vestigatio sensus Apocalypsis*. Na opinião de Allo: “Alcazar é um dos mais célebres e mais influentes comentadores do Apocalipse. Seu trabalho, muito informado, está cheio de ideias justas” (ALLO, E.-B. *Saint Jean. L'Apocalypse*. 2. ed. Paris: J. Gabalda, 1921. p. CCXXXVII, tradução nossa).

<sup>63</sup> PRIGENT, *op. cit.*, p. 80-81. O comentário de Mariana foi editado em 1619, 1620 e 1624, em Madri, Paris e Antuérpia, com o título *Scholia in Vet. et Nov. Test* (ALLO, *op. cit.*, p. CCXXXIX).

<sup>64</sup> O comentário de Grotius foi publicado em Paris, em 1644, com o título *Adnotationes in Novum Testamentum*. Grotius tem o mérito de ter sido o primeiro dentre os protestantes a romper com a exegese antipapal (*Ibid.*, p. CCXXXVII).

<sup>65</sup> O comentário de Bossuet foi publicado em Paris, em 1688, sob a epígrafe *L'Apocalypse avec une explication*.

<sup>66</sup> PRIGENT, *op. cit.*, p. 84.

<sup>67</sup> Allo observa que Bossuet, assim como Grotius, procurou muitos detalhes materiais precisos nas profecias, mas foi a autoridade do bispo de Meaux que se impôs a toda uma série de sucessores seus (ALLO, *op. cit.*, p. CCXXXVIII).

<sup>68</sup> BOSSUET, Jacques B. *L'Apocalypse avec une explication*. Paris: Imprimeur du Roy, 1688. p. 226.

<sup>69</sup> *Ibid.*, p. 228-229.

ainda – e pela última vez – através de Licínio (Ap 12,17), mas ela foi imediatamente extinta por Constantino<sup>70</sup>.

Certo número de exegetas buscaram explicar o Apocalipse à luz da história das religiões judaica e cristã. O teólogo protestante **Firmin Abauzit** (1733)<sup>71</sup> expôs, pela primeira vez, a tese segundo a qual todas as “profecias” do Apocalipse se referem aos eventos que culminaram com a queda de Jerusalém em 70 d.C.<sup>72</sup>. No tocante a Ap 12, segundo essa interpretação, a mulher é a verdadeira sinagoga judaica (os futuros judeu-cristãos) e o dragão é a idolatria romano-judaica que buscava precipitar a verdadeira sinagoga na superstição (Ap 12,4). Os ataques diabólicos obrigaram a comunidade a se retirar da vida pública de Jerusalém, enquanto os apóstolos (anjos) lutavam guiados por Cristo, conseguindo expulsar o Diabo para a gentilidade. Em seguida, a aflição de Jerusalém e da Judeia é profetizada: ela se realizou no “pouco tempo” (anos 66-70) que restava ao Diabo (Ap 12,12), quando ele retornou a Jerusalém (as areias do mar: as pessoas da cidade)<sup>73</sup>. A mesma interpretação é retomada por alguns exegetas, com a observação de que os acontecimentos do cristianismo primitivo ajudam a entender as visões do Apocalipse<sup>74</sup>.

As antigas tradições exegéticas, com suas diferentes correntes interpretativas, encontram-se também nos comentários modernos. Ao interno da interpretação escatológica, Ap 12 é frequentemente compreendido como uma profecia da conversão final dos judeus ao cristianismo<sup>75</sup>. Além dos comentadores que buscaram em Ap 12 uma referência direta aos acontecimentos do fim (a mulher interpretada como o cristianismo dos últimos dias), existem

---

<sup>70</sup> BOSSUET, L’Apocalypse avec une explication, p. 233.

<sup>71</sup> Prigent não pôde consultar a obra *Essay sur l’Apocalypse* (composta em 1733, mas publicada apenas em 1770, em Genebra), de Abauzit, tendo que citar suas ideias a partir do *Commentarius in Novum Testamentum* (Amsterdã, 1741) do jesuíta J. Harduin, que retoma a mesma explicação de Abauzit (PRIGENT, Apocalypse 12. Histoire de l’exégèse, p. 86).

<sup>72</sup> Na avaliação de Allo, a escola representada por Abauzit tem “ares de um descendente degenerado daquela de Grotius e Bossuet” (ALLO. *Saint Jean*. p. CCXXXIX, tradução nossa).

<sup>73</sup> PRIGENT, *op. cit.*, p. 86.

<sup>74</sup> FARKAS, La “donna” di Apocalisse 12, p. 36. Desta tendência, o primeiro comentário que Prigent pôde consultar foi o de J. G. Eichhorn: *Commentarius in Apocalypsin Johannis* (Göttingen 1791). Aqui, a mulher de Ap 12 simboliza a Igreja judia, da qual surgiu a Igreja cristã (PRIGENT, *op. cit.*, p. 87).

<sup>75</sup> O primeiro autor a retomar a interpretação escatológica, outrora difundida na escola jesuíta, é Francois Joubert (1689-1763). Esse comentador associa a mulher à Igreja (São: Is 66,7s.) dos últimos tempos, que gerará um povo numeroso (filho macho), de todas as partes do mundo, que acorrerá ao Batismo e receberá uma vida nova. O “povo nascido da mulher será igualmente afastado da fúria do dragão [v. 5] pelo triunfo do martírio. A piedade varonil dos judeus fará reviver as antigas vitórias dos cristãos” (JOUBERT, Francois. *Commentaire sur l’Apocalypse*. Avignon: 1762. v. 2, p. 16, tradução nossa).

também os que defendem uma exegese tipológica<sup>76</sup>. Para os herdeiros da exegese espiritualista, Ap 12 é uma profecia das grandes constantes eclesiásticas e uma descrição da Virgem Maria, no parto e na fuga ao Egito, como tipo da Igreja de todos os séculos, que sempre gera cristãos e foge das perseguições<sup>77</sup>. A interpretação histórico-profética, que ainda hoje permanece vivaz, inclui tanto os autores que leem Ap 12 como profecia dos primeiros séculos da era cristã<sup>78</sup> quanto aqueles que não temem descer mais profundamente na história do mundo e da Igreja<sup>79</sup>.

Uma análise do Apocalipse com base na crítica literária levou vários exegetas a concluir que o texto atual resulta do trabalho de diversas mãos. Para **Daniel Völter** (1882 a 1893)<sup>80</sup>, o Apocalipse passou por um longo processo de composição (anos 68-140), sendo Ap 12,1-10.12-17 do tempo de Trajano e Ap 12,11.18 dos anos 129-130<sup>81</sup>. **Eberhard Vischer** (1886 e 1895)<sup>82</sup> viu no Apocalipse uma obra judaica, revista e corrigida por uma mão cristã. Sua argumentação começa pelas “características incontestavelmente judaicas” de Ap 11-12 (templo, duas testemunhas, ruína da cidade santa, grande sinal etc.), seguidas das interpolações cristãs feitas ali (11,8.15;12,11.17 etc.)<sup>83</sup>. Segundo Vischer, Ap 12 é puramente judeu, com exceção do v. 11 e da expressão “de Jesus” do v. 17, que resultariam de uma adição cristã secundária<sup>84</sup>. **Charles Bruston** (1884 a 1908)<sup>85</sup> postula dois apocalipses judeu-cristãos, um hebraico outro grego, escritos respectivamente sob Nero e Domiciano, mais tarde

<sup>76</sup> Nesse tipo de exegese, o Apocalipse é lido à luz da história anterior à sua composição e contemporânea desta, mas tal história deve se tornar base e tipo da história final (FARKAS, La “donna” di Apocalisse 12, p. 36).

<sup>77</sup> PRIGENT, Apocalypse 12. Histoire de l'exégèse, p. 95-96.

<sup>78</sup> Prigent chama de interpretação “Constantinienne” a essa tendência exegética (*Ibid.*, p. 99 e 101).

<sup>79</sup> Esses se encontram frequentemente nos círculos místicos e sectários, não raramente sob a influência de Joaquim de Fiore (FARKAS, *op. cit.*, p. 36-37).

<sup>80</sup> Prigent recolhe os dados de três obras de Völter: *Die Entstehung der Apokalypse* (Freiburg, 1882<sup>1</sup> e 1885<sup>2</sup>); *Die Offenbarung Johannis keine ursprünglich jüdische Apokalypse. Streitschrift gegen die Herren Harnack und Vischer* (Tübingen, 1886); *Das Problem der Apokalypse nach seinem gegenwärtigen Stande dargestellt und neu untersucht* (Freiburg; Leipzig, 1893) (PRIGENT, *op. cit.*, p. 106).

<sup>81</sup> *Ibid.*, p. 107.

<sup>82</sup> O nome do grande historiador Adolf von Harnack no título do livro de Vischer (*Die Offenbarung Johannis: eine jüdische Apokalypse in Christlicher Bearbeitung, mit einem Vorwort von A. Harnack*) conferiu maior peso aos seus argumentos (BENKO, Stephen. *The virgin goddess: studies in the pagan and Christian roots of Mariology*. Boston: E. J. Brill, 2004. p. 85).

<sup>83</sup> A conclusão de Vischer é que o Apocalipse, sem as adições cristãs, é um todo puramente judaico, completo em si mesmo (JACKSON, J. M. Eberhard Vischer's Theory of the Composition of the Revelation. *Journal of the Society of Biblical Literature and Exegesis*, s.l., v. 7, n. 1, p. 93-95, Jun. 1887. p. 94).

<sup>84</sup> No tocante ao processo de composição de Ap 12, o sistema inaugurado por Vischer é seguido por autores como Sabatier, Spitta, Wellhausen e outros (PRIGENT, *op. cit.*, p. 111-116).

<sup>85</sup> As obras de Bruston consultadas por Prigent são: *Études sur l'Apocalypse* (Paris, 1884); *Les origines de l'Apocalypse* (Paris, 1888) e *Études sur Daniel et l'Apocalypse* (Paris, 1896 e 1908).

combinados por um redator<sup>86</sup>. Ap 12–13 retratariam a história da Igreja, desde o seu nascimento até o final do reinado de Nero (depois de 64)<sup>87</sup>.

Especialistas em história comparada das religiões também se interessaram por Ap 12, procurando os seus antecedentes na mitologia. **Albrecht Dieterich** (1891)<sup>88</sup> sugere que o mito grego Leto-Apolo-Pitão tenha sido adaptado por um redator cristão para formar a períope. **Hermann Gunkel** (1895)<sup>89</sup>, por sua vez, propõe que o relato apocalíptico tenha sido composto com base no mito babilônico de Marduk, também utilizado em Dn 7<sup>90</sup>. **Alfred Jeremias** (1905)<sup>91</sup> vê, por detrás do texto apocalíptico, um prolongamento mandeu do mito babilônico do combate entre Manda d'Hayye e o monstro das águas escuras, antes da criação. Para **Wilhelm Bousset** (1896)<sup>92</sup>, Ap 12 resultou de uma influência combinada de mitos iranianos e egípcios. **Hans Lietzmann** (1909)<sup>93</sup> e **Eduard Norden** (1924)<sup>94</sup> veem na passagem apocalíptica o reflexo de uma lenda largamente generalizada de um Salvador que vem ao mundo<sup>95</sup>. Para **Robert H. Charles** (1920)<sup>96</sup>, Ap 12,7-10.12 é um produto original do judaísmo, enquanto Ap 12,1-5.13-17 foi tomado em empréstimo a fontes judaicas, que utilizaram e transformaram mitos internacionais<sup>97</sup>. Por fim, **Ernst Lohmeyer** (1926)<sup>98</sup>, que

<sup>86</sup> ALLO, Saint Jean. *L'Apocalypse*, p. CCLXVI.

<sup>87</sup> Contra essa dissecação da crítica literária, muitos autores reafirmaram a unidade de composição do Apocalipse, com o propósito de interpretá-lo, sobretudo, *zeitgeschichtlich* e como obra de um autor cristão (PRIGENT, *Apocalypse 12. Histoire de l'exégèse*, p. 117).

<sup>88</sup> Apesar de Cornelius (1625) ter sido o primeiro, na história da exegese, a acenar a um possível paralelo entre Ap 12 e a mitologia pagã (o mito grego Leto-Apolo-Pitão), é a obra de Dieterich – *Abraxas. Studien zur Religionsgeschichte des spätern Altertums* (Leipzig, 1891) e *Nekyia. Beiträge zur Erklärung der neuentdeckten Petrusapokalypse* (Leipzig, 1893) – que Prigent classifica como “primeira tentativa científica desse gênero” (*Ibid.*, p. 82 e 120, tradução nossa; cf. ALLO, Saint Jean. *L'Apocalypse*, p. CCXXXVI).

<sup>89</sup> GUNKEL, Hermann. *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit: eine religionsgeschichtliche Untersuchung über Gen 1 und Ap Joh 12*. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1895.

<sup>90</sup> “Ap 12 coincide com a tradição Babilônica-Israelita em termos de moldura comum da narrativa, em termos de uma série de personagens actantes e, especialmente, em termos da conclusão do relato, isto é, a derrota do dragão pelo jovem herói” (GUNKEL, Hermann. *Creation and chaos in the primeval era and the eschaton*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing, 2006. p. 241-242, tradução nossa).

<sup>91</sup> JEREMIAS, Alfred. *Babylonisches im Neuen Testament*. Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1905.

<sup>92</sup> BOUSSET, Wilhelm. *Die Offenbarung Johannis*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1896.

<sup>93</sup> LIETZMANN, Hans. *Der Weltheiland: eine jenaer Rosenvorlesung mit Anmerkungen*. Bonn: Marcus und Weber, 1909.

<sup>94</sup> NORDEN, Eduard. *Die Geburt des Kindes: Geschichte einer Religiösen Idee*. Leipzig: B. G. Teubner, 1924.

<sup>95</sup> FEUILLET, André. *L'Apocalypse: état de la question*. Paris: Desclée de Brouwer, 1962. p. 100.

<sup>96</sup> CHARLES, Robert Henry. *A critical and exegetical commentary on the Revelation of St. John*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1920. 2 v.

<sup>97</sup> Charles considera (com Wellhausen) Ap 12,1-5.13-17ab como parte de um mito pagão, que foi adotado e adaptado por um judeu fariseu, por volta de 67-69 d.C. Nessa adoção primeira, a deusa-sol

defende a unidade literária do Apocalipse, julga que Ap 12 seja um mito escatológico da Sabedoria que desce à terra em busca de um lugar para habitar<sup>99</sup>.

No começo do século XX, iniciou-se uma reação contra o processo de “dissecção” aplicado ao Apocalipse pela escola de história das religiões. Para os novos comentaristas, nenhuma identificação de fontes ou fragmentos lhes parecia invalidar a bela ordem do texto apocalíptico. Além disso, certo consenso se estabelece em relação à interpretação de Ap 12: o nascimento de Jesus, filho da Jerusalém celeste, símbolo do povo de Deus; a sua Ascensão e a perseguição do Diabo contra os cristãos<sup>100</sup>. Para **Henry B. Swete** (1906)<sup>101</sup>, por exemplo, a mulher é simultaneamente a Igreja do Antigo Testamento e a sociedade cristã. O dragão é um monstro mítico, que pode remontar tanto ao Tiamat babilônico quanto à fantasia hebraica. Ap 12,5 refere-se ao Natal e à Ascensão (cf. 1Tm 3,16); Ap 12,6.12 relatam a saída da Igreja a Pela (cf. Mc 13,14) e Ap 12,13ss. conta o início das perseguições deflagradas por Nero<sup>102</sup>. Para **Ernest Bernard Allo** (1921)<sup>103</sup>, Ap 12 representa a causa primeira, no mundo suprassensível, daquilo que se vai realizar no império pagão e que se prolongará, de outras formas, no futuro: a ira de Satanás contra o Cristo e os seus fiéis<sup>104</sup>.

**Pierre Prigent** (1959) começa a sua exegese pela revista dos personagens e acontecimentos do relato, buscando responder a duas questões: “1. de onde vêm essas imagens, essas ideias e essas palavras, 2. como elas são postas em operação em Ap 12”<sup>105</sup>. O autor reconhece na mulher sobrenatural a Jerusalém celeste (cf. 4Esd 9,38–10,24), uma imagem que se remete à reunião escatológica dos justos (Dn 5,12), mas que já é uma

---

simboliza a comunidade judaica e o dragão simboliza o anticristo. O Messias que estava para nascer na hora da aflição de Israel foi predito por Mq 5,3 e Is 7,14ss. O dragão, então, se lançou sobre a comunidade judaica, através do seu agente, o Império Romano. Os fariseus, que são a elite da nação, fugiram para o deserto (Ap 12,14-16) e, assim, escaparam. Os zelotas, porém, apegaram-se ao templo e, assim, ficaram expostos à fúria do dragão (Ap 12,17ab; cf. 11,1.2). No contexto do ano 95 d.C., Ap 12,17 é reinterpretado, mas Ap 12,14-16 fica sem sentido. Charles diz ainda que a “mulher” de Ap 12,1, em seu presente contexto (ano 95 d.C), representa o verdadeiro Israel ou a comunidade dos crentes. Essa comunidade abarca Judeu e Gentio-Cristãos, todos os que devem ser submetidos à última grande tribulação (CHARLES, A critical and exegetical commentary, p. 310 e 315).

<sup>98</sup> LOHMEYER, Ernst. *Die Offenbarung des Johannes*. Tubingen: J. C. B. Mohr, 1926.

<sup>99</sup> PRIGENT, Apocalypse 12. Histoire de l'exégèse, p. 134.

<sup>100</sup> *Ibid.*, p. 136.

<sup>101</sup> SWETE, Henry Barclay. *The Apocalypse of St. John: the Greek text with introduction notes and indices*. London: Macmillan and co., 1906.

<sup>102</sup> Comentando Ap 12,13, Swete declara: “O momento histórico na mente do vidente é, sem dúvida, o dia de treva, em 64 d.C., quando Nero começou a política de perseguição. Desde aquele tempo, o império como tal foi, mais ou menos, hostil à Igreja e em sua hostilidade o vidente vê a mão do grande adversário” (*Ibid.*, p. 155, tradução nossa).

<sup>103</sup> Obra já citada: ALLO, E.-B. *Saint Jean. L'Apocalypse*. 2. ed. Paris: J. Gabalda, 1921.

<sup>104</sup> *Ibid.*, p. 155.

<sup>105</sup> PRIGENT, *op. cit.*, p. 141.

realidade celeste (Dn 7,18.21-22.25 etc.). O tema da “Sião, mãe do Messias”, que aparece em Ap 12, encontra um paralelo interessante em 1QH 3,6ss.<sup>106</sup>. Além do mais, muitos indícios convidam a ver no texto apocalíptico uma alusão manifesta a Gn 3,14ss. (LXX). O significado da visão se completa com o recurso a Ap 19,8, onde a indumentária da Jerusalém celeste recorda as vestes brancas de outros personagens assemelhados aos cristãos (cf. Ap 3,4-5; 4,4; 6,11; 7,9-14). Na literatura cristã primitiva, as vestes brancas indicam tanto um privilégio atual do cristão quanto a sua condição escatológica: expressão da tensão cristã entre o “já” e o “ainda não”<sup>107</sup>. Quanto ao motivo do deserto, esse alude certamente ao Éxodo<sup>108</sup>.

O dragão evoca várias passagens veterotestamentárias, onde os soberanos perseguidores recebem o título de serpente, crocodilo, dragão e outros (cf. Ez 29,3-6; Jr 51,34). O texto apocalíptico apenas prolonga um pouco mais os traços, identificando o dragão com o próprio Satanás, a serpente original. Os diversos atributos do monstro “permitem afirmar que se faz alusão igualmente a algum poder temporal cujas perseguições revelam a inspiração satânica”<sup>109</sup>. No menino de Ap 12,5 (reminiscência de Sl 2,9 [LXX], texto messiânico para judeus e cristãos), os primeiros leitores cristãos reconheceram Jesus: a cena relata o nascimento histórico do Cristo “em Nazaré”<sup>110</sup>. A ideia central de Ap 12,7-9 é expressa pelo tríplice uso de ἐβλήθη. A precipitação de Satanás do céu (Ap 12,7-9) e a realização da salvação de Deus e do poder do seu Cristo (Ap 12,10) encontram-se, com frequência, associadas no Novo Testamento (Fl 2,5-11; 1Cor 2,6-8; Cl 1,20; 2,15). Consequentemente, a elevação de Ap 12,5 refere-se seguramente à elevação do Cristo na glória, mas tal interpretação deve fazer apelo a Ap 12,10<sup>111</sup>.

Um estudo linguístico do capítulo revela a presença de numerosos hebraísmos em Ap 12,1-9.13-18 e a sua total ausência em Ap 12,10-12. A conclusão é que Ap 12,1-6.13-18 (talvez) e Ap 12,7-9 (certamente) permitem supor a existência de um material já organizado por uma mão judaica. Já Ap 12,10-12 é seguramente um texto cristão, com palavras e noções teológicas próximas do “joanismo”. Suprimindo-se o hino, restam apenas três parágrafos,

<sup>106</sup> PRIGENT, *Apocalypse 12. Histoire de l'exégèse*, p. 142.

<sup>107</sup> *Ibid.*, p. 143.

<sup>108</sup> Prigent não exclui *a priori* a interpretação mariológica, mas a julga enfraquecida por dois motivos: a maneira satisfatória com que as especulações sobre a Jerusalém celeste consideram a mulher; a constatação do pouco espaço que a pessoa de Maria ocupa no Novo Testamento (*Ibid.*, p. 144).

<sup>109</sup> PRIGENT, *loc. cit.*, tradução nossa.

<sup>110</sup> *Ibid.*, p. 145. Algum tempo depois, a interpretação de Prigent sobre Ap 12,5 sofre uma mudança significativa: “O nascimento messiânico descrito pelo Ap não é, pelo menos diretamente, o de Belém, mas o da manhã de Páscoa; quanto às dores de parto, elas correspondem ao Calvário” (PRIGENT, Pierre. *O Apocalipse*. São Paulo: Loyola, 1993. p. 222. O título original da obra é *L'Apocalypse de Saint Jean* e o seu ano de publicação é 1988).

<sup>111</sup> PRIGENT, *op. cit.*, p. 146.

dentre os quais ao menos um parece totalmente independente. Prigent completa, dizendo que “sem os vv. 10ss., 1-9 é irredutível a uma mensagem cristã homogênea e não temos senão o relato das aventuras da mulher, do dragão e do Messias criança, seguida do quadro celeste onde Miguel caça o dragão”<sup>112</sup>.

## 1.2 De meados do século XX ao ano de 1990

O volume *La “donna” di Apocalisse 12. Storia, bilancio, nuove prospettive* corresponde ao título da tese doutoral de Pavol Farkas, que contou com a orientação de Ugo Vanni, publicada pela Pontifícia Universidade Gregoriana (PUG) de Roma, em 1997 (*serie Teologia* 25). Na introdução, o autor revela os seus principais objetivos: continuar e completar a obra de Prigent; considerar as contribuições surgidas ao longo dos trinta anos que antecederam imediatamente ao seu trabalho (1960-1990), colocando-as no quadro teológico-bíblico da sua época, expondo, analisando criticamente as posições exegéticas e recolhendo, enfim, as ulteriores perspectivas de interpretação de Apocalipse 12 que gradualmente emergem<sup>113</sup>. A exposição feita neste tópico segue o parâmetro metodológico adotado por Farkas<sup>114</sup> e, assim como o tópico anterior, elenca as obras e os autores considerados de maior relevância.

**Bernard Le Frois** (1954) defendeu uma tese<sup>115</sup> que veio a exercer grande influxo sobre a exegese e a mariologia posteriores<sup>116</sup>. A ideia central da tese de Le Frois é que a mulher significa, simultanea e literalmente, Maria e a Igreja<sup>117</sup>. No capítulo II, o autor investiga cada um dos símbolos de Ap 12, em vista de chegar ao sentido pretendido pelo

---

<sup>112</sup> PRIGENT, *Apocalypse 12. Histoire de l'exégèse*, p. 146-147, tradução nossa.

<sup>113</sup> FARKAS, *La “donna” di Apocalisse 12*, p. 5, tradução nossa.

<sup>114</sup> O critério adotado por Farkas se baseia preferencialmente na cronologia, de modo que cada obra é tratada segundo a sua data de publicação. Além do mais, talvez por razões didáticas, o assunto é articulado em três períodos distintos: 1960-1970, 1970-1980, 1980-1990.

<sup>115</sup> Obra já citada: LE FROIS, Bernard J. *The woman clothed with the sun (Ap 12): individual or collective? (an exegetical study)*. Roma: Orbis Catholicus, 1954.

<sup>116</sup> John J. Collins declara: “No concernente à tese geral, este resenhista confessa que, embora tenha favorecido anteriormente o sentido de acomodação, ele foi agora convertido pela interpretação de Fr. Le Frois: a mulher representa, literalmente, seja Nossa Senhora seja uma personalidade coletiva, a Igreja” (COLLINS, John J. *The woman clothed with the sun [Ap. 12]. Individual or collective? An exegetical study*. By Bernard J. Le Frois, S.V.D. Rome: Herder, 1954, Pp. XVIII + 281. *Theological Studies*, Baltimore, v. 16, n. 1, p. 137-138, Feb. 1965. p. 137, tradução nossa).

<sup>117</sup> FARKAS, *op. cit.*, p. 21.

escritor sagrado<sup>118</sup>. O capítulo V responde às objeções levantadas contra a identificação da mulher com Maria e aduz argumentos favoráveis a tal identificação, partindo do texto e do contexto, do ensinamento oficial da Igreja, da tradição patrística, da analogia da fé, da liturgia e de outras orações aprovadas pela Igreja<sup>119</sup>. O capítulo VI mostra que, “segundo a forma semítica de apresentação [como é o caso do Apocalipse] o indivíduo pessoal significa o coletivo, e o coletivo é retratado concretamente em um indivíduo típico”<sup>120</sup>. A conclusão do capítulo diz que “São João, sob a figura da mulher de Ap 12, retrata Maria como a Igreja. Em sua mente, elas são identificadas como a totalidade: um indivíduo que personifica um coletivo, e um coletivo que é encarnado em uma pessoa concreta”<sup>121</sup>.

**Altfried Kassing** (1958) publicou sua tese doutoral<sup>122</sup> com o objetivo *ex professo* de encontrar o sentido literal de Ap 12, para deduzir a sua doutrina acerca da relação entre Maria e a Igreja<sup>123</sup>. A argumentação começa pela apresentação de alguns princípios: 1) as imagens apocalípticas são para escutar e não para olhar; 2) o centro de uma explicação autêntica deve ser sempre o Cristo e 3) o texto será estudado em sua forma atual<sup>124</sup>. *A priori*, Kassing descarta o *sensus plenior*, por considerá-lo exegeticamente inviável<sup>125</sup>, e indaga acerca do grau de funcionalidade da “polivalência” do texto, defendida por Braun e Cerfaux<sup>126</sup>. Para ele, a mulher deve ser interpretada seguramente em sentido eclesiológico, mas “provavelmente” também em sentido mariológico, apesar das dificuldades. Todavia, é impossível que este último sentido se estenda a toda a visão. Na imagem apresentada por Ap 12,1-4, por exemplo, não existe lugar para uma identificação da mulher com Maria. Todavia, na imagem de Ap 12,5, Maria toma o seu lugar como o membro mais importante da totalidade vivente do povo

---

<sup>118</sup> LE FROIS, The woman clothed with the sun, p. 71.

<sup>119</sup> UNGER, Dominic J. The woman clothed with the Sun. *Ephemerides Mariologicae*, Madrid, n. 1, p. 445-449, 1954, p. 446.

<sup>120</sup> LE FROIS, *op. cit.*, p. 255.

<sup>121</sup> *Ibid.*, p. 262.

<sup>122</sup> KASSING, Altfried T. *Die Kirche und Maria. Ihr Verhältnis im 12 Kapitel der Apokalypse*. Düsseldorf: Patmos, 1958.

<sup>123</sup> PEINADOR, Máximo. El problema de María y la Iglesia. La interpretación de Apocalipsis XII, 1ss. *Ephemerides Mariologicae*, Madrid, v. 10, p. 161-194, 1960. p. 171-172.

<sup>124</sup> FARKAS, La “donna” di Apocalisse 12, p. 23-24.

<sup>125</sup> PEINADOR, *op. cit.*, p. 171.

<sup>126</sup> FARKAS, *op. cit.*, p. 24.

de Deus<sup>127</sup>. Por fim, os paralelos veterotestamentários da visão apocalíptica são Is 26,17ss.; 60; 66,7ss.<sup>128</sup>.

André Feuillet (1959)<sup>129</sup>, entendendo que o evento narrado em Ap 12,5 não se refere ao nascimento de Jesus, considera como alegóricos tanto o parto do filho macho quanto a própria mulher parturiente. Em sua opinião, o nascimento do Messias, descrito no texto, não se refere à noite de Belém (o Natal), mas à manhã da Páscoa (a Ressurreição); quanto às dores de parto, elas correspondem ao sofrimento do Calvário<sup>130</sup>. Os relatos de Is 26,17; 66,7 bem como o discurso de Jo 16,19-22 depõem oportunamente a favor de tal exegese<sup>131</sup>. A descrição da figura feminina feita em Ap 12,1 remonta a fontes bíblicas, a saber, Is 60,19-20 e Ct 6,10<sup>132</sup> (que aludem ao Israel escatológico) e não à mitologia pagã<sup>133</sup>. Além disso, o significado fundamental de Ap 12 é apresentado com base na teologia do evangelho joanino, especialmente de Jo 12,31<sup>134</sup>. Essa passagem descreve a Morte de Cristo na Cruz como o momento preciso do julgamento definitivo do mundo perverso, quando o princípio deste mundo foi lançado para baixo<sup>135</sup>.

---

<sup>127</sup> JANKOWSKI, A. A. Th. Kassing, *Die Kirche und Maria. Ihr Verhältnis im 12 Kapitel der Apokalypse*. Patmos-Verlag, Düsseldorf, 1958. 176 pp., DM 22,50. *Novum Testamentum*, Leiden, v. 4, n. 3, p. 243-244, Oct. 1960. p. 244.

<sup>128</sup> Kassing dedicou grande atenção ao hino de Qumrã 1QH3, vendo nele “a ponte” entre os textos proféticos e o apocalíptico (PEINADOR, *El problema de María y la Iglesia*, p. 179).

<sup>129</sup> FEUILLET, André. *Le Messie et sa mère d'après le ch. XII de l'Apoc.* *Revue Biblique*, Paris, v. 66, n. 1, p. 39-58, janv. 1959.

<sup>130</sup> *Ibid.*, p. 60. Farkas parece concordar com Cagliari, que faz remontar a tese defendida por Feuillet a Lourenço de Brindisi, no início do século XVII (FARKAS, *La “donna” di Apocalisse 12*, p. 32). Todavia, de acordo com a obra de Prigent, essa tendência interpretativa já encontra seus primeiros ecos em Joaquim de Fiore (anos 1130-1202): “Mas esta mulher é também Maria, mãe de Cristo, tipo da Igreja nossa mãe [...] que sofre durante o parto, que representa a morte de Cristo” (PRIGENT, *Apocalypse 12. Histoire de l'exégèse*, p. 43, tradução nossa).

<sup>131</sup> FEUILLET, *op. cit.*, p. 61.

<sup>132</sup> O artigo FEUILLET, André. *Le Cantique de Cantiques e l'Apocalypse. Études de deux réminiscences du Cantique dans l'Apocalypse joanique*. *Recherches de Science Religieuse*, Paris, v. 49, n. 3, p. 321-353, juil.-sept. 1961 estabelece a relação literária de Ap 12,1 com Ct 6,10 e Ap 3,20 com Ct 5,1-2. Neste estudo, Feuillet conclui que Is 60 inspirou Ct 6,10 que, por sua vez, influenciou diretamente Ap 12.

<sup>133</sup> *Id.*, *Le Messie et sa mère d'après le ch. XII de l'Apoc.*, p. 68-72.

<sup>134</sup> Feuillet concorda com Braun e Cerfaux, que veem nos dados de Ap 12 um desenvolvimento do protoevangelho de Gn 3,15 (*Ibid.*, p. 73-74). Em publicações posteriores, o comentador dedicará mais atenção à questão, observando que o relato apocalíptico é a única passagem neotestamentária a oferecer claramente uma leitura cristã de Gn 3,15, a mesma que a Igreja propõe (FEUILLET, André. *Le chapitre XII de l'Apocalypse. Son caractère synthétique et sa richesse doctrinale*. *Esprit et Vie*, Langres, v. 88, p. 674-683, 1978). Um artigo seu com foco nesse tema é FEUILLET, André. *Il trionfo della donna secondo il Protovangelo*. *Communio*, Milano, n. 37, p. 5-17, genn.-febr. 1978.

<sup>135</sup> *Id.*, *Le Messie et sa mère d'après le ch. XII de l'Apoc.*, p. 74. Feuillet vê no hino de Qumrã 1QH 3,6 uma possível confirmação de sua exegese de Ap 12. No entanto, ele também reconhece que as semelhanças constatadas entre ambos os escritos podem ter como causa a utilização de fontes

Feuillet comprehende que o lugar preparado por Deus para a mulher, no deserto, refere-se ao Éxodo. Assim, os mil duzentos e sessenta dias (tempo e tempos e metade de tempo) aludem ao período da provação dos eleitos, antes da instalação total do Reino de Deus<sup>136</sup>. Portanto, “a mulher nutrida por Deus no deserto é a Igreja cristã, nutrita e protegida por Deus, no curso da sua peregrinação terrestre, à espera da parusia”<sup>137</sup>. O autor também apresenta dois elementos que poderiam dificultar uma interpretação mariológica da períope: 1) a incompatibilidade do relatado com o nascimento de Belém e 2) a menção aos outros filhos da mulher. Supondo-se, porém, o nascimento metafórico, as duas objeções desaparecem, especialmente no contexto do quarto evangelho, que apresenta Maria aos pés da Cruz entregue como mãe ao discípulo amado<sup>138</sup>. Além do mais, o paralelo entre Ap 12 e Jo 19,25-27 revela três características que mostram a pertença de ambos os escritos à mesma tradição joanina: 1) a expressão “mulher”; 2) os outros filhos, além de Jesus, e 3) a maternidade espiritual de Maria ligada ao Gólgota. Soma-se a esses argumentos a menção à queda de Satanás em Jo 12,28-32 e Ap 12,9-12<sup>139</sup>.

**Máximo Peinador** (1960), em um primeiro estudo publicado sobre Ap 12<sup>140</sup>, procura explicar o sentido das “dores de parto”. Para ele, as dores nada mais são do que um “anacronismo”: João descreve o parto segundo a tradição profética, não de acordo com a

---

escriturísticas ou tradições comuns; “elas não implicam necessariamente que o sentido seja o mesmo” (FEUILLET, André. *Le Messie et sa mère d’après le ch. XII de l’Apoc.*, p. 67, tradução nossa).

<sup>136</sup> *Ibid.*, p. 75.

<sup>137</sup> *Ibid.*, p. 76, tradução nossa. Em outro artigo de Feuillet, publicado em 1980, verificam-se essas mesmas palavras, acrescidas da observação de que a interpretação mariológica une e harmoniza as duas outras perspectivas acerca da mulher: como imagem do Israel veterotestamentário e da Igreja (FEUILLET, André. *La doctrine mariale du Nouveau Testament et la médaille miraculeuse. Une révélation privée au service de la grande révélation*. *Esprit et Vie*, Langres, v. 90, n. 49, p. 657-675, 1980, p. 669-670).

tradição posterior<sup>141</sup>. Uma possível relação entre Maria e a Igreja, na perspectiva da perícope, também recebe especial atenção da parte do comentador<sup>142</sup>. Como Feuillet, Peinador considera Ap 12,5 a chave de interpretação de todo o capítulo, mas não aceita a ideia de um parto metafórico. Segundo ele, o parto inclui toda a vida do Messias, além do acontecimento de Belém, ao passo que a perseguição do dragão corresponde a todas as investidas desse, durante a vida de Cristo, especialmente na Paixão<sup>143</sup>. O autor admite a possibilidade de que Ap 12,7-12 se refira a Jo 12,28ss. e afirma que existe uma incontestável relação entre Ap 12 e Gn 3,15<sup>144</sup>. Sua interpretação do relato apocalíptico, apesar de ser fundamentalmente coletiva, conjuga-se à interpretação mariológica. Isso, “porque ‘o coletivo não exclui o individual’” e M. Peinador considera suficiente uma alusão mariana pelo menos no texto Ap 12,5”<sup>145</sup>.

**Traugott Holtz** (1962) dedica todo um capítulo de um livro<sup>146</sup> à investigação da cristologia presente em Ap 12. Em seu parecer, a menção feita no texto à vida e ao rapto do Messias concorda com duas verdades fundamentais, contidas também no evangelho joanino, especialmente em Jo 16,28: a existência do Cristo e o seu retorno ao Pai. O autor também analisa o sentido do termo *γυνή* e o seu significado comunitário, concluindo que a mulher, antes do parto, refere-se à comunidade judaica e, depois do parto, à Igreja cristã. Os antecedentes veterotestamentários da visão seriam Is 26,17; 66,7-8 e Mq 4,9-10. Porém, a mulher não é a comunidade empírica, e sim o seu tipo celeste. Por fim, a expressão “o resto da sua descendência” se aplica seja aos judeu-cristãos, seja aos gentio-cristãos, uma vez que o Apocalipse não reconhece tal distinção<sup>147</sup>.

**Rudolf Halver** (1964)<sup>148</sup> trata do problema do mito no Apocalipse, vendo em Ap 12 claros indícios da utilização de fontes mitológicas. Os atributos da mulher (mãe e esposa), símbolo da comunidade, se explicam pelo seu fundo mítico. Todavia, o autor evita precisar concretamente a fonte mitológica. Ao invés disso, ele enfatiza o caráter sincrético dos vários mitos difundidos no ambiente vital de João. Halver também distingue no texto apocalíptico elementos de um drama cultural, que se unem ao mito. A história vista como uma luta travada

<sup>141</sup> FARKAS, La “donna” di Apocalisse 12, p. 76.

<sup>142</sup> PEINADOR, Máximo. El problema de María y la Iglesia. La interpretación de Apocalipsis XII,1ss. *Ephemerides Mariologicae*, Madrid, v. 10, p. 161-194, 1960.

<sup>143</sup> *Ibid.*, p. 164-165.

<sup>144</sup> *Ibid.*, p. 168.

<sup>145</sup> FARKAS, *op. cit.*, p. 78, tradução nossa. Em 1966, Peinador lançou um livro dedicado à investigação da relação entre Gn 3,15 e Ap 12,1-5: PEINADOR, Máximo. *Historia de la salvación; ensayo de teología bíblica sobre Gen. 3, 15; Apoc. 12, 1-5*. Madrid: Coclusa, 1966.

<sup>146</sup> HOLTZ, Traugott. *Die Christologie der Apokalypse des Johannes*. Berlin: Akademie-Verlag, 1962.

<sup>147</sup> FARKAS, *op.cit.*, p. 59-60.

<sup>148</sup> HALVER, Rudolf. *Der Mythos im letzten Buch der Bibel: eine Untersuchung der Bildsprache der Johannes-Apokalypse*. Hamburg: Reich Evangelischer Verlag, 1964.

entre Deus e o seu adversário seria o tema do drama no Apocalipse. O caráter dramático do Apocalipse pode ser entendido a partir do seu contexto cultural e religioso. Nesse sentido, o culto imperial celebrado em Éfeso, no templo de Domiciano, e toda a “liturgia política” que o seguia podem ter servido como fonte de inspiração ao escritor apocalíptico<sup>149</sup>.

**J. Edgar Bruns** (1964), em um breve artigo<sup>150</sup>, estabelece um paralelo entre as duas mulheres de Ap 12 e 17. A primeira delas (Ap 12) representa o povo de Deus: como mãe do Messias, ela é Israel, a filha de Sião (Mq 4,10; 5,2); como mãe do “resto da sua descendência”, ela é a Igreja. A segunda (Ap 17) – a “grande prostituta” e “a grande cidade” – personifica a Roma imperial<sup>151</sup>. Todavia, por trás do aspecto coletivo da mulher de Ap 12, é necessário discernir a pessoa de Maria<sup>152</sup>. Os verdadeiros paralelos da passagem apocalíptica não se encontram na mitologia, mas no Antigo Testamento: Gn 3,15-16a; Mq 4,6-10; 5,1-3 (em conjunto com Is 66,7-9) e até mesmo 2Rs 11,1-3<sup>153</sup>. O texto de Jr 51,7, ainda que com algumas adaptações, deve ser considerado a fonte básica da qual foi extraída a imagem da “grande prostituta” de Ap 17. Também para ela se pode encontrar uma correspondente individual: Valéria Messalina, esposa do imperador Cláudio (41-54 d.C)<sup>154</sup>.

**Joseph Comblin** (1965)<sup>155</sup>, concordando com Feuillet, afirma que Ap 12,5 refere-se à Ressurreição de Cristo, mas nega que isso exclua necessariamente uma referência ao nascimento de Belém. Como o nascimento do menino se realiza no céu, de uma mãe celeste, ela deve ser identificada com a Jerusalém celeste. Além do mais, na descrição que o relato faz do Cristo, podem ser encontradas certas qualidades atribuídas ao Imperador Romano (*Semper Victor*). Também a mulher de Ap 12,1, que não encontra explicação veterotestamentária satisfatória, se assemelha à iconografia da mãe da criança imperial (Domitia). Parece que o autor sagrado quis, com isso, protestar contra a atribuição de símbolos divinos ao Imperador,

<sup>149</sup> FARKAS, La “donna” di Apocalisse 12, p. 63-66.

<sup>150</sup> BRUNS, J. Edgar. The contrasted women of Apocalypse 12 and 17. *The Catholic Biblical Quarterly*. Washington, v. 26, n. 4, p. 459-463, Oct. 1964.

<sup>151</sup> Bruns compara algumas qualidades das duas mulheres, para mostrar que uma é antítese da outra: uma se veste com o esplendor de Deus e a outra se adorna com joias feitas pelo homem; uma aparece “no céu”, pois não é deste mundo, e a outra “senta-se sobre muitas águas”, que são “povos e nações e línguas”, pois é deste mundo; uma é mãe e a outra é prostituta; uma é salva por Deus e a outra será destruída (*Ibid.*, p. 459-460).

<sup>152</sup> O reverso ocorre em Jo 19,26-27, onde o sentido coletivo coloca-se em segundo plano (*Ibid.*, p. 460).

<sup>153</sup> BRUNS, *loc. cit.*

<sup>154</sup> “Se a sugestão de que Messalina estava na mente do profeta, quando ele adotou o oráculo de Jeremias sobre a Babilônia, para inserir a figura de uma ‘augusta prostituta’, então a antítese desenhada entre as duas mulheres do Apocalipse está completa. À mãe celeste, a Igreja, opõe-se a amante, o Império Romano; à mãe virginal Maria opõe-se a adúltera lasciva Messalina” (*Ibid.*, p. 462-463, tradução nossa).

<sup>155</sup> COMBLIN, Joseph. *Le Christ dans l'Apocalypse*. Paris: Desclée, 1965.

transpondo-os à figura de Jesus. Comblin reconhece em Ap 12,1-5 uma alusão à vida terrena de Jesus e em Ap 12,17, uma combinação de Gn 3,15 com a profecia de Isaías sobre “o resto” de Israel. O papel do Cristo consiste em reunir os seres humanos no seio do Israel simbólico, onde a geração carnal não tem importância<sup>156</sup>.

**S. Petrement** (1965)<sup>157</sup>, seguindo uma sugestão de Simone Weil (1909-1943), identifica a mulher de Ap 12 com o Espírito Santo. Ele observa que, nos mitos e poemas gnósticos, o Espírito é frequentemente representado por um personagem feminino que se chama “a mãe”<sup>158</sup>. O Cristo, como ser sobrenatural e divino, é filho de Deus e não da Igreja nem de Sião, a menos que ambas se identifiquem com o Espírito Santo. Na literatura judaica, o Messias se encontra relacionado com o Espírito e aparece geralmente como o fundador da Jerusalém futura, mas não como seu filho<sup>159</sup>. A mesma relação entre o Espírito e a Igreja se verifica em Ap 22,17, onde ambos pronunciam conjuntamente as mesmas palavras, como se fossem um mesmo ser. Também, no início do livro, a referência aos “sete espíritos” (Ap 1,4; cf. Ap 3,1; 4,5; 5,6) é uma maneira de se falar do único Espírito. “Ora, o Espírito assim dividido corresponde às sete Igrejas [...] que representam, sem dúvida, para o vidente, toda a Igreja. Assim, o Espírito e a Igreja estão, no Apocalipse, intimamente ligados”<sup>160</sup>.

**Jean-Marie Salgado** (1967)<sup>161</sup>, procurando pela interpretação mais objetiva e segura possível de Ap 12, serviu-se dos métodos da crítica literária, guiados pela analogia da fé. O pesquisador distingue na perícope três ciclos (vv. 1-6, 7-12 e 13-18): cada ciclo acrescenta informações ao ciclo precedente, criando entre si uma unidade. A maior originalidade de Salgado talvez esteja em discernir, no episódio da fuga da mulher para o deserto (Ap 12,6.14), três níveis sobrepostos. O primeiro nível se refere à mãe do Messias segundo a carne, em sua vida terrena: Maria realizou, “por excelência”, o ideal espiritual evocado no tema esculturístico do deserto (o encontro com Deus na fé). O segundo e terceiro níveis dizem respeito respectivamente à mãe do Messias, em sua glorificação celeste, e à mãe de toda a

<sup>156</sup> FARKAS, La “donna” di Apocalisse 12, p. 67-68.

<sup>157</sup> PETREMENT, S. Une suggestion de Simone Weil a propos d’Apocalypse XII. *New Testament Studies*, Cambridge, v. 11, n. 3, p. 291-296, Apr. 1965.

<sup>158</sup> O autor observa ainda que o termo hebraico *ruah* (“espírito”) é feminino (*Ibid.*, p. 291).

<sup>159</sup> Petrement cogita que a ideia do Espírito como “mãe” possa ter penetrado o judaísmo, no início da era cristã, e que as figuras de Isis e Ishtar possam ter sido confundidas, na religião popular, com a do Espírito. Para ele, isto explicaria a imagem evangélica do Espírito Santo em forma de pomba, o pássaro de Ishtar (*Ibid.*, p. 294).

<sup>160</sup> *Ibid.*, p. 295, tradução nossa.

<sup>161</sup> SALGADO, Jean-Marie. Le chapitre XII de l’Apocalypse à la lumière des procedes de composition littéraires de Saint Jean. In: PONTIFICIA ACADEMIA MARIANA INTERNACIONALIS. *Maria in Sacra Scriptura: acta congressus mariologici-mariani in Republica Dominicana*. Ercolano: Poligrafica & Cartevalori, 1967.

Igreja. Visto que o escritor sagrado se orienta constantemente segundo os oráculos proféticos (Gn 3,15; Is 7,17), a mulher só pode ser Maria, a mãe do Messias segundo a carne<sup>162</sup>.

**Felice Montagnini** (1967)<sup>163</sup> ressalta uma linha de interpretação que, segundo ele, “não foi suficientemente explorada, ainda que não seja inteiramente nova”: o duplo sinal da mulher e do dragão de Ap 12 como indicativo da conquista da fé messiânica pela Igreja<sup>164</sup>. A análise se concentra na cristologia da perícope, em seu aspecto dinâmico e vital<sup>165</sup>, porque o autor considera a temática cristológica como a característica mais fundamental do Apocalipse. O principal ensinamento cristológico desse escrito consiste na declaração de Cristo como Messias, juiz e Senhor da história<sup>166</sup>. Para Montagnini, a cristologia proposta por Ap 12 reflete a problemática vital da polêmica antirromana que afeta todo o livro (especialmente no concernente ao culto ao Imperador)<sup>167</sup>. Ele argumenta ainda que os dois sinais vistos no céu não são os personagens da mulher e do dragão (Ap 12,1.3), e sim os seus atos (Ap 12,2.4)<sup>168</sup>. Ambos os sinais são dados à Igreja para que ela reconheça definitivamente o objeto da sua fé<sup>169</sup>.

Montagnini afirma que a mãe do Messias é a Igreja, que dá à luz o Cristo, no momento em que comprehende inteiramente a glória da sua missão. O parto é doloroso, porque ela tem dificuldade para aceitar o elemento de sofrimento que implica a visão integral do Messias<sup>170</sup>. O autor cogita a possibilidade de uma extensão mariológica da períope, de acordo com o pensamento de Braun e Lyonnet, apesar de reconhecer a predominância da interpretação eclesiológica entre os estudiosos. Ele acha que o estilo joanino tende a concentrar sobre uma só personagem as atitudes de todo um grupo, especialmente quando elas se referem às opções

---

<sup>162</sup> FARKAS, La “donna” di Apocalisse 12, p. 71-72.

<sup>163</sup> MONTAGNINI, Felice. Le “signe” d’Apocalypse 12 à la lumière de la christologie du Nouveau Testament. *Nouvelle Revue Théologique*, Bruxelles, v. 89, n. 4, p. 401-416, avril 1967.

<sup>164</sup> *Ibid.*, p. 401.

<sup>165</sup> Montagnini caracteriza esta visão dinâmica e vital da cristologia como “a tomada de consciência progressiva da parte dos discípulos daquilo que o Cristo é realmente e do sentido que se deve finalmente dar aos próprios títulos [atribuídos ao Cristo]” (*Ibid.*, p. 402, tradução nossa).

<sup>166</sup> No Antigo Testamento, a espera messiânica fixa suas bases na fé em IWH salvador e se volta especialmente a três personagens, que se sucedem segundo a situação político-religiosa de Israel: o filho de Davi (Sl 89,30-38; Is 7,14; 9,56 etc.), o profeta “Servo sofredor” (Is 42,1-9; 49,1-9; 50,4-1; 52,13-53,12) e o “Filho do homem” (Dn 7,1-28). Além desses três, pode-se elencar aqui também uma expressão sacerdotal da espera messiânica veterotestamentária (Sl 110), que será desenvolvida em Hb 7 (*Ibid.*, p. 404).

<sup>167</sup> *Ibid.*, p. 410.

<sup>168</sup> Montagnini considera que, na literatura joanina, os sinais são sempre uma realidade dinâmica e nunca estática. No Apocalipse, eles são sempre operados pelos poderes hostis a Deus, com o objetivo de levar a humanidade a adorar os falsos messias (Ap 13,13; 16,24; 19,20) (*Ibid.*, p. 411).

<sup>169</sup> *Ibid.*, p. 412.

<sup>170</sup> *Ibid.*, p. 413.

da fé. Deve-se levar em conta que “João concede a Maria, ao longo do seu evangelho, uma atenção que não se pode contestar sem se opor às evidências”<sup>171</sup>. Portanto, nada impede de pensar que o evangelista tenha visto em Maria o protótipo da Igreja que reconhece o Cristo. Montagnini conclui dizendo que “João pôde se servir da figura da qual ele se tornou particularmente próximo, no curso da sua vida, e à qual ele reservou uma atenção especial na realização da sua obra literária”<sup>172</sup>.

**John O'Rourke** (1968)<sup>173</sup> examinou “aqueelas porções do Apocalipse que podem prover exemplos de material hínico usado no livro”<sup>174</sup>. Analisando Ap 12, o investigador percebe em Ap 12,10-12 a forma de um poema semítico e cogita que a comunidade cristã, em meio às perseguições, talvez cantasse esses versos<sup>175</sup>. Ele observa que os vv. 10-12 têm em comum com os vv. 7-9 a referência à expulsão do inimigo do céu, porém com causas diferentes: numa, Miguel com os seus anjos e, na outra, o sangue do Cordeiro com o testemunho dos mártires. O'Rourke viu nisso um indício de que Ap 12,10-12 existiu originariamente separado de Ap 12,7-9. Ele ventilou ainda a possibilidade de o poema de Ap 12,10-12 ter resultado de uma reelaboração de Jó 1,9-11 sob a influência de Ap 12,7-9<sup>176</sup>.

**Hildegard Gollinger** (1971)<sup>177</sup> examinou Ap 12 do ponto de vista exegético-teológico, dirigindo o foco da sua pesquisa à mulher, o “grande sinal”. Um quadro histórico e sistemático recolhe e discute as várias interpretações desse sinal, que se entrelaçam na história da exegese. Uma vez descartada a interpretação individual, a autora se orienta progressivamente para uma interpretação comunitária, substancialmente eclesiológica, a ser verificada e aprofundada, mediante uma investigação teológica direta. Visto que Ap 12 constitui a parte central do Apocalipse, a compreensão de todo o livro dependerá do significado que se conferir ao “grande sinal”. Para determiná-lo, Gollinger enquadra a mulher parturiente no ambiente literário bíblico-judaico, com particular referência a 1Q 3,3-18, e interpreta as dores messiânicas em chave escatológica<sup>178</sup>.

---

<sup>171</sup> MONTAGNINI, Le “signe” d’Apocalypse 12, p. 415, tradução nossa.

<sup>172</sup> *Ibid.*, p. 416, tradução nossa.

<sup>173</sup> O’ROURKE, John J. The hymns of the Apocalypse. *Catholic Biblical Quarterly*, Washington, v. 30, n. 3, p. 399-409, July 1968.

<sup>174</sup> *Ibid.*, p. 399, tradução nossa.

<sup>175</sup> *Ibid.*, p. 405.

<sup>176</sup> *Ibid.*, p. 406.

<sup>177</sup> GOLLINGER, Hildegard. *Das “grosse Zeichen” von Apokalypse 12*. Stuttgart; Würzburg: Katholisches Bibelwerk; Echter, 1971. (*Stuttgarter Biblische Monographien*, 11).

<sup>178</sup> VANNI, Ugo. Hildegard GOLLINGER. Das grosse Zeichen von Apokalypse 12 (*Stuttgarter Biblischer Monographien* 11). *Bíblia*, Roma, v. 54, n. 4, p. 589-590, 1973. p. 589-590.

Gollinger concentra, então, o seu estudo sobre o nascimento do filho macho (Ap 12,5), que é interpretado como a irrupção escatológica do tempo do juízo e da salvação. O filho, portanto, não é a pessoa do Messias, mas o tempo do juízo final<sup>179</sup>. Esse ainda não pode ser percebido sobre a terra, porque foi raptado e elevado ao trono de Deus, para se manifestar no momento oportuno. A mulher que dá à luz é o protótipo celeste da comunidade escatológica de salvação. Tal conceito, atestado na apocalíptica judaica, é conhecido por João sob a forma da Jerusalém celeste (Gl 4,26s.)<sup>180</sup>. A mulher no deserto é a Igreja terrestre, em seu conjunto, e “o resto da sua descendência” são os cristãos individualmente. Como não existe uma única mãe física dos cristãos, a descendência deve ser entendida aqui em sentido espiritual. Além do mais, a permanência da mulher no deserto corresponde à duração tradicional dos últimos tempos (Dn 7,25). Portanto, a mulher no deserto e a mulher no céu são dois aspectos da mesma realidade: a Igreja cristã<sup>181</sup>.

**Anton Vögtle** (1971)<sup>182</sup> busca interpretar a mulher de Ap 12 diferentemente da linha hermenêutica tradicional (enquanto símbolo do povo de Deus da nova e antiga alianças) e também da nova proposta apresentada por sua discípula Gollinger<sup>183</sup>. Para Vögtle, a mulher simboliza a comunidade escatológica, cujo destino, no tempo escatológico da perseguição, parece ser o tema principal de todo o relato. A imagem do nascimento do filho é apenas “um meio” de o escritor sagrado introduzir a mensagem teológica referente a Satanás, o adversário de Cristo. As dores de parto não indicam o nascimento do filho messiânico, uma vez que elas não são seguidas do parto e sim da entrada em cena da figura do dragão. A formulação de Ap 12,5 deixa a impressão de que João quis fazer apenas uma afirmação geral sobre a relação Cristo/Satanás, sem se deter sobre fatos concretos da história de Cristo. Além disso, no texto,

---

<sup>179</sup> Para Ugo Vanni, esta é a parte mais original, mas também a mais discutível do trabalho de Gollinger. Dentre outras coisas, o resenhista observa que o verbo μέλλει é uma forma perifrástica de futuro e que ποιμαίνειν, feito exatamente um futuro de μέλλει, é posterior a ἔτεκεν. “Consequentemente, o nascimento e a irrupção escatológica, representados respectivamente por ἔτεκεν e ποιμαίνειν, não poderão coincidir nem se identificar” (VANNI, Hildegard GOLLINGER. Das grosse Zeichen von Apokalypse 12, p. 591, tradução nossa).

<sup>180</sup> FARKAS, La “donna” di Apocalisse 12, p. 95.

<sup>181</sup> Farkas, no entanto, considera que a hipótese de Gollinger não resolve o dilema clássico: de que modo e em que sentido a Igreja pode ser mãe do Messias? (*Ibid.*, p. 111).

<sup>182</sup> VÖGTEL, Anton. Mythos und Botschaft in Apokalypse 12. In: JEREMIAS, Gert; KUHN, H.-W.; STEGEMANN, Hartmut (Ed.). *Tradition und Glaube. Das frühe Christentum in seiner Umwelt*. Festgabe für Karl Georg Kuhn zum 65. Geburtstag. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1971. p. 395-415.

<sup>183</sup> O artigo de Vögtle apresenta uma exegese que, embora afirmando que a criança é o Cristo, não vê na mulher o povo de Deus da antiga nem da nova aliança. Para o autor, Ap 12 é uma adaptação cristã do mito grego de Leto, que recebeu numerosos retoques, mas que manteve as suas características principais (PRIGENT, Pierre. *O Apocalipse*. São Paulo: Loyola, 1993. p. 209).

depois do nascimento, não se passa a falar da “mãe”, mas se continua a falar da “mulher” (também em Ap 12,13)<sup>184</sup>.

**Ulrich B. Müller** (1972) escreveu um livro<sup>185</sup> em que procura demonstrar, através da crítica redacional, que a figura celeste do “Filho de Homem” de Daniel e 1Henoc é reinterpretada em 4Esdras e no Apocalipse Siríaco de Baruc, para conformá-la à imagem do “messias nacional” e humano da tradição farisaica. A quarta seção da obra discute algumas passagens do Apocalipse, dentre elas Ap 12. Para o autor, o material que compõe a perícope é de proveniência judaica. O caráter judaico de Ap 12,10 é notoriamente acentuado: Deus como o verdadeiro rei (cf. Salmos de Salomão 17,1-3) e “o seu Ungido” (cf. Salmos de Salomão 17,32; 18,7; Sl 2,2). Esta última expressão não pertence à linguagem própria de João, sendo que tais particularidades linguísticas indicam uma mão judaica por trás de Ap 12. Além do mais, a concepção de um “messias escondido”, inalcançável e ainda não revelado, pode ser encontrada no judaísmo. Assim, não há necessidade de se buscar uma origem mitológica para o rapto narrado em Ap 12,5<sup>186</sup>.

**John McHugh** (1975) dedicou um capítulo de um livro<sup>187</sup>, que trata da mãe de Jesus no Novo Testamento, à apreciação de Ap 12. Um dos principais problemas levantados pelo autor, na análise da períope, diz respeito à interpretação do nascimento do filho macho. Sua exposição da parábola joanina se concentra sobre Jo 16,19-22, tomado à luz de Is 26,16-21 e 66,7-14a (como faz Feuillet). Ele alega que, nos escritos apocalípticos, a vida terrena é usualmente representada por símbolos celestes e que Ap 12 oferece uma ilustração perfeita disso na batalha entre Miguel e Satanás (Ap 12,7-13). A batalha celeste encontra o seu correspondente terreno no momento da crucifixão e exaltação de Jesus (Ap 12,1-5), que é a hora da vitória de Deus e do restabelecimento do reino do seu Ungido<sup>188</sup>. A mulher simboliza Israel e o seu resto (do qual nasceu o Cristo) e também a Igreja (mãe dos fiéis). Para McHugh,

<sup>184</sup> FARKAS, La “donna” di Apocalisse 12, p. 111-113.

<sup>185</sup> MÜLLER, Ulrich B. *Messias und Menschensohn in jüdischen Apokalypsen und in der Offenbarung des Johannes*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Mohn, 1972. O livro é a sua tese doutoral, de mesmo título, defendida em 1967, na Universidade de Heidelberg (FARKAS, La “donna” di Apocalisse 12, p. 113).

<sup>186</sup> FARKAS, *op. cit.*, p. 114. Não obstante suas reservas em relação à aplicação que Müller faz do método da crítica redacional, Collins reconhece que o seu livro “é um importante contributo para o estudo da apocalíptica judaica, por causa do seu estudo detalhado de várias passagens-chave que nunca foram analisadas antes pelo método crítico-redacional” (COLLINS, John J. *Messias und Menschensohn in jüdischen Apokalypsen und in der Offenbarung des Johannes* by Ulrich B. Müller. *Journal of Biblical Literature*, Atlanta, v. 93, n. 4, p. 620+622-623, Dec. 1974. p. 623, tradução nossa).

<sup>187</sup> McHUGH, John. *The mother of Jesus in the New Testament*. London: Darton, Longman & Todd, 1975.

<sup>188</sup> FARKAS, *op. cit.*, p. 115-116.

só se comprehende o texto em discussão recorrendo-se ao evangelho joanino, onde Maria representa a mãe de todos os que Jesus ama. Se a mulher de Ap 12 simboliza o resto fiel de Israel, os discípulos que creem em Jesus, Maria é a pessoa mais excepcional dentre eles<sup>189</sup>.

**Adela Yarbro Collins** (1976), em sua tese doutoral<sup>190</sup>, intenta mostrar que o Apocalipse tem uma estrutura definida e coerente e que suas principais imagens e padrões narrativos são mais bem entendidos no quadro dos antigos mitos de combate<sup>191</sup>. No capítulo II, a pesquisadora sustenta que a narrativa de Ap 12 reflete o padrão básico do mito de combate<sup>192</sup>. Para ela, o relato apocalíptico é uma adaptação do mito Leto-Apolo-Pitão<sup>193</sup>, sendo a mulher associada, porém, à deusa Ísis. Ela observa também que o tema da batalha no céu é algo recorrente nos mitos acádios, gregos, hititas ugaríticos e judeus. O mito judeu acerca da rebelião de Satã, que deriva do mito cananeu, constitui o mais estreito paralelo de Ap 12,7-9<sup>194</sup>. No capítulo III, Yarbro Collins faz uma análise literária de Ap 12, buscando demonstrar que a passagem é uma adaptação cristã de duas fontes judaicas: a primeira narrava o conflito entre a mulher com a criança e o dragão; a segunda, a representação de uma batalha ocorrida no céu<sup>195</sup>. A autora conclui o último capítulo, chamando a atenção para o caráter paradigmático de Ap 12 para todo o livro do Apocalipse<sup>196</sup>.

**Roger D. Aus** (1976) dedicou um artigo<sup>197</sup> à discussão acerca da influência de Is 66,7 sobre Ap 12 e 2Ts 1. Segundo o autor, as interpretações judaicas de Is 66,7 mostram que o

---

<sup>189</sup> McHugh comprehende a mulher como um símbolo arquetípico da Igreja, uma Igreja perene, indestrutível e estável, mas que se atualiza na história, sobre a terra, como Igreja que sofre (Ap 12,2-5.13-17). Para ele, no quarto evangelho, esse símbolo arquetípico encontra-se concretizado e presente no mundo na pessoa de Maria (FARKAS, La “donna” di Apocalisse 12, p. 117).

<sup>190</sup> YARBRO COLLINS, Adela. *The combat myth in the book of Revelation*. Missoula: Scholar Press, 1976.

<sup>191</sup> *Ibid.*, p. 1-2.

<sup>192</sup> O padrão narrativo apresentado por Yarbro Collins é o seguinte: o dragão (v. 3), o caos e a desordem (v. 4a), o ataque (v. 4b), o campeão (v. 5a), a “morte” do campeão (v. 5b), a recuperação do campeão (v. 7a), a batalha renovada e a vitória (vv. 7b-9), a restauração e a confirmação da ordem (vv. 10-12a) e o reino do dragão (vv. 12b-17) (*Ibid.*, p. 84).

<sup>193</sup> Exemplos de publicações da década de 1970 que, como Yarbro Collins, defendem que o mito Leto-Apolo-Pitão serviu de fonte ao autor de Ap 12 são: HEDRICK, William Kimbro. *The sources and use of the imagery in Apocalypse 12*. Berkeley: Graduate Theological Union, 1970 e SAFFREY, H. D. Relire l’Apocalypse a Patmos. *Revue Biblique*, Jerusalem, v. 82, p. 385-417, 1975. No início da década de 1980, Roland Bergmeier escreveu sobre a perícope, usando como base argumentativa a mitologia astral (BERGMEIER, Roland. Altes und Neues zur “Sonnenfrau am Himmel” (Apk 12). *Religionsgeschichtliche und quellenkritische Beobachtungen zu Apk 12,1-17. Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, Berlin - New York, v. 73, n. 1-2, p. 97-109, 1982).

<sup>194</sup> YARBRO COLLINS, *op. cit.*, p. 84.

<sup>195</sup> *Ibid.*, p. 101.

<sup>196</sup> *Ibid.*, p. 232.

<sup>197</sup> AUS, Roger D. The Relevance of Isaiah 66,7 to Revelation 12 and 2 Thessalonians 1. *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, Berlin, v. 67, n. 3/4, p. 252-268, 1976.

versículo foi entendido messianicamente, precisamente por causa das dores de parto ou das aflições associadas à vinda do Messias. Os autores judeu-cristãos de Apocalipse e 2 Tessalonicenses teriam utilizado trechos de Is 66 para descrever a vinda de Jesus, que estaria prestes a se tornar o rei de todo o mundo<sup>198</sup>. Em Ap 12,1, o grande “sinal” refere-se definitivamente ao σημεῖον de Is 7,14, que é desenvolvido em Ap 12,2, com base em Is 66,7. A utilização deste último versículo pelo escritor apocalíptico se confirmaria também no léxico de Ap 12,5s. Além disso, a clara alusão ao Sl 2,9 (LXX) não apenas reforça a identificação do “filho macho” com o Messias, mas também ajuda a explicar porque Is 66,7 é citado aqui<sup>199</sup>.

**Javier Pikaza** (1976)<sup>200</sup> sustenta que o Apocalipse emprega uma linguagem que utiliza os melhores recursos dos velhos mitos orientais, tecida incessantemente sobre a trama de visões e lembranças do Antigo Testamento e sobre o terreno da vivência apocalíptica da época de João<sup>201</sup>. No caso particular de Ap 12, o mito egípcio de Osíris-Ísis-Hórus (com Lohmeyer) subjaz ao relato apocalíptico, que cristianiza o mito, reestruturando-o e modificando a ordem dos seus dados. Todavia, a experiência cristã não se conecta diretamente com o mito, uma vez que entre ambos se põe o Antigo Testamento<sup>202</sup>. Além do mais, há uma diferença decisiva que separa cristianismo e mito: enquanto este se mantém no plano de um nascimento divino teogônico, aquele alude à presença salvadora de Deus na história<sup>203</sup>. Pikaza concorda com vários argumentos de Gollinger, mas discorda da opinião da pesquisadora no tocante à identidade do filho macho<sup>204</sup>. Para ele, “o autêntico nascimento de Jesus se realizou na Páscoa, que é a vitória sobre Satanás e a irrupção do tempo novo (o juízo de Deus para os homens)”,<sup>205</sup>.

**Ugo Vanni** (1978) publicou uma interpretação do “grande sinal” de Ap 12,1-6 primeiramente em um artigo<sup>206</sup>. O essencial do seu trabalho veio a compor, posteriormente,

<sup>198</sup> AUS, The Relevance of Isaiah 66,7, p. 268.

<sup>199</sup> *Ibid.*, p. 255.

<sup>200</sup> PIKAZA, Javier. Apocalipsis XII: el nacimiento pascual del salvador. *Salmanticensis*, Salamanca, v. 23, n. 1, p. 217-256, 1976.

<sup>201</sup> “Sobre o fundo do anseio dos mitos e da espera de Israel, nosso vidente sabe que o ponto de partida não é outro senão o cordeiro degolado (Páscoa de Jesus) em que se apoia o caminho da história” (*Ibid.*, p. 219, tradução nossa).

<sup>202</sup> *Ibid.*, p. 233.

<sup>203</sup> *Ibid.*, p. 232.

<sup>204</sup> Pikaza discorda da tese de Gollinger, que não vê no nascimento do filho macho uma referência à pessoa do Messias, e sim ao tempo messiânico de juízo e salvação para os homens: “O que nasceu não é, portanto, o juízo em geral [...]. Nasceu o juiz, e no tempo novo, mesmo que sua força e realidade ainda não ajam sobre a terra” (*Ibid.*, p. 249, tradução nossa).

<sup>205</sup> *Ibid.*, p. 256, tradução nossa.

<sup>206</sup> VANNI, Ugo. La decodificazione del grande segno in Apocalisse 12,1-6. *Marianum*, Roma, v. 40, n. 121, p. 121-152, 1978.

parte de um livro, levado a público uma década mais tarde<sup>207</sup>. A análise de Vanni pressupõe três parâmetros orientadores: 1) o símbolo a ser decodificado, 2) o sujeito decodificador e 3) as conclusões a serem “mantidas”. A interpretação do símbolo deve ocorrer em uma atmosfera de maravilha ou estupor, transcendendo o puro nível cognitivo humano. A etapa seguinte é a contemplação do momento histórico presente, buscando-se perceber nele as correspondentes concretas do símbolo. Uma vez identificados os elementos históricos contemporâneos aos quais se pode aplicar o conteúdo expresso pelo símbolo, as conclusões operativas surgirão quase que automaticamente. Então, a palavra da profecia deve ser “mantida” (*τηρέω*) nesse nível de percepção da realidade (cf. Ap 1,3), sabendo-se que o momento de praticá-la já “está próximo”. O sujeito operante do trabalho interpretativo é a assembleia litúrgica, composta por um que lê e muitos que escutam (cf. Ap 1,3) e que fazem uma experiência apocalíptica<sup>208</sup>.

Vanni postula para o “grande sinal” três níveis sucessivos: 1) a mulher celeste, 2) a parturiente e 3) a mulher no deserto<sup>209</sup>. No primeiro nível simbólico, a mulher (povo de Deus, grupo eclesial), enquadrada em um contexto veterotestamentário, evoca a imagem da esposa e mãe<sup>210</sup>. Sua veste solar tem conotação nupcial<sup>211</sup>; a lua sob os pés indica superioridade sobre o tempo humano, sem o ignorar<sup>212</sup>; a coroa de doze estrelas lembra, simultaneamente, conquista escatológica (coroa), transcendência (estrelas), as tribos de Israel e os apóstolos (doze)<sup>213</sup>. No segundo nível, a imagem da gravidez, por si, sugere à comunidade intérprete que “há, no povo de Deus, algo que deve nascer”<sup>214</sup>. O aspecto dos verbos ὠδίνουσα e βασανιζομένη, relacionados com κράζει, deixa entrever que se trata de um trabalho longo e particularmente doloroso. A passagem bíblica mais aderente ao texto apocalíptico é Is 26,17s.<sup>215</sup>. No terceiro nível, o deserto significa refúgio, proteção, purificação e amor na dificuldade (cf. Ex 16; 1Rs

<sup>207</sup> A fonte consultada na presente pesquisa não é a primeira edição da obra de Vanni, de 1988, mas a seguinte: VANNI, Ugo. *L'Apocalisse: ermeneutica, esegesi, teologia*. 2. ed. Bologna: Edizioni Dehoniane Bologna, 1991.

<sup>208</sup> *Ibid.*, p. 228-229.

<sup>209</sup> Para Vanni, o termo σημεῖον (v. 1a) não indica tanto um “portento” extraordinariamente admirável, mas uma mensagem que exige uma decodificação (*Ibid.*, p. 230).

<sup>210</sup> *Ibid.*, p. 231.

<sup>211</sup> *Ibid.*, p. 232.

<sup>212</sup> Vanni cita o Sl 89,37-38 como possível deixa inspiradora para o autor do Apocalipse, que lhe acrescenta algo: “[...] a mulher, dominando a lua, supera a sucessão do tempo e, portanto, a própria aliança” (*Ibid.*, p. 234, tradução nossa).

<sup>213</sup> *Ibid.*, p. 235-236.

<sup>214</sup> *Ibid.*, p. 238, tradução nossa.

<sup>215</sup> *Ibid.*, p. 238-239.

17,1-7; Os 2,16-18)<sup>216</sup>. Vanni reconhece que não se pode exegeticamente aplicar a figura da mulher a Maria, mas entende que, se o grupo eclesial discernente souber, de antemão, que existe uma função de maternidade messiânica de Maria, a leitura do símbolo ajuda a evocá-la<sup>217</sup>.

**Joseph A. Fitzmyer e Reginald H. Fuller** (1978) compuseram o capítulo VIII de uma obra coletiva<sup>218</sup> realizada por um grupo de renomados estudiosos protestantes e católicos<sup>219</sup>. Os dois autores indagam acerca das fontes de Ap 12, do significado primeiro do texto e de uma eventual alusão a Maria no relato. Para eles, o nascimento do filho macho (Ap 12,5) faz referência à Ressurreição (cf. At 13,33) ou mesmo ao Batismo (cf. Lc 3,22) de Jesus<sup>220</sup>. Para se postular qualquer menção a Maria em Ap 12, é necessário que se recorra a alguma outra cena de nascimento que envolva a personagem<sup>221</sup>. Uma solução seria confrontar a períope apocalíptica com o evangelho joanino: Jo 12,27-31 (a derrota de Satanás); 16,20-21 (o parto) e 19,25-27 (a mãe denominada “mulher”). Assim, seria possível entender porque Ap 12,5 associa o nascimento e o rapto do Messias à subida de Jesus ao Pai, após a sua Morte<sup>222</sup>. Todavia, existem também argumentos plausíveis contra tal tentativa de associação de Ap 12 com a pessoa de Maria. Em conclusão: é possível que o relato apocalíptico faça uma alusão secundária a Maria, mas isso permanece incerto enquanto admitido ou não na intenção do vidente<sup>223</sup>.

**John M. Court** (1979) dedicou à analise de Ap 12 o capítulo V de um livro que discute a presença de material mitológico e histórico no Apocalipse<sup>224</sup>. A pesquisa privilegia dois campos de debate acerca de Ap 12: a sua comparação com 1QH 3 e a identificação da

---

<sup>216</sup> VANNI, L’Apocalisse, p. 250.

<sup>217</sup> *Ibid.*, p. 251. No mesmo livro, Vanni retoma o assunto, em um capítulo intitulado: “Dalla maternità di Maria alla maternità della chiesa: un’ipotesi di evoluzione da Gv 2,3-4 e 19,26-27 ad Ap 12,1-6”, que reflete um artigo seu, de mesmo título, publicado em: *Rassegna di Teologia*, Roma, v. 26, n. 1, p. 28-47, genn.-febb. 1985.

<sup>218</sup> FITZMYER, Joseph A.; FULLER, Reginald H. The Woman in Revelation 12. In: BROWN, Raymond E. et al (Org.). *Mary in the New Testament*. Philadelphia: Fortress Press, 1978. p. 219-239. Tradução da obra para o português: BROWN, Raymond E. et al (Org.). *Maria no Novo Testamento*. São Paulo: Paulinas, 1985.

<sup>219</sup> A obra faz uma investigação acurada de textos neotestamentários referentes a Maria, bem como de alguns escritos patrísticos e apócrifos, do século II, ilustrativos para o assunto.

<sup>220</sup> Fitzmyer e Fuller observam que, em todo o Novo Testamento, somente Mt 2 e Lc 2 relatam que Jesus nasceu de Maria, em Belém. Portanto, segundo os dois autores, fica difícil saber se, para a maioria dos cristãos da época, o nascimento do Messias evocaria necessariamente Belém (*Ibid.*, p. 237).

<sup>221</sup> FITZMYER; FULLER, *loc. cit.*

<sup>222</sup> *Ibid.*, p. 238.

<sup>223</sup> *Ibid.*, p. 237.

<sup>224</sup> COURT, John M. *Myth and History in the Book of Revelation*. Atlanta: John Knox, 1979.

mulher com Maria na Igreja Católica e nas Igrejas Ortodoxas. Comparando-se Ap 12 com o texto do hino de Qumrã, é possível constatar apenas que o Apocalipse representa uma extensão e ulterior desenvolvimento das imagens do Antigo Testamento, aplicadas ao verdadeiro Israel e ao seu lugar nos propósitos de Deus. Quanto ao segundo campo – uma possível interpretação mariana da perícope – permanece como questão aberta saber até que ponto se pode assimilar a personagem da mulher, figura de Israel, como Maria<sup>225</sup>.

**Charles Hauret** (1979) pesquisou a respeito de uma possível alusão a Gn 3,15 em Ap 12<sup>226</sup>, que é sustentada por não poucos comentadores. Sua investigação se concentra sobre os personagens: o dragão, a mulher, a descendência da mulher e o filho macho. O ponto de partida é a identificação – segundo ele, “precisa e segura” – do dragão com a serpente paradisíaca em Ap 12,9. A mulher, apresentada como mãe, e a sua descendência são elementos que recordam Gênesis. O filho macho (“sem rosto e sem nome”), raptado para junto do trono de Deus e que apascentará as nações com cetro de ferro, expressa o triunfo da descendência da mulher de Gênesis. Trata-se, portanto, de uma releitura do texto de Gênesis, de uma comparação especialmente com o Sl 2 e Dn 7,13-14 e de um esclarecimento à luz da fé cristã. A mulher das origens ressurge como a mulher do fim dos tempos, mas tendo passado por uma grande “metamorfose”: ela se faz ver no céu, onde toda a humanidade busca o seu futuro<sup>227</sup>.

**Michèle Morgen** (1980)<sup>228</sup> discute a relação entre os textos de Gn 3 e Ap 12, com a intenção de saber se a passagem apocalíptica tem algum caráter de ressonância, paráfrase, interpretação ou releitura do texto genésico. A autora observa que os *targumim* são o testemunho mais direto da interpretação judaica dos textos veterotestamentários no primeiro século da era cristã. Daí a importância dos textos do *Targum* do Pentateuco para a compreensão do Novo Testamento. Um fato curioso, por exemplo, é que a identificação do dragão de Ap 12,9 faz eco ao *Targum* de Ex 7,9. No *Targum* de Nm 21,6, também os temas do povo de Israel, da nutrição e da serpente aparecem juntos. Na tradição israelita, a *Torah* torna-se a nutrição do povo, de modo que a sua murmurção equivale a murmurar contra a própria Lei. No *Targum* de Gn 3,15, a observância da Lei equivale a esmagar a cabeça da serpente, o que pode esclarecer, por exemplo, a referência à descendência da mulher como

<sup>225</sup> FARKAS, La “donna” di Apocalisse 12, p. 143-144.

<sup>226</sup> HAURET, Charles. Ève transfigurée. De la Genèse à l’Apocalypse. *Revue d’Histoire et de Philosophie Religieuses*, Strasbourg - Paris, v. 59, n. 3-4, p. 327-339, 1979.

<sup>227</sup> FARKAS, *op. cit.*, p. 145-146.

<sup>228</sup> MORGAN, Michèle. Apocalypse 12, un targum de l’Ancien Testament in Approches intertestamentaires. *Foi et Vie*, Paris, v. 80, n. 6, p. 63-74, 1980.

aqueles que “observam” ( $\tau\eta\rho\epsilon\omega$ ) os mandamentos (Ap 12,17). Morgen não intenta propor uma única leitura para Ap 12, mas apenas sugere a sua interpretação a partir do *Targum* do Pentateuco<sup>229</sup>.

**Tecle Vetrali** (1982) consagrou um artigo<sup>230</sup> à interpretação da mulher de Ap 12 que, segundo ele, deve ser analisada em três momentos diferentes: como figura celeste, como parturiente e como refugiada e protegida no deserto (como Vanni)<sup>231</sup>. Tanto a figura celeste (Ap 12,1) quanto os habitantes do céu (Ap 12,11-12a) e a esposa do Cordeiro (Ap 21-22) representam a mesma realidade da Igreja, na sua dimensão celeste e transcendente<sup>232</sup>. A parturiente é a filha de Sião (Mq 4,10; Is 66,7-9) que, na sua fase final, é também a mulher celeste, a esposa do Cordeiro e a Jerusalém celeste. No período de sua experiência terrestre, ela se encontra exposta aos ataques do Diabo e “sofre as dores do parto, em um esforço contínuo de gerar novos filhos para a salvação”<sup>233</sup>. O deserto é a experiência que a mulher faz de amor e fidelidade a Deus, antes de ser revestida da glória da mulher celeste e esposa do Cordeiro<sup>234</sup>. A mesma imagem da mulher-povo e da mãe-Sião é apresentada por Lucas (Lc 1,28-31) e, sobretudo, por João (Jo 16,21-22; 19,25-27) através da pessoa de Maria. A maior afinidade entre Ap 12 e o evangelho joanino encontra-se na cena da Cruz (Jo 19,25-27), onde Maria comparece como a mãe Sião que reúne os seus filhos (Is 60,4), e a nova Eva, mãe dos discípulos (Gn 3,20)<sup>235</sup>.

**Willian H. Shea** (1985)<sup>236</sup> publicou um estudo cujo objetivo é chamar a atenção para as formas estruturais paralelas (não quiásticas) encontradas em Ap 12 e 20<sup>237</sup>. O autor segue o modelo estrutural proposto por Kenneth Strand para o Apocalipse e sustenta que Ap 12 e 20 concluem respectivamente as séries histórica e escatológica do livro (excluindo-se Ap 21-22)<sup>238</sup>. Ambas as narrativas se assemelham quanto ao uso que fazem do padrão ABA na estrutura literária, no desenvolvimento temático e na alternância das dimensões vertical e

<sup>229</sup> FARKAS, La “donna” di Apocalisse 12, p. 147-148.

<sup>230</sup> VETRALI, Tecle. La donna dell'Apocalisse. In: LA MADRE del Signore. *Parola Spirito e Vita*, Bologna, n. 6, p. 152-170, luglio-dic., 1982.

<sup>231</sup> *Ibid.*, p. 157.

<sup>232</sup> *Ibid.*, p. 159.

<sup>233</sup> *Ibid.*, p. 162, tradução nossa.

<sup>234</sup> *Ibid.*, p. 162-163.

<sup>235</sup> *Ibid.*, p. 167-168.

<sup>236</sup> SHEA, William H. The parallel literary structure of Revelation 12 and 20. *Andrews University Studies*, Berrien Springs, v. 23, n. 1, p. 37-54, Spring 1985.

<sup>237</sup> *Ibid.*, p. 37.

<sup>238</sup> Shea sustenta que Ap 12 descreve a atividade de Satã, durante o período histórico, e que Ap 20 narra a sua contraparte, quando o mesmo Satã será aprisionado por mil anos e será, finalmente, derrotado (*Ibid.*, p. 38).

horizontal<sup>239</sup>. No caso particular de Ap 12, o padrão se resume da seguinte maneira: vv. 1-6 início: ataque inicial de Satã, na terra (A); vv. 7-12 meio: derrota celeste de Satã, no céu (B) e vv. 13-17 fim: ataque final de Satã, na terra (A')<sup>240</sup>. Embora ponha em evidência a relação entre Ap 12 e 20, Shea adverte que tal relação é especialmente de natureza formal e que a era milenar (Ap 20) não é a mesma coisa que a era da Igreja (Ap 12)<sup>241</sup>.

**Ignace de la Potterie** (1985), em uma obra que trata de Maria no mistério da aliança<sup>242</sup>, discute a identidade da mulher coroada de estrelas de Ap 12. Para o autor, cada detalhe, na descrição daquela figura, contém uma alusão aos escritos proféticos do Antigo Testamento ou à literatura apocalíptica do judaísmo tardio<sup>243</sup>. A mulher coroada de doze estrelas é uma imagem do antigo e do novo Israel, em sua perfeição escatológica. Ela “não é unicamente a Igreja da história, mas o povo de Deus predestinado a ser a cidade de Deus” (com McHugh)<sup>244</sup>. O filho que dela nasce é certamente o Jesus histórico, ressuscitado e glorificado. Porém, levando-se em conta a amplitude das imagens apocalípticas, “não há porque excluir os fiéis que, segundo as cartas às Igrejas, participam do poder do seu líder” (com Allo)<sup>245</sup>. Uma interpretação também mariológica da mulher de Ap 12 se faz possível, quando se situa a perícope no marco do Novo Testamento, a partir de uma perspectiva mais ampla (cf. especialmente Jo 19,25-27)<sup>246</sup>.

**Ivan Benson** (1987) fez uma breve exposição<sup>247</sup> dos antecedentes históricos do dragão de Ap 12, com o propósito de mostrar que esse símbolo poderia ser prontamente entendido pelos leitores iniciais do Apocalipse<sup>248</sup>. O autor apresenta primeiramente as referências pagãs (cananeia, babilônica, grega, egípcia e hitita) do dragão e chega a três elementos comuns às figuras draconígenas descritas ali: desejo de conquista do reino, associação com o caos e aspecto vicioso e mau. Em seguida, ele apresenta as referências judaicas (Antigo Testamento, apócrifos, pseudoepígrafos e Talmud) e remata dizendo que, no judaísmo, o dragão tornou-se

<sup>239</sup> SHEA, The parallel literary structure, p. 38.

<sup>240</sup> *Ibid.*, p. 49.

<sup>241</sup> *Ibid.*, p. 51.

<sup>242</sup> A obra original de Ignace de la Potterie, intitulada *Het Mariamysterie in het Nieuwe Testament*, data de 1985. No entanto, a obra consultada nesta pesquisa é a tradução espanhola DE LA POTTERIE, Ignace. *Maria en el misterio de la alianza*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1993.

<sup>243</sup> *Ibid.*, p. 292.

<sup>244</sup> *Ibid.*, p. 296, tradução nossa.

<sup>245</sup> *Ibid.*, p. 300, tradução nossa.

<sup>246</sup> *Ibid.*, p. 305-306.

<sup>247</sup> BENSON, Ivan M. Revelation 12 and the dragon of Antiquity. *Restoration Quarterly*. Abilene, v. 29, n. 2, p. 97-102, 1987. A obra não consta no elenco da tese de Farkas.

<sup>248</sup> *Ibid.*, p. 97.

símbolo de orgulho, arrogância e do mal último, que Deus haverá de destruir um dia. Na conclusão, Benson afirma que nenhuma outra figura da Antiguidade “poderia ter comunicado mais eficazmente a causa real do sofrimento cristão, na última parte do primeiro século d.C., do que a figura do dragão”<sup>249</sup>.

**Aristide Serra** (1988)<sup>250</sup> deu sua contribuição à exegese de Ap 12, buscando “oferecer uma síntese concisa dos argumentos”. Sua exposição se inicia pela interpretação de Gn 3,15 na Septuaginta e no *Targum* palestinense. No parecer do autor, Ap 12 é o único texto neotestamentário a fazer evidentes referências a Gn 3,15. Na versão dos LXX, o Messias é um indivíduo, mas, no *Targum* palestinense, ele é simultaneamente um indivíduo e uma coletividade. O parto e o rapto do filho macho correspondem à hora da Paixão e Ressurreição, uma ideia que se apoia em Jo 16,21-22 e At 13,16-40; 2,24. Até mesmo os Sl 2,8.9 e 110,1 foram reinterpretados em chave pascal por Ap 12,5a e 5b respectivamente. Apesar de um número sempre mais crescente de exegetas enxergar na mulher diretamente a Igreja, ela indica indiretamente e quase *in obliquo* para Maria. Tal interpretação se deve à relação do texto apocalíptico com Jo 19,25-27, onde a pessoa da mãe de Jesus representa a comunidade messiânica<sup>251</sup>.

**Gilles Quispel** (1989)<sup>252</sup> procura mostrar que a mulher de Ap 12 é uma metáfora do Espírito Santo (como Weil e Petrement). Mesmo reconhecendo o pioneirismo de Simone Weil, o autor alega ter chegado a essa conclusão por um caminho diferente. Sua hipótese associa a fuga para o deserto com a retirada da comunidade de Jerusalém a Pela e identifica a mulher com a *Shekinah* (“Presença”) ou então com o Espírito Santo, que segue o povo para o exílio. Seu conceito de *Shekinah* remonta ao testemunho rabínico do século II: “[...] em todo lugar, onde Israel foi exilado, a *Shekinah* esteve com eles” (Mekilta, Pisha 14,94-95; 97-100)<sup>253</sup>. Embora faltem textos rabínicos que identifiquem a *Shekinah* com uma hipóstase feminina, tanto o cristianismo judaico quanto o gnosticismo frequentemente anteciparam a

<sup>249</sup> BENSON, Revelation 12 and the dragon of Antiquity, p. 102, tradução nossa.

<sup>250</sup> SERRA, Aristide. Maria nell’Apocalisse. In: *Maria, Madre di Dio. Scrittura, teologia, liturgia, iconografia* atti della “Tre Giorni” mariana, Firenze 21-23 marzo 1988. Firenze: SS. Annunziata, 1991. p. 195-218.

<sup>251</sup> FARKAS, La “donna” di Apocalisse 12, p. 157-158.

<sup>252</sup> O artigo de Quispel, que foi publicado primeiramente em 1989, na revista *Compostellanum* da Arquidiocese de Santiago de Compostela (v. 34, p. 37-39), foi republicado na obra: OORT, Johannes van (Ed.). *Gnostica, Judaica, Catholica. Collected Essays of Gilles Quispel*. Boston: Brill, 2008. (Nag Hammadi and Manichaean Studies, 55). p. 750-752.

<sup>253</sup> FARKAS, *op. cit.*, p. 158, tradução nossa.

Cabala. Recorrendo ao Evangelho aos Nazarenos, Quispel associa a personagem da mulher ao Espírito Santo e o nascimento da criança ao nascimento do Messias em seu Batismo<sup>254</sup>.

**Catherine Keller** (1990) fez uma releitura feminista de Ap 12<sup>255</sup>, que não intenta ser uma exegese nem uma alegoria do texto, mas um desenvolvimento construtivo e contextual dele e também um *midrash* feminista. A metáfora das asas como a *Shekinah* de Deus aparece desenvolvida por primeiro no *Targum* palestinense (Dt 32,10-12). A *Shekinah* é também uma metáfora cabalística para a feminilidade de Deus. Assim, a mulher se assemelha tanto ao povo de Israel quanto à própria *Shekinah*. Além disso, a figura da mulher, quando colocada na tradição sapiencial, encontra-se mais próxima da Sabedoria (Pr 8 e Sb 6,12s.) que, por sua vez, se identifica na linguagem teológica com o Espírito Santo<sup>256</sup>.

Como observa oportunamente Mario Masini, o tópico dedicado à **interpretação de Ap 12 nas Igrejas Orientais**, que encerra a primeira parte do estudo de Farkas, é “um contributo original, consoante a origem eslovaca do autor, merecedor de atenção e de relevância”<sup>257</sup>. A contribuição de George Kretschmar<sup>258</sup> e de Pierre Prigent para com o tema da interpretação de Ap 12 nas Igrejas Orientais é reconhecida por Farkas. A intenção do autor é tão somente completar o trabalho dos dois estudiosos, apresentando a interpretação do relato apocalíptico no cristianismo ortodoxo eslavo e russo, na Igreja grega do período pós-bizantino e na Igreja etíope<sup>259</sup>.

Para se compreender a leitura que o oriente russo faz da mulher apocalíptica é necessário que se reconheça o importante papel do pensamento sapiencial na teologia ortodoxa. A iconografia medieval russa testemunha a posição central ocupada pela Sabedoria de Deus (Sofia) e o seu vínculo com a *Deipara* e com Cristo. O ícone da Sofia da catedral de Kiev (séc. XVI) demonstra “uma união sincrética entre a *Deipara* e a mulher do Apocalipse”<sup>260</sup>. Já nos manuscritos russos dos séc. XVI-XVII (do prof. Buslaev e das academias de Kazan e de Moscou) a interpretação eclesiológica da mulher é evidente. No

<sup>254</sup> FARKAS, La “donna” di Apocalisse 12, p. 158.

<sup>255</sup> KELLER, Catherine. Die Frau in der Wüste. Ein feministisch-theologischer Midrasch zu Offb 12. *Evangelische Theologie*, München , v. 50, n. 5, p. 414-432, Okt. 1990.

<sup>256</sup> FARKAS, *op. cit.*, p. 161.

<sup>257</sup> MASINI, Mario. Una rassegna di interpretazione di Apocalisse 12. FARKAS, Pavol. La “donna” di Apocalisse 12. Storia, bilancio, nuove prospettive. Roma, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 1997. 274 p. 24 cm. *Marianum*, Roma, v. 62, n. 157-158, p. 263-269, 2000. p. 266, tradução nossa.

<sup>258</sup> KRETSCHMAR, Georg. *Die Offenbarung des Johannes. Die Geschichte ihrer Auslegung im 1. Jahrtausend*. CThM.ST 9. Stuttgart: Calwer, 1985.

<sup>259</sup> FARKAS, *op. cit.*, p. 163.

<sup>260</sup> *Ibid.*, p. 164, tradução nossa.

mundo eslavo, a interpretação eclesiológica emerge de dois dos setenta e dois títulos citados nas perícopes do manuscrito de Hval (séc. XV)<sup>261</sup>.

A exegese de Ap 12 nos comentários gregos do período pós-bizantino (1453-1821), publicados por Argyriou<sup>262</sup>, fazem parte da literatura escatológica e refletem o pensamento eclesiológico. Os autores dessa época utilizam não apenas o método histórico, mas também o tipológico, místico e espiritual<sup>263</sup>. A interpretação eclesiológica da mulher encontra-se relacionada com a situação histórica da Igreja Ortodoxa e se refere às perseguições sofridas por esta da parte dos poderes não cristãos<sup>264</sup>. Para o conhecimento da exegese de Ap 12 na Igreja etíope, a obra de referência citada por Farkas é a de Cowley<sup>265</sup>, para quem “a interpretação etíope permanece sem influência de eventos históricos e de fatores importantes [...] sem as características da interpretação historicizante grega e latina”<sup>266</sup>.

**Pavol Farkas** (1997) inicia a sua exegese de Ap 12 argumentando que o filho macho é caracterizado pelas palavras do salmo real (Sl 2,9), que evoca a pessoa do rei messiânico e a sua subida ao trono<sup>267</sup>. A realeza é uma ideia bastante recorrente no Apocalipse, sendo aplicada eminentemente a Deus (ο καθημένος sobre o trono), mas também ao seu Ungido e aos fiéis (cf. Ap 1,5-6). No contexto da polêmica em que se insere o Apocalipse, João afirma que existe apenas um reino verdadeiro: o de Deus, “que se está atualizando na pessoa de Cristo e no seu reino”<sup>268</sup>. Quanto à mulher, embora João não diga que se trata de uma rainha, isso fica claro através dos seus atributos<sup>269</sup>. Todavia, ela não é uma deusa, pois é apresentada com características de uma criatura puramente humana<sup>270</sup>. O nascimento do seu filho é posto em relação com a esfera celeste, pois a origem do rei Messias, além de davídica (doze

<sup>261</sup> FARKAS, La “donna” di Apocalisse 12, p. 165.

<sup>262</sup> ARGYRIOU, Asterios. *Les éxégèses grecques de l'Apocalypse à l'époque turque (1453-1821). Esquisse d'une histoire des courants idéologiques au sein du peuple grec asservi*. Tessalonike: Etaireia makedonikōn spoudōn, 1982.

<sup>263</sup> FARKAS, *op. cit.*, p. 166-167.

<sup>264</sup> *Ibid.*, p. 170.

<sup>265</sup> COWLEY, Roger W. *The traditional interpretation of the Apocalypse of St. John in the Ethiopian Orthodox Church*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

<sup>266</sup> FARKAS, *op. cit.*, p. 170-171.

<sup>267</sup> *Ibid.*, p. 205.

<sup>268</sup> *Ibid.*, p. 206, tradução nossa.

<sup>269</sup> Farkas afirma que a mulher “é uma rainha sem o dizer” e completa: “Se o filho-macho é um rei, existe talvez algum motivo para que sua mãe não possa ser descrita como uma rainha?” (*Ibid.*, p. 211, tradução nossa).

<sup>270</sup> Os atributos humanos da mulher são: ela fugiu, encontra-se no deserto em certo “lugar”, que foi “preparado por Deus” para ela e onde ela é nutrida, por um tempo cuidadosamente estabelecido (*Ibid.*, p. 212).

estrelas), é também celeste<sup>271</sup>. O rapto da criança para junto do trono de Deus é o momento da Morte de Jesus na Cruz (não a Ascensão), quando ele se torna rei, em conformidade com a tradição dos evangelhos, especialmente do evangelho joanino<sup>272</sup>.

Ao comentar “as duas fugas ao deserto”, Farkas diz que a imagem de Ap 12,6 necessita ser estudada na força evocativa de cada elemento que a compõe<sup>273</sup>. A atenção do autor se volta primeiramente para o verbo τρέφω que, na Bíblia, nunca se conecta com o maná e que, no Novo Testamento (At 12,20; Tg 5,5; Mt 6,26; Lc 12,24), sempre tem o significado de nutrição natural. O deserto, portanto, não tem aqui relação necessária com o maná, indicando bem mais um lugar retirado, como aqueles escolhidos por Jesus para estar em contato com o Pai (cf. Mt 14,13; Mc 1,35; 6,31-32, Lc 4,42; 7,24)<sup>274</sup>. Na primeira fuga (Ap 12,6), faltam os elementos<sup>275</sup> que levariam a comunidade a se identificar claramente com a mulher, como acontece na segunda (Ap 12,13-14). Portanto, nas duas fugas, o destino da mulher é semelhante, mas é não igual. O que coincide é apenas a duração do tempo, qualificada de modo equivalente, mas com números diferentes<sup>276</sup>.

Uma das principais fontes do simbolismo cronológico bíblico – Daniel – concentra-se sobre o tema da realeza. As especificações temporais do Apocalipse sugerem como paradigma “o conceito de ‘última semana’ de Daniel”<sup>277</sup>. Sobre o cenário deste livro, a coordenada temporal de Ap 12,14 mostra-se reveladora em relação aos mil duzentos e sessenta dias de Ap 12,6 (também em relação a Ap 11,2-3.9; 13,5): trata-se da metade (o centro) da última semana, que é tempo de perseguição, mas também do sacrifício (Ap 12,11) e da entronização de Cristo<sup>278</sup>. Talvez o autor sagrado não descreva aqui apenas um evento central da salvação, mas também o seu próprio “centro”. Calculada a partir do centro, a mesma duração de tempo se encontra na direção oposta. O próprio número “quarenta e dois” (Ap 11,2; 13,5) poderia ser o motivo pelo qual o autor recalcoulou essa duração também em meses: “quarenta e dois”

<sup>271</sup> Tanto a sua proveniência do alto quanto o seu rapto combinam, de certo modo, com a cristologia do quarto evangelho. Na mesma linha de interpretação, Farkas cogita que a referência aos cristãos como “a descendência da mulher” pode ser a versão apocalíptica do nascer “de novo/do alto” (ἄνωθεν) do evangelho joanino: o nascimento do filho macho pode estar relacionado com o renascer do ser humano (FARKAS, La “donna” di Apocalisse 12, p. 218).

<sup>272</sup> O aprofundamento teológico do verbo ἀρπάζω é fundamental para a compreensão do texto, devido à sua riqueza semântica: ele “contém o significado de ‘ser arrancado da terra’, morrer, ser elevado (na Cruz), isto é, o caráter violento desse momento” (*Ibid.*, p. 222-223, tradução nossa).

<sup>273</sup> *Ibid.*, p. 224.

<sup>274</sup> *Ibid.*, p. 225.

<sup>275</sup> Os elementos que faltam são: o dragão como causa da fuga, o verbo διώκω e as asas da águia (*Ibid.*, p. 226).

<sup>276</sup> FARKAS, *loc. cit.*

<sup>277</sup> *Ibid.*, p. 226, tradução nossa.

<sup>278</sup> *Ibid.*, p. 227-228.

refere-se a Davi<sup>279</sup> e poderia evocar o número de “gerações necessárias para se chegar ao centro: ao nascimento do filho messiânico, rei davídico, uma vez que a descendência davídica tem no Apocalipse importância particular”<sup>280</sup>.

A mulher não é a comunidade dos fiéis, mas esta é “como” a mulher a dar à luz, em um parto difícil. Trata-se, portanto, de uma leitura analógica do texto, como acontece em Is 26,17, onde o povo de Deus é “como” aquela mulher em dores de parto (convertida em símbolo). Em Ap 12, a comunidade é comparada com uma mulher grávida, que está por dar à luz, mas não somente isso: a comunidade é como a Mulher que deu à luz o Messias<sup>281</sup>. A identificação da mulher misteriosa com a Igreja, com Maria ou ainda com ambas reduz o símbolo a sinal e pouco respeita o “algo a mais” do símbolo<sup>282</sup>. A mulher não é Maria nem é a Igreja: ela é descrita “como” uma rainha parturiente, como a mãe de Jesus. Do sujeito interpretante, durante a leitura litúrgica, espera-se uma evolução de pensamento da maternidade da mãe de Jesus à maternidade da Igreja, da realeza de Cristo à realeza dos membros da comunidade, do sofrimento e Morte de Cristo ao sofrimento e martírio (no sentido do Apocalipse) dos cristãos<sup>283</sup>.

### 1.3 Retrospectiva de vinte e cinco anos

O exposto a seguir expressa uma tentativa, ainda que modesta, de atualização da investigação sistemática empreendida por Prigent e Farkas. A pesquisa lança um olhar sobre a história da exegese de Ap 12 em retrospectiva de vinte e cinco anos: entre 1991 e 2015. O material examinado corresponde principalmente a publicações cujo foco investigativo concentra-se sobre a perícope em discussão ou que lhe dão algum destaque. Devido ao caráter sintético e específico da apresentação, dá-se preferência aqui às abordagens de cunho estritamente exegético e teológico. Dentre elas, os artigos e as teses recebem uma atenção especial. Porém, algum espaço é deixado também aos comentários gerais ao Apocalipse mais frequentemente citados pelos diversos autores.

---

<sup>279</sup> O número 42 equivale a 3 vezes 14, sendo que este último é o número de Davi (דָּוִי) na gematria.

<sup>280</sup> FARKAS, La “donna” di Apocalisse 12, p. 228-229.

<sup>281</sup> *Ibid.*, p. 232.

<sup>282</sup> *Ibid.*, p. 234.

<sup>283</sup> *Ibid.*, p. 235.

**Paul Minear** (1991) propõe a sua interpretação de Ap 12,15-16<sup>284</sup>, pressupondo o domínio de Gn 3,15-20 sobre a composição de todo o capítulo apocalíptico. Para o autor, de múltiplas maneiras, as maldições de Gn 3 são executadas e, finalmente, revertidas na visão de João. O cenário geral da visão se embasa no alcance cósmico do Gênesis, como se uma nova criação estivesse sendo modelada após a primeira. Além do mais, no Apocalipse, verifica-se um padrão no qual o primeiro céu e a primeira terra dão lugar ao novo céu e à nova terra (cf. Ap 21,1). No primeiro céu, a serpente luta por vitória sobre a mulher e Miguel, enquanto o segundo céu se alegra (Ap 12,12) com a expulsão da serpente (Ap 12,8.9.11). A primeira terra é vulnerável à ira do dragão (Ap 12,12), mas a nova terra se torna salvadora da mulher (Ap 12,16) e, portanto, lugar de uma potencial vitória daqueles que seguem o Cordeiro, aonde quer que ele vá (Ap 14,4)<sup>285</sup>.

Minear sustenta que a ideia de inimizade posta por Deus entre a mulher e a serpente (Gn 3,15) provê o pano de fundo de Ap 12. Para o comentador, na passagem apocalíptica, narra-se o mesmo empenho da serpente em enganar e as mesmas maldições decorrentes da sua inimizade em relação à mulher<sup>286</sup>. Em Ap 12,15-16, podem ser detectadas alusões sutis a Gn 4,1-16 (a sequela imediata das maldições de Gn 3), especialmente aos vv. 10-12, onde a terra exerce a função de executora das maldições divinas<sup>287</sup>. Em ambos os textos, “a boca da terra” ocupa lugar central: em um caso, ela bebe o sangue de Abel e, no outro, traga o rio vomitado pela serpente. Ao descrever a cena, João provavelmente tem em mente as palavras enganadoras da serpente a Eva (Gn 3,1-5) e as mentiras da “sinagoga de Satanás” (Ap 2,9;3,9) e dos falsos apóstolos (2,2.20). Agora, a terra não é mais inimiga da mulher nem dos seus filhos, em cuja boca não foi encontrada mentira (Ap 14,5). A terra testemunha agora o sangue do Cordeiro – para os que foram irmanados por esse mesmo sangue – e “a salvação, o poder e a realeza de Deus” (Ap 12,10)<sup>288</sup>.

**Stephen Benko** (1993) publicou um estudo<sup>289</sup> sobre as raízes pagãs e cristãs da Mariologia<sup>290</sup>. O capítulo III da obra procura responder à seguinte questão: “Em que medida é

<sup>284</sup> MINEAR. Far as the curse is found: the point of Revelation 12:15-16. *Novum Testamentum*, Leiden, v. 33, n. 1, p. 71-77, Jan. 1991.

<sup>285</sup> *Ibid.*, p. 71-72.

<sup>286</sup> *Ibid.*, p. 72.

<sup>287</sup> *Ibid.*, p. 74.

<sup>288</sup> *Ibid.*, p. 75.

<sup>289</sup> A obra de Stephen Benko foi publicada primeiramente em 1993, porém a publicação consultada nesta pesquisa é a seguinte: BENKO, Stephen. *The virgin goddess: studies in the pagan and Christians roots of Mariology*. Leiden; Boston: Brill, 2004. Uma resenha da obra encontra-se em HADLEY, Judith M. *The virgin goddess: studies in the pagan and Christians roots of Mariology*. By Stephen

essa ‘mulher’ [de Ap 12] um reflexo da ‘Rainha do Céu’?”<sup>291</sup>. O autor elenca alguns conceitos mitológicos pagãos que, segundo ele, parecem exercer influência formativa sobre a imagem da mulher apocalíptica: 1) o “céu” como lugar em que se desenvolve o drama; 2) os motivos astrais; 3) a veste da mulher e 4) a batalha contra o dragão<sup>292</sup>. A análise de cada um desses conceitos, à luz da mitologia pagã, resulta nas seguintes conclusões: 1) Ap 12 menciona uma figura que se assemelha, em muitos detalhes, a uma deusa pagã de fertilidade (talvez Cibele); 2) o texto refere-se a temas de significação universal, as imagens do início e do fim, como a separação entre céu e terra e sua eventual reintegração; 3) a aparência da mulher de Ap 12 indica que ela ocupa o *status* de uma rainha celeste e que ela deveria ser interpretada como a “Rainha do Céu do cristianismo”, Maria, também chamada de “Mãe de Deus” e 4) o reconhecimento de componentes pagãos, e não apenas veterotestamentários, na imagem da “mulher” de Ap 12 não é apenas legítimo, mas também essencial<sup>293</sup>.

**Frédéric Manns** (1995) publicou uma pesquisa<sup>294</sup> realizada acerca de Ap 12,10-12. O trabalho divide-se em três etapas: crítica literária, crítica histórica e crítica do sentido. Na primeira etapa, afirma-se que a passagem é uma inserção em Ap 12, o seu vocabulário é tipicamente litúrgico e o seu gênero literário é o de uma revelação apocalíptica<sup>295</sup>. A segunda etapa limita-se a tratar da origem do mal e da vitória do Cordeiro. No Apocalipse, o Diabo é responsável pela origem do mal, sendo definido como “o acuador”. Tal definição provém, por exemplo, da liturgia judaica (*Targum Jonathan Nm 10,10*) e de comentários aos relatos da queda (*Targum Jonathan Gn 3,4*), do sacrifício de Isaac (*Jubileus 17,16*) e da saída do Egito (*Jubileus 48,2-3.9.15*)<sup>296</sup>. A vitória do Cordeiro (a sua Paixão) é o que torna possível a vitória dos cristãos sobre o mundo (a sua fé). A ideia tem origem na figura do Cordeiro pascal, cuja imolação é considerada um verdadeiro sacrifício. Na terceira etapa, conclui-se que Ap 12,10-12 evidencia o sentido escatológico da Páscoa cristã. O ingresso de Cristo no céu faz da sua

---

Benko. *Journal of the American Academy of Religion*, Philadelphia, v. 65, n. 1, p. 221-224, Spring 1997.

<sup>290</sup> De antemão, o autor declara: “Eu proponho que há uma linha direta, ininterrupta e claramente discernível, do culto-da-deusa dos antigos à reverência prestada e eventualmente ao culto concedido à Virgem Maria” (BENKO, *The virgin goddess*, p. 4).

<sup>291</sup> *Ibid.*, p. 84.

<sup>292</sup> *Ibid.*, p. 87.

<sup>293</sup> *Ibid.*, p. 129-130.

<sup>294</sup> MANNS, Frédéric. Le milieu juif de l’hymne d’Ap 12,10-12. *Bogoslovska Smotra: Ephemerides Theologicae Zagrabijenses*, Zagreb, v. 64, n. 1-4, p. 128-136, Apr. 1995.

<sup>295</sup> *Ibid.*, p. 128-129.

<sup>296</sup> *Ibid.*, p. 130-131.

Ressurreição o evento central da história da salvação. Na perspectiva cristã, diferentemente da judaica, o centro da história da salvação não está mais naquilo que se espera<sup>297</sup>.

**Joy Schroeder** (1995)<sup>298</sup> explorou os múltiplos aspectos da identidade da mulher de Ap 12, examinando aqueles que derivam do Antigo Testamento e das fontes extra bíblicas<sup>299</sup>. O foco da investigação se dirige para a relação entre a mulher e o dragão. A pesquisadora admite que o enredo de Ap 12,1-6 assemelha-se aos mitos pagãos (de Leto, Isis e outros), que deveriam ter circulado pelo Império Romano, quando foi escrito o Apocalipse. O mito do dragão derrotado pelo deus do sol nascente foi adaptado pela corte romana, com fins políticos, sendo a mulher identificada como Roma<sup>300</sup>. João contraria essa versão do mito, revelando a verdadeira identidade da mulher: ela é a mãe do Messias e não Roma nem qualquer outra deusa pagã. Para tanto, o vidente conta a sua história usando vocabulário e motivos que evocam imagens conhecidas das escrituras de Israel. Uma das primeiras referências veterotestamentárias reconhecíveis é a história de Eva e da serpente (Gn 3; cf. Ap 12,2.9.17): “João acreditava que o ódio da serpente por Eva prefigurava a perseguição de Satã à Igreja”<sup>301</sup>.

Schroeder afirma ainda que o Apocalipse se serve das imagens do Êxodo, paralelizando a experiência cristã de perseguição com o sofrimento e a libertação dos antigos israelitas do cativeiro egípcio. No episódio de Ap 12,13-17, ecoa a experiência de Israel no deserto<sup>302</sup>. Quanto a uma possível interpretação mariológica da perícope, a autora sustenta que a mulher não pode ser igualada a Maria, pois os eventos de Ap 12 não combinam com o ocorrido em Belém<sup>303</sup>. Talvez seja a descrição dos outros filhos da mulher (Ap 12,17) aquilo que mais claramente revela a sua identidade: ela é a comunidade messiânica, a Igreja em continuidade com Israel. Também a coroa de estrelas (*στέφανος* conota vitória) contribui para a identificação da mulher, pois o número doze representa Israel e a Igreja. No final, Schroeder faz um paralelo entre as quatro mulheres do Apocalipse e conclui: “Enquanto a noiva pura de Cristo transcende o mal e Jezabel e a prostituta de Babilônia abraçam o mal, é a mulher de Ap 12 [...] que é confrontada com o mal face a face”<sup>304</sup>.

<sup>297</sup> MANNS, Le milieu juif, p. 135-136.

<sup>298</sup> SCHROEDER, Joy A. Revelation 12: female figures and figures of evil. *Word & World*, Saint Paul, v. 15, n. 2, p. 175-181, Spring 1995.

<sup>299</sup> *Ibid.*, p. 175.

<sup>300</sup> *Ibid.*, p. 176.

<sup>301</sup> *Ibid.*, p. 177, tradução nossa.

<sup>302</sup> *Ibid.*, p. 178.

<sup>303</sup> No entanto, Schroeder também admite que Maria não pode ser completamente descartada na interpretação da perícope, porque foi ela quem deu à luz o Messias (*Ibid.*, p. 179).

<sup>304</sup> *Ibid.*, p. 181, tradução nossa.

**Alberto Valentini** (1997)<sup>305</sup> também procurou responder à questão referente à identidade do “grande sinal” de Ap 12. Sua primeira constatação é que, na história da exegese do texto, a interpretação eclesiológica goza da predileção da maioria dos comentadores e que a exegese mariológica, quando admitida, geralmente é considerada um apêndice de caráter mais ou menos acomodatício e devocional<sup>306</sup>. Segundo o autor, parece que o simbolismo da mulher de Ap 12 decisivamente indica para a coletividade e, até mesmo, que a única interpretação respeitosa ao texto seja a eclesial<sup>307</sup>. No entanto, ele também argumenta dizendo que interpretação de Ap 12, em particular, não pode prescindir da literatura joanina, devido ao profundo caráter joanino do Apocalipse (com Prigent). Admitindo-se tal parentesco, é necessário procurar os contatos que podem existir entre a mulher apocalíptica e algumas passagens do quarto evangelho, em especial Jo 2,4 (as núpcias de Caná); 16,21 (a mulher parturiente) e 19,26 (a mãe de Jesus juto à Cruz). Esta última passagem é indubitavelmente a mais significativa para um confronto com Ap 12<sup>308</sup>.

Valentini segue de perto Feuillet, ao indicar três pontos de contato entre Jo 19,25-27 e Ap 12: 1) Maria e a Igreja são chamadas de γυνή; 2) ambas são mães de outros filhos (Jo 19,26 e Ap 12,17) e 3) a maternidade da “mulher” está ligada à hora de Jesus (cf. Jo 12,31 e Ap 12,8s.). O alcance de Jo 19,25-27 emerge não somente do confronto com a cena de Caná, mas também com Jo 16,21, que apresenta a Paixão-Ressurreição de Jesus como uma maternidade advinda com dores, seguida de uma grande alegria pelo nascimento de um filho. Nessa passagem, a parturiente é uma metáfora evidente dos discípulos e, assim como em Ap 12, a comunidade dos discípulos é o sujeito que gera. Em Jo 19,25-27, a mãe de Jesus é a γυνή que gera em meio às dores, personificando todos os discípulos<sup>309</sup>. A simbologia eclesial de Ap 12 supõe um fundo mariológico, como testemunham o estreito vínculo e a progressão temática existente entre a γυνή do quarto evangelho e a do Apocalipse. Em conclusão, o evangelho revela a fisionomia mariana da mulher-Igreja de Ap 12 e essa passagem sublinha a dimensão eclesial da mãe de Jesus<sup>310</sup>.

---

<sup>305</sup> VALENTINI, Alberto. Il “grande segno” di Apocalisse 12. Una Chiesa ad immagine della Madre di Gesù. *Marianum*, Roma, v. 59, n. 151/152, p. 31-63, 1997.

<sup>306</sup> *Ibid.*, p. 33.

<sup>307</sup> *Ibid.*, p. 54.

<sup>308</sup> *Ibid.*, p. 56-57.

<sup>309</sup> *Ibid.*, p. 58-59.

<sup>310</sup> *Ibid.*, p. 63.

**Pierre Grelot** (1999)<sup>311</sup>, para mostrar de que forma ele sempre “leu” nas Escrituras os dogmas da Assunção e da Imaculada Conceição de Maria, toma como texto “capital” Ap 12. A “mulher vestida de sol”, diz ele, representa a nova humanidade – “nova Eva” (cf. Gn 3,20) – que antecede o nascimento do Messias. Nesse símbolo, vislumbra-se indiretamente Maria, a mãe de Jesus: por ela a nova humanidade deu à luz o seu primogênito (Ap 12,2). Antes do nascimento de Jesus, essa nova humanidade ainda não se identifica com a Igreja, enquanto coletividade, mas ela já existe na pessoa da mãe de Jesus<sup>312</sup>. Essa, como arquétipo da Igreja santa, trouxe antecipadamente as características da mulher vestida de sol, contra a qual o dragão nada pode, nem como poder de pecado nem como poder de morte. Chega-se, assim, à doutrina católica: Maria foi subtraída do poder do pecado (Imaculada Conceição) e da morte (Assunção). Também os cristãos orientais veneram a Virgem como a “Toda Santa” (*Panaghía*) e professam a sua “Dormição”, que correspondem respectivamente à Imaculada Conceição e à Assunção de Maria da Igreja ocidental<sup>313</sup>.

Grelo não vê problema no fato de Maria ser simbolizada como um grande sinal “no céu” (Ap 12,1), pois esse denota o “lugar” de Deus, onde se encontra tudo aquilo que traz a sua marca. Em relação ao mundo divino, portanto, Maria é a “Toda Santa”, desde a sua entrada na existência humana<sup>314</sup>. Também o dogma da Assunção tem seu ponto de partida em Ap 12, onde a mulher simbólica só pode evocar a nova humanidade como mãe do Messias, se ela assumir uma forma concreta e histórica na pessoa de Maria. Essa escapa dos dois poderes do dragão: do pecado (Maria é a “Toda Santa” desde a concepção) e da morte (ela é “assumida” pelo poder de Cristo ressuscitado desde a sua partida desta vida). Na verdade, o símbolo da mulher de Ap 12 remete-se a duas realidades: a Maria, em vista da sua maternidade, e à Igreja, pela alusão aos outros filhos que “venceram [o dragão] graças ao sangue do Cordeiro [...]” (Ap 12,11). Assim, a reflexão sobre a Virgem Maria é incorporada à eclesiologia, evitando-se uma “mariologia” autossuficiente<sup>315</sup>.

**Bertrand Buby** (1999)<sup>316</sup> voltou o foco da sua pesquisa para “a fascinante mulher de Ap 12” que, segundo ele, se remete indubitavelmente a Is 66,7 e ao Sl 2,9. Na opinião do

---

<sup>311</sup> GRELOT, Pierre. *Marie mère de Jésus dans les écritures*. *Nouvelle Revue Théologique*, Bruxelles, v. 121, n. 1, p. 59-71, janv.-mars 1999.

<sup>312</sup> *Ibid.*, p. 61-62.

<sup>313</sup> *Ibid.*, p. 63.

<sup>314</sup> Grelo não vê a necessidade de se definir a “Toda Santa” de uma forma negativa, mostrando-a dotada de uma concepção imaculada (*Ibid.*, p. 65).

<sup>315</sup> *Ibid.*, p. 69-70.

<sup>316</sup> BUBY, Bertrand. The fascinating woman of Revelation 12. *Marian Studies*, Washington, v. 50, p. 107-126, 1999.

pesquisador, a perícope se subdivide em três seções (Ap 11,19–12,6; 12,7-12 e 12,13-17), tendo por introdução Ap 11,19<sup>317</sup>. O nascimento do menino (Ap 12,5), que cumpre a profecia do Sl 2,9 (um texto messiânico), conduz naturalmente o leitor cristão a ver aí uma referência à pessoa de Jesus<sup>318</sup>. A questão é mais complexa, porém, quando se trata de decifrar o símbolo da mulher. As muitas interpretações que se dão ao símbolo conduzem a duas imagens: Maria de Nazaré e a Igreja<sup>319</sup>. O autor elenca vinte e oito diferentes interpretações que mulher de Ap 12 tem recebido da parte dos comentadores e emite o seu parecer: “provavelmente, a intenção original de João de Patmos era identificar a mulher com a Igreja, especialmente à luz dos capítulos 2 e 3 do Apocalipse”<sup>320</sup>. Buby também aponta para o contributo da exegese atual de Ap 12 para a Mariologia<sup>321</sup> que, a seu ver, deve ser enriquecido com o ensinamento da Igreja<sup>322</sup>.

**Edith Humphrey** (2006)<sup>323</sup> analisou “a retórica e a queda de Satanás em Lc 10,17-24 e Ap 12,1-17”<sup>324</sup>. Segundo a pesquisadora, o Apocalipse é caracterizado por um sincretismo cultural que demonstra competências tanto nas convenções hebraicas quanto nas greco-romanas<sup>325</sup>. A estrutura geral de Ap 12 comporta quatro unidades paralelas (a. Ap 12,4-6, b. Ap 12,7-9, a'. Ap 12,14-16 e b'. Ap 12,17), uma “declaração” central (c. Ap 12,10-12) e uma introdução (Ap 12,1-3)<sup>326</sup>. A declaração de Ap 12,10-12 assemelha-se aos cânticos de Sião ou de entronização de Israel<sup>327</sup> e contém tópicos próprios de uma “fala de *adventus*”<sup>328</sup>. Dentro

<sup>317</sup> BUBY, The fascinating woman of Revelation 12, p. 108-109.

<sup>318</sup> *Ibid.*, p. 110.

<sup>319</sup> *Ibid.*, p. 111.

<sup>320</sup> *Ibid.*, p. 114-115, tradução nossa.

<sup>321</sup> O autor enfatiza a reflexão de David Aune acerca da relação entre Ap 12 e as passagens veterotestamentárias de Gn 3,15; Is 7,14; 66,6-7 (*Ibid.*, p. 118-120).

<sup>322</sup> *Ibid.*, p. 124.

<sup>323</sup> HUMPHREY, Edith M. To rejoice or not to rejoice? Rhetoric and fall of Satan in Luke 10:17-24 and Revelation 12:1-17. In: BARR, David L (Ed.). *The reality of Apocalypse. Rhetoric and politics in the book of Revelation*. Boston: Brill, 2006. p. 113-125.

<sup>324</sup> Segundo Humphrey, autores como E. Schüssler Fiorenza e J. J. Collins já demonstraram, ainda que inicialmente, a dimensão retórica de gêneros visionários, como o apocalíptico, e que eles são providos de função ilocutória. “Apocalipses, afinal, não são bem compreendidos como puros artefatos, visto que eles possuem uma dimensão persuasiva [...] a visão tem seu impacto como uma prova não-técnica” (*Ibid.*, p. 114, tradução nossa).

<sup>325</sup> Aliás, um dos objetivos do artigo de Humphrey é demonstrar a existência de uma interação entre a retórica judaica e a greco-romana nas duas perícopes em questão (*Ibid.*, p. 115).

<sup>326</sup> A autora fala de quiasmo, mas tal recurso literário não se verifica na estrutura proposta por ela.

<sup>327</sup> A aflição anunciada na parte final da unidade (Ap 12,12b) representa uma anomalia em relação aos modelos de cânticos da Bíblia (ex.: o cântico de vitória do Sl 98). Alguns estudiosos, no afã de enquadrar o hino em alguma fórmula hínica particular, adotaram o “método de Procusto”, podando da passagem Ap 12,12b (*Ibid.*, p. 120).

<sup>328</sup> Os tópicos do *adventus* detectados por Humphrey são: o anúncio da visita do soberano, a explicação dos benefícios do seu governo e a descrição do heroísmo seu e da sua armada. A autora

do esquema do Apocalipse, a lógica de Ap 12,12b funciona perfeitamente, pois “reconhecer o senhorio de Deus é compreender que a fúria do dragão e dos seus representantes imperiais é inevitável, mas de curta duração”<sup>329</sup>. Diante de tal declaração, os leitores, conscientes da sua atual situação (como a refugiada no deserto), confrontam esta questão: “Eles estão por se juntar ao arauto e aos que entoam hinos, ou estão por iniciar as tensões da aflição?”<sup>330</sup>. Em outros termos, eles devem se alegrar ou não?

**Jan W. van Henten** (2006)<sup>331</sup> examinou como uma leitura do Apocalipse, através das lentes da tradição greco-romana sobre matadores de monstros, poderia minar a reivindicação pelo Imperador Romano do *status* divino. Seu trabalho focaliza primeiramente as tradições acerca dos monstros do caos e seus oponentes, da forma como elas devem ter circulado nos tempos do Império Romano<sup>332</sup>. Em seguida, o autor discute o uso religioso-político de tais tradições, na representação do Imperador, como uma figura divina que restaura a ordem ao derrotar o caos. O mito de Set-Tifão parece ter sido utilizado de duas maneiras opostas: apresentando o Imperador como o vitorioso Zeus (ou Hórus) ou, então, associando-o às forças do caos representadas por Set-Tifão<sup>333</sup>. Por fim, são apresentadas as possíveis conexões entre a ideologia de um Imperador divino e o culto imperial<sup>334</sup>. A conclusão sumariza as implicações da discussão levantada pelo autor acerca de material greco-romano concernente a monstros do caos, para uma leitura contextualizada de Ap 12–13<sup>335</sup>.

---

reconhece, porém, que o uso da terceira pessoa, como acontece em Ap 12,10-12, não é típico das falas de *adventus* (HUMPHREY, To rejoice or not to rejoice, p. 121).

<sup>329</sup> *Ibid.*, p. 122, tradução nossa.

<sup>330</sup> *Ibid.*, p. 123-124.

<sup>331</sup> HENTEN, Jan Willem van. Dragon myth and imperial ideology in Revelation 12–13. In: BARR, David L (Ed.). *The reality of Apocalypse. Rhetoric and politics in the book of Revelation*. Boston: Brill, 2006. p. 181-203.

<sup>332</sup> O melhor paralelo mitológico de Ap 12, na opinião de Henten, é o mito egípcio de combate de Set-Tifão, que narra a perseguição do monstro à deusa Isis, depois que ela deu à luz, assim como faz o dragão em relação à mulher do relato apocalíptico. Este não possui, porém, nenhuma cena paralela com o enredo do mito grego de Leto-Apolo-Pitão (contra Yarbro Collins) (*Ibid.*, p. 186).

<sup>333</sup> Segundo o autor, exemplos da utilização do mito de Set-Tifão como propaganda contra o Imperador encontram-se na *Octavia* do Pseudo-Sêneca e na primeira oração de Dio Crisóstomo (*Ibid.*, p. 194-196).

<sup>334</sup> “Parece pelo menos possível ler algumas das declarações do capítulo 13, com os antigos leitores do Apocalipse, como reflexões sobre a reivindicação do imperador pelo status divino [...]. A visão de Ap 13 constrói um confronto de duas ideologias mutuamente excludentes” (*Ibid.*, p. 197-198, tradução nossa).

<sup>335</sup> Henten declara que a sua tentativa de contextualizar Ap 12–13, de modo algum, exclui leitores que interpretam ambos os capítulos conforme as tradições judaicas dentro e fora da Bíblia Hebraica. O autor conclui dizendo que uma leitura não exclui necessariamente a outra: “Leitores de Ap 12–13, familiarizados com a ideologia do imperador romano, podem muito bem ter associado um imperador ou todos eles não somente a Satã, mas também a Pitão ou Set-Tifão, os monstros do caos, de acordo

**Jon Paulien** (2006)<sup>336</sup> distinguiu nas visões de Dn 2 e 7 o que ele chamou de “características textuais mais típicas da apocalíptica histórica”<sup>337</sup> e combinou os dados obtidos da sua pesquisa com informações literárias acerca do Apocalipse. Ao interno desse escrito, Ap 12 foi escolhido como “passagem teste”, por ser um texto importante para o “auto entendimento adventista” e por ser largamente considerado o centro e a chave de todo o livro (com Prigent)<sup>338</sup>. Depois de analisar Ap 12 sob diversos aspectos, o pesquisador conclui que a perícope apresenta as etapas sucessivas de uma história profética, características da apocalíptica verificada em Dn 2 e 7. São detectados no relato três estágios da história cristã (desde o tempo de Jesus e de João até o fim da história terrestre), precedidos por um estágio zero (antes do nascimento de Cristo)<sup>339</sup>. Os quatro estágios sucessivos da apocalíptica histórica de Ap 12 são: 1) estágio zero – antes do tempo da visão (Ap 12,1-4); 2) estágio um – tempo de Jesus e de João (Ap 12,5.7-12); 3) estágio dois – ataques da serpente à mulher (Ap 12,6.13-16); 4) estágio três – o dragão e o resto (Ap 12,17)<sup>340</sup>.

**Luca Arcari** (2007)<sup>341</sup> vê na “mulher vestida de sol” o indicador de algumas concepções messiânicas expressas pelo vidente de Patmos<sup>342</sup>. Para aquele comentador, a “coroa” ( $\sigma\tau\epsilon\phi\alpha\nu\zeta$ ) e as suas “doze estrelas” aludem respectivamente ao poder sacerdotal<sup>343</sup> e aos anjos das doze tribos de Israel (cf. Ap 21,12). O particípio  $\omega\delta\tau\tau\omega\nu\zeta\alpha$ , que relata as dores do parto, estabelece uma correspondência entre a mulher e Israel (cf. LXX: Is 26,17; 54,1)<sup>344</sup>. A ação de “gritar” ( $\kappa\rho\alpha\zeta\omega$ ) enfatiza que ela é mãe em sentido “realístico”, o que é evidenciado pelo verbo  $\tau\iota\kappa\tau\omega$  (Ap 12,5; cf. LXX: Gn 4,2.25)<sup>345</sup>. A citação do Sl 2,9, na

com o próprio quadro ideológico de referência do imperador” (HENTEN, Dragon myth and imperial ideology in Revelation 12–13, p. 181-203. p. 203, tradução nossa).

<sup>336</sup> PAULIEN, Jon. The end of Historicism? Reflections on the Adventist approach to biblical apocalyptic – part two. *Journal of Adventist Theological Society*, Collegedale, v. 17, n. 1, p. 180-208, Spring 2006.

<sup>337</sup> O autor distingue nas visões de Dn 2 e 7 os seguintes indicadores de uma apocalíptica histórica: 1) marcadores textuais de sequência, 2) uma sequência consistente de símbolos e explicação, 3) uma extensa varredura de eventos e 4) paralelos com a apocalíptica histórica anterior (*Ibid.*, p. 194).

<sup>338</sup> *Ibid.*, p. 197.

<sup>339</sup> *Ibid.*, p. 205.

<sup>340</sup> *Ibid.*, p. 205-206.

<sup>341</sup> ARCARI, Luca. La “donna avvolta nel sole” di Apoc 12,1ss.: spia identificativa per alcune concezioni messianiche espresse dal veggente di Patmos. *Marianum*, Roma, v. 69, n. 171-172, p. 17-122, 2007.

<sup>342</sup> *Ibid.*, p. 17.

<sup>343</sup> O número das estrelas se vincula às doze pedras que compunham a veste do sumo sacerdote, quando ele entrava no Santo dos Santos (*Ibid.*, p. 33).

<sup>344</sup> *Ibid.*, p. 35.

<sup>345</sup> *Ibid.*, p. 39.

primeira menção ao filho, permite identificar nele uma dignidade de caráter messiânico<sup>346</sup>. A fórmula ἐν ῥάβδῳ σιδηρῷ vincula o filho à figura de Jesus “Messias-soberano-juiz” de Ap 19,11ss. (onde a expressão se repete)<sup>347</sup>. Mesmo seguindo um esquema ideológico de matriz henoqueana, Ap 12 combate a ideia fundamental do henoquismo: o contraste entre o mal (dragão) e o povo santo (mulher) não é irreversível, mas aguarda o seu fim, que virá com a chegada do Messias (filho). O símbolo da mulher parece também sugerir a origem judaica da comunidade do vidente e a reivindicação por parte dela do *status* de verdadeira representante do sacerdócio judaico<sup>348</sup>.

Arcari constata que, no judaísmo da época helenístico-romana e no protocristianismo, coexistiam diferentes concepções messiânicas, inclusive em um mesmo escrito (e, portanto, numa mesma comunidade)<sup>349</sup>. No episódio da mulher parturiente, vê-se a figura de um Messias pré-existente, provindo do Israel protológico (mulher celeste)<sup>350</sup>. Além disso, a imagem da mulher-mãe leva a uma reflexão acerca da descendência matrilinear do Messias. Aliás, as representações coletivas do Apocalipse – como é o caso da mulher de Ap 12 – são quase sempre uma autoapresentação do grupo que está por trás do texto. O caso de Ap 1,6 caminha nessa direção: aqui, a expressão “sacerdotes” é um dos apelativos com o qual o vidente se refere à sua comunidade, cujo sumo sacerdote é Cristo (cf. Ap 1,7.12ss.)<sup>351</sup>. Esse, enquanto tal, deve descender de uma mãe “pura”, como deve ser o caso da mulher-mãe de Ap 12. Assim, o vidente revela que a fase escatológica será dominada por um Messias provindo de um âmbito considerado por ele “santo”<sup>352</sup>. A parte final do artigo trata do messianismo do

<sup>346</sup> O judaísmo do período helenístico-romano fazia a mesma leitura messiânica do Sl 2,9 (ARCARI, La “donna avvolta nel sole” di Apoc 12,1ss., p. 41).

<sup>347</sup> *Ibid.*, p. 47.

<sup>348</sup> Na visão do comentador, o fato de Ap 12,17 mencionar o protoevangelho de Gn 3,13 (cf. Gl 4,4) pode sugerir que a figura da mulher se refira também a Maria: o vidente poderia tê-la na conta de uma “possível expressão de uma *leadership* ligada a certo judaísmo sacerdotal, que tinha talvez em consideração certa proveniência familiar da esposa do sumo sacerdote” (*Ibid.*, p. 52-54, tradução nossa).

<sup>349</sup> Arcari recorda que a ideia de um messias sempre se refere a um líder escatológico, mas nem sempre aparece, nos textos antigos, designada pelo temo Ηγετός (*Ibid.*, p. 57-58).

<sup>350</sup> Para Arcari, a mulher seria figura do Israel protológico (mulher celeste), que gerou um Messias pré-existente, e do Israel da história da salvação (mulher no deserto), que desembocou na comunidade do vidente (Ap 12,17). A ideia de um Messias pré-existente, que deveria necessariamente estar ligado à comunidade dos eleitos, é bastante atestada no judaísmo do período helenístico-romano. Esse elemento contribui para aumentar a autoconsciência do grupo [representado pelo vidente] de ser o único adepto da ‘verdade’, em oposição aos que são repreendidos como desviados (*Ibid.*, p. 74).

<sup>351</sup> *Ibid.*, p. 79-80.

<sup>352</sup> Arcari ventila a possibilidade de algum vínculo entre a ideia apocalíptica da descendência do Messias e os testemunhos protocristãos a respeito de uma descendência sacerdotal da Virgem Maria (*Ibid.*, p. 84).

Apocalipse no contexto das expectativas messiânicas do judaísmo do período helenístico-romano<sup>353</sup>.

**John Ben-Daniel** (2007)<sup>354</sup> propôs uma nova abordagem de Ap 12 baseada em conceitos da teologia mística<sup>355</sup>. O autor não comprehende a mulher parturiente como símbolo da coletividade da Igreja, mas como uma representação do indivíduo fiel que realiza o “nascimento celeste”<sup>356</sup>. Tal nascimento se manifesta na forma de uma experiência súbita, transitória e passiva, também conhecida como êxtase ou rapto, que ocorre depois de um período de desenvolvimento espiritual interior (gestação), que culmina em um período de severa aflição espiritual (dores de parto)<sup>357</sup>. Assim como o “nascimento celeste” significa a experiência mística na qual Cristo é diretamente revelado à alma, também a visão dos sinais da mulher e do dragão corresponde à preparação imediata da alma para tal experiência. Através do “nascimento celeste”, aquele que vê os sinais chega a se identificar com Sião – a mulher – e, como ela, também se refugia no deserto (12,6.14), onde se une aos que fizeram a mesma experiência<sup>358</sup>. Esse grupo corresponde aos cento e quarenta e quatro mil virgens seguidores do Cordeiro, que são avistados, mais adiante, sobre a montanha denominada Monte Sião (Ap 14,1-5)<sup>359</sup>.

---

<sup>353</sup> Na última parte da sua exposição, Arcari reitera que o messianismo expresso em Ap 12,5 apresenta características derivantes do poder real, embora também aqui tal poder adquira função escatológica, com referência ao juízo final e ao agente escatológico de salvação super-humano.

<sup>354</sup> BEN-DANIEL, John. Towards the mystical interpretation of Revelation 12. *Revue Biblique*, Jerusalem, v. 114, n. 4, p. 594-614, 2007.

<sup>355</sup> Para Ben-Daniel, a interpretação histórico-mitológica de Ap 12 – que é mais popular entre os estudiosos modernos do que as abordagens mariológica e mística – deixa sem resposta importantes questões, conforme já observou Gunkel: o nascimento do Messias “no céu” sem nenhuma referência ao seu advento na terra; a estranha metáfora da Igreja como mãe do Messias e a alusão a eventos passados, uma coisa inusitada no Apocalipse. A interpretação mística tradicional, que vê na mulher uma figura da Igreja, resolveria várias dessas questões, mas criaria outras igualmente complicadas como, por exemplo, o nascimento celeste, a identidade do menino, o fato de ele ser um “macho” e o seu rapto imediato ao trono de Deus (*Ibid.*, p. 597-603).

<sup>356</sup> Ben-Daniel descreve o “nascimento celeste” como algo semelhante, senão idêntico, ao nascimento “eterno” ou “místico”, relatado por místicos e teólogos cristãos, em referência à realização da presença de Cristo na alma, em seu itinerário de união com Deus. O uso dessa metáfora foi largamente cultivado, por exemplo, por Mestre Eckhart e pelos místicos da Renânia, no século XIV (*Ibid.*, p. 603-604).

<sup>357</sup> *Ibid.*, p. 607.

<sup>358</sup> *Ibid.*, p. 609.

<sup>359</sup> Os mesmo cento e quarenta e quatro mil aparecem também em Ap 7,2-8, onde se diz que foram marcados com o “selo do Deus vivente”. Na interpretação mística do “nascimento celeste”, segundo Ben-Daniel, a referida marca pode ser considerada como uma preparação remota, correspondente ao começo da “gestação”. Este último elemento deve ser considerado como o início de uma crescente consciência da inhabitação do Deus vivente – um processo que repentina e alegremente alcança a sua plenitude no “nascimento celeste”. Finalmente, identificando-se o monte Sião com a “cidade amada” (Sl 87,1-3), de acordo com a tradição bíblica, a assembleia dos cento e quarenta e quatro mil pode se referir ao “acampamento dos santos” de Ap 20,8-9. Esse é o momento em que a união mística do fiel

Ben-Daniel sustenta ainda que a mulher, como um sinal, representa Sião, a comunidade de origem do Messias, apenas parcialmente. Primeiramente, ela significa a alma santa e abençoada, elevada às alturas da contemplação e agraciada com uma revelação interior de Cristo. Da mesma forma, o sinal do dragão representa o Diabo apenas de maneira parcial. Primeiramente, ele se identifica com o espírito do mal que se opõe à revelação de Cristo à alma contemplativa (o “nascimento celeste”)<sup>360</sup>. O mesmo espírito mal, uma vez lançado para a terra, persegue a mulher – agora identificada com o grupo dos cento e quarenta e quatro mil em uma montanha, no deserto – vomitando contra ela um rio de água (12,15). Tendo falhado em sua empreitada, ele se põe a perseguir o resto dos descendentes da mulher, por meio de seus dois agentes: as bestas do mar e da terra (Ap 13). Finalmente, o filho macho é o Cristo que nasce espiritualmente das profundezas de uma alma fiel e purificada<sup>361</sup>.

**Eun-Chul Shin** (2007)<sup>362</sup> publicou um estudo sobre o tema do “conquistador” em Ap 12–13, conforme as perspectivas celeste e terrestre presentes no livro do Apocalipse. Segundo o autor, através da perspectiva celeste, os dois capítulos visam a revelar a soberania última de Deus e a identidade real dos conquistadores<sup>363</sup>. Ambos os capítulos também compõem uma das mais importantes seções do Apocalipse, expondo o motivo da vitória e do julgamento, por meio da imagem contrastante de um quadro celeste e de outro terrestre. O centro da seção encontra-se no hino de Ap 12,10-12<sup>364</sup>, que menciona os conquistadores e a causa da sua vitória, isto é, o sangue do Cordeiro e a palavra do testemunho dos fiéis. Através dessa composição hínica, João apresenta a perspectiva celeste, segundo a qual Deus está no controle do cosmo e da história<sup>365</sup>. A antítese do hino aparece em Ap 13,3-4, que expõe “as características da paródia da besta como força do mal imitadora de Deus e do Cristo”<sup>366</sup>. Na ótica terrena, o dragão e as bestas figuram como conquistadores, porque operam maravilhas

---

com seu Deus torna-se manifesta a todo o mundo, na forma do fogo devorador descido do céu (Ap 20,9b) (BEN-DANIEL, Towards the mystical interpretation of Revelation 12, p. 611-612).

<sup>360</sup> *Ibid.*, p. 612.

<sup>361</sup> Ben-Daniel acha que tal interpretação explica tanto a linguagem ahistórica descritiva do nascimento do menino (Ap 12,5) quanto a diferença entre a mulher (= cento e quarenta e quatro mil homens no deserto) e o “restante de sua descendência” (Ap 12,17). Este último grupo, permanecendo dentro da ordem social, enfrenta a perseguição e o martírio impostos pelos agentes do dragão – as duas bestas (Ap 13) (*Ibid.*, p. 613-614).

<sup>362</sup> SHIN, Eun-Chul. The conqueror motif in chapters 12–13: a heavenly and an earthly perspective in the book of Revelation. *Verbum et Ecclesia*, Pretoria, v. 28, n. 1, p. 207-223, 2007.

<sup>363</sup> Para Shin, a perspectiva celeste responde à questão da identidade dos conquistadores, porque rompe o limite terreno da ilusão representada na trindade do mal, a saber, o dragão e as duas bestas (*Ibid.*, p. 208).

<sup>364</sup> *Ibid.*, p. 211.

<sup>365</sup> *Ibid.*, p. 218.

<sup>366</sup> *Ibid.*, p. 220, tradução nossa.

(Ap 13,3.13). Todavia, na ótica celeste, eles são os derrotados, pois a vitória verdadeira se alcança mediante o sangue do Cordeiro<sup>367</sup>.

**Ricardo Márquez** (2009)<sup>368</sup> apresentou, na segunda sessão do XVII Simpósio Internacional Mariológico (Pontifícia Faculdade Teológica *Marianum*) a sua exegese de Ap 12. Segundo o conferencista, o estudo da terminologia e das alusões veterotestamentárias de Ap 12,1s. (Gn 3,15; 37,8-9; Dt 4,15-19; Ct 6,10; Is 61,10; 66,7-8; Jl 4,15-16) revela a complexa rede de significados que o símbolo da mulher “vestida de sol” abarca. Esse símbolo não é passível de uma interpretação limitada – Israel, ou Maria, ou a Igreja – porque é “menos ou mais do que todas essas referências”<sup>369</sup>. A análise intertextual da perícope demonstra que o autor se serve de textos como Sl 2; Gn 3 e Is 60, “para reivindicar a sua visão profética sobre a história e para chamar a comunidade dos fiéis a testemunhar a fé no Senhor ressuscitado”<sup>370</sup>. A mulher “vestida de sol” reflete a vida da comunidade fiel, em sua comunhão com o Senhor<sup>371</sup>, e se refere à nova humanidade, que gera o homem segundo o projeto de Deus. A pessoa de Maria “coloca-se ao interno desse quadro e a sua glorificação compreende a comunidade dos fiéis, o novo santuário de onde se irradia o amor do Pai a todas as criaturas”<sup>372</sup>.

**Jean Delorme e Isabelle Donegani** (2010), em seu comentário ao Apocalipse<sup>373</sup>, organizam a trama do relato de Ap 12 em três cenas, segundo três diferentes cenários<sup>374</sup>: 1) o dragão, a mulher e a criança no céu do firmamento e dos astros (Ap 12,1-6); 2) uma guerra que explode no céu dos anjos (Ap 12,7-12) e 3) a perseguição do dragão à mulher e aos “outros de sua semente” sobre a terra (Ap 12,13-18). O texto oferece uma releitura de Gênesis

---

<sup>367</sup> SHIN, The conqueror motif in chapters 12–13, p. 221.

<sup>368</sup> O estudo de Márquez foi publicado na obra TONILO, Ermanno M. (Ed.). *Il dogma dell'assunzione di Maria: problemi attuali e tentativi di ricomprensione*: atti del XVII Simposio Internazionale Mariologico, Roma, 6-9 ottobre 2009. Roma: Marianum, 2010. No entanto, a versão consultada nesta pesquisa é MÁRQUEZ, Ricardo Pérez. La donna avvolta nel sole (Ap 12,1-17). Pontificia Facoltà Teologia “Marianum”. XVII Simposio Internazionale Mariologico. Il dogma dell'assunzione di Maria: problemi attuali e tentativi di ricomprensione (Roma 6-9 ottobre 2009). Disponível em: <[www.studibiblici.it/apocalisse/ladonnaavvoltanelsole.pdf](http://www.studibiblici.it/apocalisse/ladonnaavvoltanelsole.pdf)>. Acesso em: 24 out. 2015.

<sup>369</sup> *Ibid.*, p. 10-11, tradução nossa.

<sup>370</sup> *Ibid.*, p. 11, tradução nossa.

<sup>371</sup> Dentro da trama do relato, argumenta Márquez, a visão de Ap 12,1-2 apresenta o paradoxo de um poder que se manifesta naquilo que é vulnerável, como sugere a imagem da parturiente (*Ibid.*, p. 12-13).

<sup>372</sup> *Ibid.*, p. 15, tradução nossa.

<sup>373</sup> DELORME, Jean; DONEGANI, Isabelle. *L'Apocalypse de Jean: révélation pour le temps de la violence et du désir*. Paris: Les éditions du Cerf, 2010. v. 1.

<sup>374</sup> *Ibid.*, p. 11.

(cf. Gn 3,15), apresentando um novo começo e um nascimento novo<sup>375</sup>. Esse novo nascimento é “irradiado pela Criança [de Ap 12,5], na qual a vitória sobre o mal e a morte já está conquistada”<sup>376</sup>. Em conformidade com a tradição bíblica, a mulher simboliza uma coletividade, como testemunham as doze estrelas que a coroam<sup>377</sup>. Sua vocação se completa com o nascimento da Criança, cujo desaparecimento inaugura o tempo da dispersão da família. A situação visada no relato é a dos “outros da semente” da mulher, que enfrentam a fúria do dragão sobre a terra e que correspondem às sete Igrejas do início do livro<sup>378</sup>. Sua fidelidade ao testemunho de Jesus (Ap 12,17) tende a impor o nome deste à criança<sup>379</sup>.

**Charles Gieschen** (2010), em um breve artigo<sup>380</sup>, procura mostrar que Miguel, em Ap 12,7-9, não é o Filho de Deus<sup>381</sup>, mas uma criatura angélica, líder dos anjos de Deus e portador dos efeitos da vitória do Cordeiro sobre Satanás para o reino celeste<sup>382</sup>. Segundo o autor, uma identificação entre Miguel e o Cristo é inadequada por três razões. Primeiramente, tal identificação dá pouca importância ao fato de que o Apocalipse alude repetidamente a Daniel, sendo congruente com o conteúdo desse livro. O vidente do Apocalipse, assim como o profeta Daniel, distingue claramente o “um como um filho de homem” (Dn 7,13) de Miguel e identifica o Filho de Deus (Dn 10–12) com aquele primeiro e não com este último<sup>383</sup>. Em segundo lugar, a batalha no céu descreve os acontecimentos subsequentes ao nascimento e à vitória do Messias na terra: o resultado da obra terrena de Cristo é levado por Miguel a Satã e a seus anjos no céu<sup>384</sup>. Por último, a fonte da vitória, confessada em Ap 12,10-12 e em outras partes do livro, é o sangue de Cristo, o sacrifício do Cordeiro. Miguel e os seus anjos são apenas a armada do Cordeiro que executa no céu a vitória alcançada por ele na terra<sup>385</sup>.

---

<sup>375</sup> O sucesso da investida da serpente contra a mulher primordial é substituído pelo insucesso do dragão contra a mulher apocalíptica. Além disso, enquanto no relato das origens Eva é inseparável de Adão, do qual concebe (Gn 4,1), no relato apocalíptico não consta a figura humana do esposo nem do pai (DELORME; DONEGANI, L’Apocalypse de Jean, p. 21-22).

<sup>376</sup> *Ibid.*, p. 23, tradução nossa.

<sup>377</sup> “Elas são em número de doze, que é a cifra clássica do povo de Deus reunido e também dos apóstolos de Jesus” (*Ibid.*, p. 24, tradução nossa).

<sup>378</sup> DELORME; DONEGANI, *loc. cit.*

<sup>379</sup> No entanto, aqui, “a história é transcendida, sublimada, às dimensões de um mistério que não parou de iluminar as noites de nossa passagem” (*Ibid.*, p. 25-26, tradução nossa).

<sup>380</sup> GIESCHEN, Charles A. The identity of Michael in Revelation 12: created angel or the son of God? *Concordia Theological Quarterly*, Fort Wayne, v. 74, n. 1, p. 139-143, 2010.

<sup>381</sup> A identificação de Miguel com o Filho de Deus (o Cristo), em Ap 12,7-9, tem por defensor ninguém menos do que Lutero, bem como vários outros intérpretes pertencentes aos círculos luteranos (*Ibid.*, p. 139).

<sup>382</sup> *Ibid.*, p. 140-141.

<sup>383</sup> *Ibid.*, p. 141.

<sup>384</sup> *Ibid.*, p. 142.

<sup>385</sup> *Ibid.*, p. 142-143.

**András D. Pataki** (2011), analisando Ap 12<sup>386</sup>, argumenta que o silêncio de Ap 12,5 em relação à Morte de Jesus se deve a um recurso utilizado pelo escritor apocalíptico, que o comentador intitula de “silêncio enfático”<sup>387</sup>. O atraso em se mencionar a Morte de Cristo (Ap 12,11) combina com um padrão literário já reconhecido no Apocalipse<sup>388</sup>. O elemento principal na trama de Ap 12 não é a caracterização dos três personagens – a mulher, o filho e o dragão –, mas a apresentação das suas relações. O dragão não tem a capacidade de se aproximar do filho da mulher, por isso, nada tem a ver com a sua Morte. Se a Morte de Jesus tivesse sido mencionada em Ap 12,5, ela poderia ser equivocadamente atribuída ao dragão. Além do mais, Ap 12,11 afirma que a crucifixão precede a relação entre Cristo e o dragão. O silêncio sobre a Morte de Jesus em Ap 12,5 constitui o mesmo lembrete que é explicitamente feito por Jo 14,30. Nessa passagem do evangelho, preparando os discípulos para sua crucifixão, Jesus anuncia a vinda do “príncipe deste mundo” (o Diabo). Todavia, ele logo completa dizendo que aquele príncipe não tem nenhum poder sobre ele<sup>389</sup>.

Pataki observa que o Cristo do Apocalipse nunca participa pessoalmente das guerras empreendidas pelo mal<sup>390</sup>. Ao tratar de uma possível relação entre Ap 12 e alguma forma de mito de combate mediterrâneo (tese de Yarbro Collins), o autor diz que uma associação tão direta entre os três personagens – o dragão, a mulher e o filho – não deve ser acidental. Ele observa, porém, que todas as versões conhecidas do mito têm como centro a batalha entre o filho e o monstro, que culmina na vitória do primeiro. Essa ideia está completamente ausente de Ap 12, onde a batalha é vencida pelo exército dos anjos de Deus. Assim, mostra-se a superioridade infinita de Cristo, que não deve lutar contra a fonte do caos, pois é Senhor de toda criatura. O autor do Apocalipse, portanto, não parece ter parafraseado nenhuma versão concreta do mito. Ao que parece, ele retrabalhou livremente o mito, aplicando-lhe a linguagem simbólica do Antigo Testamento. Diferentemente das diversas versões do mito de

<sup>386</sup> PATAKI, András Dávid. A non-combat Myth in Revelation 12. *New Testament Studies*, Cambridge, v. 57, n. 2, p. 258-272, Apr. 2011.

<sup>387</sup> “[...] a apresentação da vida de Jesus no NT focaliza mais a sua crucifixão e ressurreição. Somente um dos nossos evangelhos canônicos relata a sua ascensão e dois [relatam] o seu nascimento, enquanto tudo gira em torno da sua morte [...] é provável que a ausência de menção à morte de Jesus não seja acidental. Além disso, como o próprio João enfatiza a importância da morte de Cristo em outro lugar no livro, parece razoável sugerir que o silêncio acerca desse fato significante seja também enfático” (*Ibid.*, p. 262, tradução nossa).

<sup>388</sup> *Ibid.*, p. 267.

<sup>389</sup> *Ibid.*, p. 268-269.

<sup>390</sup> O uso do verbo ἀρπάζω, que é menos comumente aplicado à Ascensão do que ἀναλαμβάνω (At 1,2.11.22; 1Tm 3,16) ou ὑψώω (At 2,33; 5,31; cf. Fl 2,9 e talvez Jo 12,32), deve indicar aqui a quebra abrupta de qualquer possibilidade de contato entre a criança e o dragão (cf. Mt 12,29; 13,19; Jo 10,28-29; At 8,39; 23,10). Além disso, na sequência do livro, o desejo do dragão de contato pessoal com o Messias nunca se concretiza (*Ibid.*, p. 269-270).

combate mediterrâneo, tem-se aqui, do ponto de vista diabólico, simplesmente um “mito de derrota” e, cristologicamente, um “mito de não-combate”<sup>391</sup>.

**Costantino Lauria** (2011) comenta o tema da vitória dos santos no dom da vida em Ap 12,11<sup>392</sup>. Para o autor, as duas orações introduzidas pelo διά causal<sup>393</sup> contêm o motivo pelo qual “o não haver amado a própria vida até morrer determina a vitória sobre o acusador”<sup>394</sup>. A frase “não amaram a sua vida [...]” depende em parte da tradição evangélica (Mt 16,25 par.; 10,39 par.; Jo 12,25), mas também em parte a reinterpreta. A sentença apocalíptica apresenta duas peculiaridades básicas: na segunda parte do *loghion* evangélico, passa-se da formulação hipotética à negação; ademais, omite-se a primeira hipótese, a de querer salvar a própria vida<sup>395</sup>. A expressão “por causa do sangue do Cordeiro” assume outra perspectiva em relação a outras passagens que citam o “sangue” de Cristo (Ap 1,5; 5,9; 7,13s.): explicitamente, o sangue não está relacionado com a purificação dos pecados, mas com a vitória dos irmãos<sup>396</sup>. Com relação à frase “por causa da palavra do testemunho deles”, depois de constatar que o genitivo αὐτῶν pode ser tanto subjetivo quanto objetivo, o autor conclui: “Os irmãos receberam o testemunho e também o deram. O testemunho que receberam é o de Cristo e, por sua vez, seguindo a sua trilha, deram testemunho”<sup>397</sup>.

**Francesco Piazzolla** (2015) discute em um artigo a função materna e esponsal da Igreja no Apocalipse<sup>398</sup>. Quase todo o conteúdo do artigo é dedicado à exegese de passagens que retratam a Igreja sob a figura da “mulher”, enquanto “mãe” (Ap 12) e “esposa” (Ap 19,7; 21,9s.), a partir do sentido eclesial que o Apocalipse atribui aos termos γυνή e νύμφη<sup>399</sup>. Faz-se também um breve comentário aos textos que citam a atuação de Jezabel (Ap 2,20.22), pois a personagem é considerada uma espécie de *trait d’union* entre a mulher-Igreja e a mulher-Babilônia: os seus ensinamentos ameaçam levar a comunidade a adotar o mesmo *modus vivendi* da Babilônia<sup>400</sup>. Não se percebe com tanta clareza o critério utilizado pelo autor na subdivisão da sua obra, mas nota-se claramente a importância que ele dá a Ap 12 na discussão (a exegese da perícope ocupa dois terços da obra). Talvez a parte mais original da análise que

<sup>391</sup> PATAKI, A non-combat myth in Revelation 12, p. 270-271.

<sup>392</sup> LAURIA, Costantino. La vittoria dei santi nel donno della vita in Ap 12,11. *Rassegna di Teologia*, Napoli, v. 52, n. 1-4, p. 377-398, luglio-sett. 2011.

<sup>393</sup> διὰ τὸ αἷμα τοῦ ἀρνίου καὶ διὰ τὸν λόγον τῆς μαρτυρίας αὐτῶν.

<sup>394</sup> *Ibid.*, p. 378, tradução nossa.

<sup>395</sup> *Ibid.*, p. 379-382.

<sup>396</sup> *Ibid.*, p. 388.

<sup>397</sup> *Ibid.*, p. 397, tradução nossa.

<sup>398</sup> PIAZZOLLA, Francesco. La γυνή dell’Ap: funzione materna e sponsale della chiesa. *Liber Annuus*, Jerusalem, v. 65, 351-378, 2015.

<sup>399</sup> *Ibid.*, p. 351.

<sup>400</sup> *Ibid.*, p. 369-373.

Piazzolla faz de Ap 12 sejam as suas conclusões de ordem prática, que o próprio autor resume da seguinte maneira: “se a Igreja, ao invés, segue os ditames cristológicos, ela se projeta em direção escatológica, realizando a sua identidade e ‘preparando-a’, em vista da fase na qual se torna ‘esposa’ do Cordeiro”<sup>401</sup>.

## 1.4 Conclusão

Um levantamento histórico da exegese de Ap 12 revela, em primeiro lugar, que essa passagem bíblica tem desafiado o gênio interpretativo dos comentadores, desde os mais antigos até os mais atuais. Ela se tornou uma das páginas mais estudadas de todo o Novo Testamento<sup>402</sup> e, quiçá, de toda a Sagrada Escritura. Em dois milênios de cristianismo, a literatura produzida em torno dela não é apenas abundante, mas também variada, enquanto expressa diferentes pontos de vista sobre um mesmo objeto. Farkas observa que cada autor, ao sustentar a própria interpretação, “põe em evidência um aspecto particular da perícope estudada [...]. Tudo isso se deve ao fato de que Ap 12 é uma das perícopes mais problemáticas do Novo Testamento”<sup>403</sup>. Tem-se a impressão de uma sinfonia de muitas vozes que, embora destoantes, fazem ouvir de maneira impressionante a riqueza que parece verdadeiramente inexaurível desse capítulo da Palavra de Deus<sup>404</sup>.

Assim como Ap 12 é considerado o centro e a chave de todo o Apocalipse e a “pedra de toque” dos diferentes sistemas de interpretação do livro<sup>405</sup>, também a questão referente à identidade da mulher mostra-se decisiva para a justa compreensão de todo o capítulo: ela é uma verdadeira *crux interpretum* tanto para os sustentadores da interpretação coletiva quanto para os da individual<sup>406</sup>. Desde a Patrística até a Contemporaneidade, as soluções apresentadas ao problema têm sido basicamente as mesmas: para uns, a mulher é a Igreja; para outros, a Virgem Maria e, para outros ainda, ela representa literalmente as duas realidades. Em geral, os autores mais antigos optam pela interpretação eclesiológica (Hipólito, Vitorino, Metódio, Ticônio e outros)<sup>407</sup>. Também nos dias atuais tal interpretação permanece

<sup>401</sup> PIAZZOLLA, La γυνή dell’Ap, p. 378, tradução nossa.

<sup>402</sup> VANNI, L’Apocalisse, p. 227.

<sup>403</sup> FARKAS, La “donna” di Apocalisse 12, p. 233, tradução nossa.

<sup>404</sup> VANNI, *loc. cit.*

<sup>405</sup> PRIGENT, Apocalypse 12. Histoire de l’exégèse, p. 1.

<sup>406</sup> FARKAS, *op. cit.*, p. 16.

<sup>407</sup> Um quadro contendo os nomes dos principais expoentes das várias linhas de interpretação patrística acerca da mulher de Ap 12 encontra-se em LE FROIS, The woman clothed with the sun, p. 12. B.

amplamente majoritária em relação à mariológica. Apesar disso, em estudos recentes, tem crescido a tendência que busca harmonizar a interpretação eclesiológica com a mariológica, obviamente, partindo da primeira.

Outra questão que tem dividido bastante os comentadores diz respeito ao modelo de leitura adotado para o texto. Uns optam por uma leitura paradigmática do relato, que pode ter uma orientação histórica, espiritual ou mariológica. Outros preferem fazer uma leitura mariológica literal que, apesar de rara, encontra adeptos até mesmo entre os contemporâneos. Alguns autores leem a perícope pelo prisma escatológico, partindo dos fatos da vida de Cristo narrados nos evangelhos e dos acontecimentos conhecidos da história da Igreja primitiva, ou então praticando uma exegese simplesmente escatológica. Os que fazem uma leitura histórica do capítulo seguem basicamente duas vias diversas: primeira, partindo dos acontecimentos da vida de Cristo e da história da Igreja primitiva, conferem à mensagem do relato o *status* de uma profecia do presente e do futuro; segunda, fazem uma interpretação do texto meramente restrita ao passado. Por fim, existem também os comentadores que se enveredam pela leitura alegórica do texto.

Além das diferentes modalidades de leitura adotadas para Ap 12, os comentadores têm diversificado também os padrões de abordagem do texto. Existem aquelas abordagens que privilegiam a crítica literária, cujo interesse principal recai sobre a análise diacrônica do escrito. A abordagem feita com base na história comparada das religiões indaga acerca das origens mitológicas (judaicas ou pagãs) do relato, sem ter necessariamente que propor soluções às questões relacionadas com a crítica literária. A abordagem sociológica conflitual, que recorre ao método histórico-crítico, busca identificar no texto elementos indicadores de tensão entre o grupo representado pelo autor e o seu ambiente vital. Podem ser encontradas, inclusive, abordagens que se ocupam de um ou outro elemento particular do texto tais como a identidade de algum personagem, o alcance semântico e teológico de certas expressões, o estilo do narrador, o padrão retórico do texto, o modelo de leitor etc. O fato de determinado comentador privilegiar certo modelo de leitura ou de abordagem indica apenas que a sua análise segue esta ou aquela orientação principal, sem necessariamente excluir as demais.

O conteúdo apresentado nos capítulos a seguir resulta de um desejo de colaboração na busca milenar pela interpretação de Ap 12. Ainda em 1963, Sebastián Bartina observava que já se escrevera tanto a respeito da períope que poderia parecer uma ousadia tratar de um tema

---

Bagatti sustenta que a *Historia Iosephi Fabri lignarii* representa um testemunho de interpretação mariológica, proveniente do séc. II, que faz parte da corrente joanina. No entanto, os editores não situam a compilação desse apócrifo antes do século IV (VALENTINI, Il “grande segno” di Apocalisse 12, p. 33).

tão abordado. No entanto, emenda o comentador, “não deixará de oferecer as suas vantagens dar uma nova olhadela para o conjunto, tendo ante os olhos as últimas publicações e os recentes estudos que lhe foram dedicados”<sup>408</sup>. A pesquisa realizar-se-á na forma de um comentário exegético-teológico a Ap 12, que prioriza as análises sincrônica e narrativa, em vista de se identificarem os elementos performativos do texto. A linha hermenêutica seguida é aquela segundo a qual o autor do Apocalipse alude a fatos contemporâneos seus, revestindo-os, porém, de simbolismo e arrancando-os da sua simples concretude histórica, para fazer deles uma espécie de leitura teológica paradigmática<sup>409</sup>.

---

<sup>408</sup> BARTINA, Sebastián. La celeste mujer, enemiga del dragón. *Ephemerides Mariologicae*, Madrid, v. 13, p. 149-155, 1963. p. 149, tradução nossa.

<sup>409</sup> VANNI, Ugo. *Apocalipsis: una asamblea litúrgica interpreta la historia*. Estella: Verbo Divino, 1982. p. 27.

## 2 ANÁLISE LITERÁRIA DE APOCALIPSE 12

A investigação conduzida ao interno deste capítulo focaliza a dimensão literária de Ap 12, em preparação para o comentário exegético à perícope. Primeiramente, sugere-se uma tradução para o texto, provida de aparato crítico e notas. Em seguida, examina-se o seu gênero literário, pois a escolha de um gênero específico indica a maneira como o autor empírico quis que a sua obra fosse recebida<sup>1</sup>. Em terceiro lugar, apresenta-se uma proposta de estruturação geral para o Apocalipse, levando-se em consideração os indícios literários que o próprio escrito fornece. Em quarto lugar, delimita-se a perícope, a partir do confronto entre o texto e o seu contexto. De fato, o modo como se comprehende a articulação interna de um texto depende da ideia que se faz da sua extensão. Por último, estrutura-se o texto do relato com base, sobretudo, em critérios narrativos e estilísticos.

### 2.1 Tradução do texto

A tradução a seguir procura refletir, na medida do possível, as nuances do texto grego em relação ao vocabulário e aos tempos e modos verbais, que exercem a função de orientadores do fluxo narrativo e indicadores da estrutura do relato. A segmentação e a tabulação do texto realçam especialmente os tempos verbais: no primeiro nível, encontra-se o pretérito (geralmente o aoristo grego) e, no segundo nível, o presente. A esquematização do texto destaca também os principais personagens com os seus atributos e ações. Assim, a instância comunicativa (e pragmática) torna-se visível já em nível de construção textual<sup>2</sup>. Por fim, o texto grego traduzido é o da edição crítica de Nestle-Aland. *Novum Testamentum Graece*. 27.Aufl. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2001.

1. E um grande sinal foi visto no céu: uma mulher vestida do sol, com a lua debaixo dos pés e sobre a cabeça uma coroa de doze estrelas.
2. E estando grávida<sup>3</sup>, grita sofrendo dores de parto, atormentada [para] dar à luz.

<sup>1</sup> BERGES, Ulrich. La lingüística pragmática como método de la exégesis bíblica. *Revista Teológica Limense*, Lima, v. 27, n. 1, p. 64-90, 1993. p. 88.

<sup>2</sup> GRILLI, Massimo. Parola di Dio e linguaggio umano: verso una pragmatica della comunicazione nei testi biblici. *Gregorianum*, Roma, v. 94, n. 3, p. 525-547, 2013. p. 535.

<sup>3</sup> Literalmente: “E no ventre tendo”.

3. E *foi visto* [outro sinal] no céu: eis **um dragão** grande da cor de fogo, tendo sete cabeças e dez chifres e sobre as cabeças, sete diademas.

4. <sup>a</sup>E a sua cauda varre o terço das estrelas do céu e as lançou para a terra.

<sup>b</sup>E o dragão *se pôs* diante da mulher que estava por dar à luz, para que, quando desse à luz o seu descendente [ele o] devorasse.

5. <sup>a</sup>E *deu à luz* **um filho** macho,  
<sup>b</sup>que *está por apascentar* todas as nações com cajado de ferro.

<sup>c</sup>E *foi arrebatado* o seu descendente para Deus e para o seu trono.

6. A mulher, ao invés, *fugiu* para o deserto,  
onde *tem* ali um lugar preparado por Deus, para que ali a *alimentem* [por] mil duzentos e sessenta dias.

7. E aconteceu uma guerra no céu: Miguel e os seus anjos a guerrear com o dragão.

E o dragão guerreou e [também] os seus anjos,

8. mas não *prevaleceu*, nem se *achou* mais o lugar deles no céu.

9. E *foi lançado o grande dragão, a serpente antiga,*

que é *chamada* de Diabo e Satanás,

que *induz* todo o mundo ao erro,

*foi lançado para a terra, e os seus anjos com ele foram lançados.*

10. E ouvi uma grande voz no céu, dizendo:

“Agora aconteceu a salvação, a força e o reino do nosso Deus e a autoridade do seu Cristo, porque foi lançado o acusador dos nossos irmãos, que os acusava diante do nosso Deus dia e noite.

11.

E eles venceram-no por causa do sangue do Cordeiro e por causa da palavra do testemunho deles, pois não amaram a sua vida até a morte.

12.

Por isso, alegrai-vos, os céus e os que neles habitam. Ai da terra e do mar, porque desceu o Diabo para vós, tendo ira grande, sabendo que pouco tempo tem”.

13. <sup>a</sup>E quando o dragão *viu* que foi lançado para a terra,

<sup>b</sup>perseguiu a mulher que deu à luz o macho.

14. E foram dadas à mulher as duas asas da grande águia,

para que voe para o deserto, para o seu lugar, onde é alimentada ali tempo e tempos e metade de tempo, [saindo] da presença da serpente.

15. E a serpente *lançou* da boca, atrás da mulher, água como um rio, para que a arrastasse.

16. E a terra socorreu a mulher:

- a terra *abriu* a boca e *tragou* o rio que o dragão lançou da boca.
17. E *enfureceu-se* o dragão, por causa da mulher,  
e *foi fazer* guerra com **os remanescentes da sua semente**,  
os que *guardam* os mandamentos de Deus e que *têm* o  
testemunho de Jesus.
18. E *se pôs* sobre a areia do mar.

## Aparato crítico

Atualmente, existem relativamente poucos manuscritos do Apocalipse em circulação, talvez devido à conturbada história da sua entrada no cânon neotestamentário. Os principais testemunhos do texto apocalíptico dividem-se em cinco categorias de manuscritos<sup>4</sup>:

- 1) Papiros contendo fragmentos do livro:  $\text{P}^{18}$  (séc. II-IV),  $\text{P}^{24}$  (início do séc. IV),  $\text{P}^{43}$  (séc. VI-VII),  $\text{P}^{47}$  (séc. III),  $\text{P}^{85}$  (séc. IV-V) e  $\text{P}^{98}$  (possivelmente séc. II);
- 2) Unciais:
  - a) Contendo todo o livro:  $\text{N}$  (séc. IV), A (séc. V) e 046 (séc. X),
  - b) Contendo algumas partes do livro: C (séc. V), P (séc. IX), 051 (séc. X) e 052 (séc. X),
  - c) Contendo uma só página: 0163 (séc. V), 1069 (séc. IV) e 0207 (séc. IV);
- 3) Minúsculos, totalizando 293 manuscritos;
- 4) Citações patrísticas;
- 5) Versões latina, armênia, geórgica, copta, etíope e siríaca.

v. 1. No lugar do particípio  $\pi\epsilon\rho\imath\beta\epsilon\beta\lambda\eta\mu\acute{\epsilon}\nu\eta$ , o manuscrito A traz a leitura  $\pi\epsilon\rho\imath\beta\lambda\epsilon\pi\mu\acute{\epsilon}\nu\eta$ , “olhando para”. Todavia, tem-se a favor de  $\pi\epsilon\rho\imath\beta\epsilon\beta\lambda\eta\mu\acute{\epsilon}\nu\eta$  o testemunho das maiores autoridades. As outras ocorrências desse particípio no Apocalipse (Ap 7,9; 10,1; 11,3; 17,4; 18,16; 19,8.13) demonstram que ele transmite a ideia de estar trajando uma veste<sup>5</sup>. Embora alguns manuscritos de Andreas omitam o artigo  $\dot{\eta}$  antes do substantivo  $\sigma\epsilon\lambda\gamma\eta\eta$ , a versão grega com o artigo é firmemente atestada e claramente original<sup>6</sup>.

---

<sup>4</sup> OSBORNE, Grant R. *Apocalypse*: comentário exegético. São Paulo: Vida Nova, 2014. p. 25.

<sup>5</sup> FORD, J. Massyngberde. *Revelation*: a new translation with introduction and commentary. New York: Doubleday, 1975. (The Anchor Bible, 38). p.188.

<sup>6</sup> SMALLEY, Stephen S. *The Revelation to John*: a commentary on the Greek text of the Apocalypse. London: Society for Promoting Christian Knowledge, 2006. p. 301.

v. 2. O presente do indicativo ativo κράζει, atestado por A (com o καί anteposto) Ρ<sup>47</sup> Σ (com o καί posposto) e outros manuscritos, é indubitavelmente a *lectio originalis*<sup>7</sup>.

v. 3. A construção μέγας πυ[ρ]ρός, que se encontra em A P 025 051 e outros manuscritos, é provavelmente original (uma ordem lexical semelhante verifica-se também em Ap 20,11: μέγαν λευκόν), embora a variante πυ[ρ]ρός μέγας apareça em importantes manuscritos como Ρ<sup>47</sup> Σ C 046. Estes dois últimos leem πυρός, que pode ser confundido com o genitivo de πῦρ: “de fogo”<sup>8</sup>.

v. 5. O acusativo neutro ἄρσεν, que aparece em A e C, é provavelmente original, enquanto as variantes ἄρσενα, de 051 1006 e 1611, ou ἄρρενα, de Ρ<sup>47</sup> e Σ, são provavelmente influenciadas pelo uso de ἄρσενa em Ap 12,13<sup>9</sup>.

v. 6. A expressão ἔχει ἐκεῖ, *lectio originalis*<sup>10</sup>, aparece modificada em C 051 Tyconius Primasius e outros, que omitem ἐκεῖ, por causa da redundância que o advérbio provoca na língua grega<sup>11</sup>. O plural do presente do subjuntivo τρέφωσιν, atestado por A 1006 Oecumenius Andreas e outros, é transformado no indicativo τρέφουσιν por Σ C 598 e 2019, mas sempre se mantendo o presente e o plural<sup>12</sup>. Por causa do estilo do Apocalipse, a variante τρέφουσιν deve ser rejeitada e, se fosse original, deveria encontrar-se aqui no singular (como em Ap 12,14)<sup>13</sup>. No lugar de ἀπὸ τοῦ θεοῦ, 046 6611 Oecumenius e outros leem ὑπό, uma correção devida ao uso relativamente incomum de ἀπό como um indicador de agente<sup>14</sup>. Charles observa que ἀπό (= ὑπό) pertence ao estilo do escritor do Apocalipse (cf. Ap 9,18)<sup>15</sup>. O número “mil duzentos e sessenta”, que é certamente original, tem sido objeto de controvérsias na tradição textual, constando no aparato crítico de Nestle-Aland (27.Aufl.) apenas a variante citada por Σ, que acrescenta à cifra o cardinal πέντε, resultando assim no número “mil duzentos e sessenta e cinco”<sup>16</sup>.

<sup>7</sup> AUNE, David E. *Revelation 6-16*. Dallas: Word Books, 1998. (Word Biblical Commentary, 52b). p. 652.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 652.

<sup>9</sup> As variantes -pp- e -ρσ- correspondem respectivamente às formas ática e jônica (AUNE, *loc. cit.*).

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 653.

<sup>11</sup> Charles observa que a adição de ἐκεῖ depois de ὅπου é contrária ao uso do escritor do Apocalipse, quando escreve independentemente, e atribui tal anomalia à utilização de fontes semíticas (CHARLES, A critical and exegetical commentary, p. 304). Aune concorda quanto ao uso redundante do advérbio grego e até mesmo vê nisso um possível semitismo (ἐκεῖ traduziria o hebraico עַל) que, porém, não entra em conflito com o estilo do escritor (AUNE, Revelation 6-16, p. 653).

<sup>12</sup> SMALLEY, The Revelation to John, p. 302.

<sup>13</sup> AUNE, *op. cit.*, p. 653.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 653.

<sup>15</sup> CHARLES, A critical and exegetical commentary, p. 321.

<sup>16</sup> Uma lista mais completa das variantes textuais referentes à cifra dos dias de Ap 12,6 encontra-se em AUNE, *op. cit.*, p. 653-654.

v. 7. A fórmula τοῦ πολεμῆσαι ocorre em manuscritos como A C P 051 1006 e outros, mas é omitida por  $\mathfrak{P}^{47}$   $\aleph$  e outros. Um artigo definido τοῦ precedendo imediatamente o infinitivo só aparece aqui em todo o Apocalipse<sup>17</sup>, constituindo, portanto, a *lectio difficilior*. Esse fato, juntamente com a forte evidência do testemunho de A C a favor dessa construção, indica que ela é a mais original<sup>18</sup>.

v. 8. A conjugação ἵσχυσεν (terceira pessoa do singular do aoristo do indicativo ativo), atestada por A 1854 Oecumenius e outros, é substituída por ἵσχυσαν (terceira pessoa do plural do aoristo do indicativo ativo), em  $\mathfrak{P}^{47}$  C 051 1006 e outros, e por ἵσχυον (terceira pessoa do plural do imperfeito do indicativo ativo), em 046 e Byzantine. Porém, as formas plurais do verbo parecem ser correções ao texto original, com o objetivo de acomodar o plural ἄγγελοι ao lado do singular δράκων<sup>19</sup>. Na expressão τόπος εὑρέθη αὐτῶν, a forma genitiva do pronome encontra-se em A e Andreas. Os manuscritos  $\aleph^2$  051 e outros substituem o genitivo pelo dativo plural αὐτοῖς<sup>20</sup>, enquanto 1006 1854 2053 Victorinus e outros optam pelo dativo singular αὐτῷ. No entanto, essas variantes parecem ser uma tentativa de harmonização do texto apocalíptico com o grego de Dn 2,35 (Teodocião), que está por trás de Ap 12,8 (cf. também Ap 20,11). A leitura τόπος εὑρέθη αὐτῶν é a *lectio difficilior*, que traz o genitivo de posse αὐτῶν separado (por um verbo) do substantivo que o rege<sup>21</sup>, constituindo provavelmente a *lectio originalis*<sup>22</sup>.

v. 9. A expressão ὁ μέγας, ὁ ὄφις, *lectio originalis*, aparece em  $\aleph$  como ὁ μέγας ὄφις e em  $\mathfrak{P}^{47}$  1006 e outros como ὁ ὄφις ὁ μέγας<sup>23</sup>. O substantivo masculino Σατανᾶς, que é tecnicamente um título, demanda a anteposição de um artigo, como se verifica em muitos manuscritos. No presente versículo, o fato de Σατανᾶς aparecer nos manuscritos  $\mathfrak{P}^{47}$  1611 Byzantine e outros desprovido do artigo se deve presumivelmente à ausência do artigo também antes do termo Διάβολος<sup>24</sup>.

v. 10. O substantivo κατήγωρ é um *hápx* no Novo Testamento, testemunhado apenas por A. Os manuscritos  $\mathfrak{P}^{47}$   $\aleph$  C 046 051 e outros trazem o substantivo grego mais comum κατήγορος, de mesmo significado. No entanto, a menos que o escriba de A estivesse reproduzindo o uso da sua época, o mais provável é que o único κατήγωρ de todo o Novo

<sup>17</sup> CHARLES, A critical and exegetical commentary, p. 301.

<sup>18</sup> SMALLEY, The Revelation to John, p. 302.

<sup>19</sup> SMALLEY, *loc. cit.*

<sup>20</sup> Uma emenda feita por alguns dos mais tardios manuscritos (CHARLES, *op. cit.*, p. 305).

<sup>21</sup> AUNE, Revelation 6-16, p. 654.

<sup>22</sup> SMALLEY, *loc. cit.*

<sup>23</sup> AUNE, *loc. cit.*

<sup>24</sup> SMALLEY, *loc. cit.*

Testamento tenha sido posteriormente alterado para κατίγορος e não o contrário<sup>25</sup>. Na construção ὁ κατηγορῶν αὐτούς, o acusativo αὐτούς é atestado por Ρ<sup>47</sup> A 051 e Andreas, enquanto Ι C 1006 1611 Oecumenius Byzantine e outros trazem o genitivo αὐτῶν. Duas constatações tornam o acusativo αὐτούς a *lectio difficilior* e, provavelmente, a *lectio originalis*: primeira, no grego neotestamentário, o verbo κατηγορέω normalmente recebe o genitivo<sup>26</sup>; segunda, “o genitivo seguindo verbos de acusativo é o estilo normal no NT”<sup>27</sup>.

v. 11. No lugar da *lectio originalis* τὸν λόγον τῆς μαρτυρίας, o manuscrito C traz τὴν μαρτυρίαν.

v. 12. O nominativo οὐρανοί aparece precedido pelo artigo oi em A 051 1006 1611 1851 Andreas e outros. Todavia, os manuscritos Ι C P 1854 2053 e outros optam por omitir o artigo. Provavelmente, a *lectio originalis* é aquela que traz o artigo antes do nominativo, já que a forma determinada do nominativo geralmente funciona no Apocalipse como um vocativo (cf. Ap 4,11; 6,10; 15,3; 18,10; 19,5)<sup>28</sup>. A interjeição οὐαί é usada aqui com o acusativo sem a preposição, como ocorre também em Ap 8,13. Aparentemente, não existem outros exemplos desse uso incomum da interjeição οὐαί (em Ap 18,10.16.19, ela aparece com o nominativo e com sentido de vocativo). Na LXX, a interjeição costuma vir acompanhada do dativo da pessoa ou da coisa à qual ela é dirigida (Nm 21,29; Jt 16,17) e com nominativos determinados por artigo e usados como vocativos (Is 1,24; 5,8.11.18.20.21.22). A inusitada construção de οὐαί com um simples acusativo – que é a *lectio difficilior* – deve ter encorajado esribas a corrigir o texto original: οὐαὶ εἰς τὴν γῆν (Ι), οὐαὶ τῇ γῇ [...] τῇ θαλάσσῃ (Ρ<sup>47</sup> 1611 2351) etc.<sup>29</sup>.

v. 13. A terceira pessoa do singular do aoristo do indicativo ativo ἐδίωξεν, que aparece em muitos manuscritos, corresponde à *lectio originalis*<sup>30</sup>. Outros manuscritos trazem as seguintes variantes: ἐξεδίωξεν Ι<sup>2</sup>, ἐδωκεν Ι, ἀπῆλθεν ἐκδιώξαι Ρ<sup>47</sup>, ἐδίωκε Oecumenius (texto e comentário) 1611. A segunda variante deve-se ao erro de um escriba, que utilizou equivocadamente a terceira pessoa do singular do aoristo do indicativo ativo de δίδωμι, enquanto a quarta variante deve-se a um erro no qual é usada a terceira pessoa do singular do

<sup>25</sup> METZGER, Bruce M. *A textual commentary on the Greek New Testament*. London: United Bible Societies, 1975. p. 745-746. Charles vê na expressão κατίγωρ a transliteração de um termo hebraico que corresponde a uma “forma hebraizada de κατίγορος” (CHARLES, A critical and exegetical commentary, p. 327).

<sup>26</sup> SMALLEY, The Revelation to John, p. 303.

<sup>27</sup> AUNE, Revelation 6-16, p. 655, tradução nossa.

<sup>28</sup> SMALLEY, *loc. cit.*

<sup>29</sup> AUNE, *op. cit.*, p. 656.

<sup>30</sup> SMALLEY, *op. cit.*, p. 303.

imperfeito do indicativo ativo de διώκω. A primeira e a terceira variantes podem ser entendidas como derivadas da terceira pessoa do singular do aoristo do indicativo ativo ἐδίωξεν<sup>31</sup>.

v. 14. No lugar da conjunção ὅπου, alguns manuscritos, como 1611 1854 2351 e outros, trazem a variante ὅπως, que indica, por exemplo, propósito ou finalidade. Porém, tal correção é desnecessária, já que a construção ὅπου τρέφεται ἐκεὶ encontra-se dentro dos parâmetros do uso da língua grega. No presente caso, o termo ὅπου introduz uma conexão relativa, ou seja, introduz uma oração independente com sentido copulativo<sup>32</sup>.

v. 16. Alguns dos principais testemunhos, como Ρ<sup>47</sup> 2019 Primasius Victorinus, omitem ἡ γῆ. No entanto, essa é uma correção secundária, que deixa a sentença do v. 16 aberta e sem um sujeito bem definido<sup>33</sup>.

v. 17. A leitura que traz a preposição ἐπί antes de τῇ γυναικὶ corresponde à lectio *originalis*. O uso relativamente raro de ἐπί em contextos como estes resultou em correções de escribas, como é o caso de Ρ<sup>47</sup> e C, que omitem a preposição, e de 2351, que a substitui por ἐν<sup>34</sup>.

v. 18. A leitura que traz a conjugação ἐστάθη (terceira pessoa do singular do aoristo do indicativo passivo), testemunhada por Ρ<sup>47</sup> Σ A C 2351 e outros, é certamente a *lectio originalis*. Os manuscritos 025 046 051 e outros leem aí, ao invés, a primeira pessoa do aoristo passivo ἐστάθην. Tal variante deve ter resultado da busca de copistas por acomodar ἐστάθη à primeira pessoa do singular do primeiro verbo a aparecer no versículo seguinte: εἶδον (Ap 13,1)<sup>35</sup>.

## Notas à tradução

v. 1. A tradução literal do aoristo passivo ὕφθη (comumente traduzido como “apareceu”) como “foi visto” abre a forma verbal a outras possibilidades de interpretação, como ocorre no grego (cf. também Ap 11,9; 12,3)<sup>36</sup>. Charles afirma que o presente versículo deve ser considerado como constitutivo de uma sentença completa<sup>37</sup>. De fato, a descrição do aspecto

<sup>31</sup> AUNE, Revelation 6-16, p. 656.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 657.

<sup>33</sup> SMALLEY, The Revelation to John, p. 303.

<sup>34</sup> AUNE, *loc. cit.*

<sup>35</sup> METZGER, A textual commentary, p. 746.

<sup>36</sup> No evangelho joanino, por exemplo, o substantivo σημεῖον e o verbo ὄράω desempenham um papel fundamental em relação ao objetivo geral da obra: o crer.

<sup>37</sup> CHARLES, A critical and exegetical commentary, p. 314.

da mulher termina com a menção à sua coroa, assim como a descrição do aspecto do dragão termina com a referência aos seus diademas (v. 3a).

v. 2. Muitos exegetas compreendem as conjugações *κράζει* e *σύρει* (v. 4a) – dois presentes do indicativo – como presentes históricos e, por isso, optam por traduzi-los no passado. Todavia, ambos os presentes devem permanecer na tradução, por causa do seu aspecto: uma ação continuada e em andamento. Também o participípio presente *ἔχουσα* combina bem aqui com o contexto, sem que haja necessidade de uma tradução no passado. Sintaticamente, o verbo *κράζω* rege os três verbos que o seguem: *ῳδίνουσα καὶ βασανίζομένη τεκεῖν*. Aliás, este último *καὶ* foi deixado sem tradução, porque une duas sentenças sinônimas e porque funciona epexegeticamente: a segunda frase explica ou elabora o significado da primeira<sup>38</sup>. Além disso, em *βασανίζομένη τεκεῖν*, o infinitivo também é epexegético, “representando o desenlace, quase que o propósito da tortura suportada”<sup>39</sup>.

v. 3. O imperativo aoristo *ἰδού* (literalmente, “Vê!”) é usado geralmente como uma espécie de partícula demonstrativa: “eis”. Vale recordar que o imperativo deriva de *εἶδον*, que funciona como um aoristo ativo de *όπαω*. A escolha da tradução literal “da cor de fogo” para *πυρρός* – ao invés de “vermelho” – coloca em evidência o aspecto reluzente do dragão, que contrasta com o brilho da mulher vestida do sol<sup>40</sup>. O emprego do aoristo *ἔβαλεν* logo depois do presente *σύρει*, completando uma ação expressa por este verbo, não parece despropositado. Por isso, a tradução manteve, na medida do possível, a diferença entre os tempos verbais.

v. 4. Visto que a forma original manuscrita de *ἔστηκεν* não possui acentuação (= *εστηκεν*), a expressão pode corresponder tanto ao imperfeito de *στήκω* (*ἔστηκεν*: “persistia”, “permanecia em certo estado”) quanto ao perfeito do intransitivo *ἴστημι* (*ἔστηκεν*: “parou”, “pôs-se”)<sup>41</sup>. Optou-se aqui pelo último sentido, por causa da possibilidade de uma inclusão entre o presente versículo e o v. 18, onde parece a forma passiva de *ἴστημι* (*ἐστάθη*). David Aune observa que os tempos do particípio, muitas vezes, não têm valor temporal intrínseco em si, mas recebem valor temporal do contexto<sup>42</sup>. Tal princípio é observado ao longo da presente tradução. Com base nele é que, por exemplo, o particípio presente *μελλούσης* foi traduzido,

<sup>38</sup> AUNE, Revelation 6-16, p. 652.

<sup>39</sup> SWETE, The Apocalypse of St. John, p. 146, tradução nossa.

<sup>40</sup> Léon Herrmann chega mesmo a propor a mudança do texto: “Eu nem mesmo estou seguro de que essa serpente seja vermelha (*πυρρός*) como o cavalo do segundo cavaleiro (Ap 6,4), ao invés de *πυρίνος* (como as couraças de Ap 9,17), ou seja, na realidade, de fogo (*πυρός*)” (HERRMANN, Léon. Observations sur le texte de l’Apocalypse. *Revue Belge de Philologie et d’Histoire*. Bruxelles, v. 46, n. 1, p. 59-66. 1968. p. 62, tradução nossa).

<sup>41</sup> LE FROIS, The woman clothed with the sun, p. 155.

<sup>42</sup> AUNE, *op. cit.*, p. 655.

neste versículo, como “estava por”. O substantivo τέκνον, que significa literalmente “criança”, é bastante utilizado na Bíblia com o sentido geral de “filho” ou “descendente” (Mt 2,18; 27,25; At 2,39; 13,33; Rm 9,8a)<sup>43</sup>. No caso de Ap 12,4.5, τέκνον (αὐτῆς) aparece também em sentido genérico, especialmente por sua relação com a expressão λοιπῶν τοῦ σπέρματος (αὐτῆς) de Ap 12,17. A tradução de τέκνον como “descendente” se baseia na ideia de que, nos vv. 4 e 5, o substantivo está sendo usado em sentido geral, sem conotação etária. A tradução “filho” foi evitada, porque ela já é aplicada ao vocábulo υἱός (v. 5), que possui uma semântica análoga à de τέκνον. Além disso, o acusativo τὸ τέκνον αὐτῆς funciona simultaneamente como objeto de καταφάγη e de τέκη (outros usos transitivos de τίκτω são os vv. 5,13).

**v. 5.** Para E. B. Allo, o adjetivo ἄρσεν é uma aposição enfática: “um filho, um ser macho”<sup>44</sup>. No entanto, a peculiar expressão υἱὸν ἄρσεν, que aparece em Tb 6,12 (¶) como υἱὸς ἄρσην, também corresponde ao hebraico רַבָּתְּנָה de Jr 20,15, que a LXX traduz apenas como ἄρσεν (A) ou ἄρσην (B)<sup>45</sup>. A construção μέλλει ποιμαίνειν é uma adaptação que o Apocalipse faz do futuro do indicativo ποιμανεῖς, encontrado no Sl 2,9 (LXX), que certamente é citado neste versículo. Literalmente, o verbo ποιμαίνω significa “apascentar”, “pastorear”, que frequentemente funciona na literatura antiga como metáfora de “reger”, “governar”<sup>46</sup>. A presente tradução mantém, porém, o significado literal do verbo. A preposição ἐν é instrumental, podendo ser traduzida por “com” ou “por meio de” (como no Sl 2,9: ποιμανεῖς αὐτοὺς ἐν ῥάβδῳ σιδηρῷ<sup>47</sup>; cf. Jo 1,26: ἐν ὕδατι; At 17,31: ἐν δικαιοσύνῃ, ἐν ἀνδρί).

**v. 6.** A expressão καὶ ή γυνή foi traduzida como “a mulher, ao invés”, porque o καί é adversativo e contrasta a sorte da mulher com a do seu filho<sup>48</sup>. Vários comentadores propõem traduzir o presente do indicativo ἔχει como um pretérito, por verem nessa forma verbal um simples presente histórico (cf. κράζει e σύρει na nota à tradução do v. 2). Os tradutores frequentemente enfrentam o mesmo problema em relação ao presente do subjuntivo τρέφωσιν. No entanto, o presente deve ser mantido, em ambos os casos, como um autêntico presente gramatical.

<sup>43</sup> A LXX, em muitas ocasiões, traduz o hebraico רַבָּתְּנָה com um τέκνον genérico (Gn 17,16; 22,7s.; 27,13; Js 14,9; 22,24).

<sup>44</sup> ALLO, Saint Jean. L’Apocalypse, p. 160, tradução nossa.

<sup>45</sup> CHARLES, A critical and exegetical commentary, p. 320.

<sup>46</sup> AUNE, Revelation 6-16, p. 652.

<sup>47</sup> ALLO, loc. cit.

<sup>48</sup> FARKAS, La “donna” di Apocalisse 12, p. 212.

v. 7. A expressão *τοῦ πολεμῆσαι*, lit.: “de guerrear”, tem função epexegetica, pois explica o substantivo *πόλεμος*, estando também sintaticamente vinculada a *ἐγένετο*<sup>49</sup>. Toda a ação referente à guerra no céu, neste versículo, é narrada no pretérito como algo que já “aconteceu” (*ἐγένετο*; cf. também v. 10).

v. 8. Neste versículo, que começa com um καὶ adversativo, o aoristo *ἴσχυσεν* corresponde ao hebraico **לִכְיָה** (como em Sl 13,5; Dn 7,21), que é usado em sentido absoluto, significando “ser vitorioso”/“prevalecer”, em Gn 30,8; 32,26; Os 12,5<sup>50</sup>. A tradução feita aqui opta pelo significado da expressão idiomática, ao invés da reprodução literal do termo.

v. 9. A oração ὁ καλούμενος Διάβολος καὶ ὁ Σατανᾶς é um aposto que elucida ὁ ὄφις ὁ ἀρχαῖος e não ὁ δράκων ὁ μέγας. O participípio de *καλέω* encontra-se no masculino, para concordar com o gênero do substantivo a que se refere: ὄφις. Por isso, na tradução em língua portuguesa, o participípio do verbo “chamar” deve ficar no feminino, para concordar com o gênero do termo “serpente”. O substantivo Διάβολος, que é a tradução ordinária de **יְהוָה** na LXX, funciona aqui como uma espécie de atributo do dragão e como um sinônimo de ὁ Σατανᾶς<sup>51</sup>. Este último termo não consta na LXX, mas tornou-se familiar do judaísmo tardio, aparecendo também nos evangelhos (catorze vezes), nos Atos dos Apóstolos (duas vezes), no epistolário paulino (dez vezes) e no Apocalipse (oito vezes)<sup>52</sup>. O participípio presente ὁ *πλανῶν* está sendo utilizado no texto de acordo com o uso dos demais verbos que foram até agora traduzidos no presente: uma ação continuada e em andamento (vv. 2.4.6). O termo *οἰκουμένη* designa todo o “mundo” civilizado e helenizado<sup>53</sup>.

v. 10. O participípio (substantivado) ὁ *κατηγορῶν* pode ser traduzido usando-se um pretérito, devido ao contexto, já que o acusador foi expulso do céu e, por isso, não pode mais acusar os cristãos diante de Deus. A tradução “que os acusava” segue uma indicação de Aune, que diz: “ὁ *κατηγορῶν* pode simplesmente identificar aquele que pratica a ação definida pelo verbo, sem referência ao tempo” (cf. também nota ao v. 4)<sup>54</sup>. No Apocalipse, o substantivo *οἰκουμένη*, lit.: “mundo habitado”, sempre aparece seguido do adjetivo *ὅλος*, “todo” (Ap 3,10; 12,9;16,4).

<sup>49</sup> ALLO, Saint Jean. L’Apocalypse, p. 162. Para Charles, toda a sentença ὁ Μιχαὴλ καὶ οἱ ἄγγελοι αὐτοῦ τοῦ πολεμῆσαι é uma reprodução literal em grego de uma expressão idiomática hebraica (CHARLES, A critical and exegetical commentary, p. 305).

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 324-325.

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 325.

<sup>52</sup> SWETE, The Apocalypse of St. John, p. 151.

<sup>53</sup> WITHERINGTON III, Ben. *Revelation*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009. p. 171.

<sup>54</sup> AUNE, Revelation 6-16, p. 655, tradução nossa.

v. 11. As duas recorrências de διά neste versículo foram igualmente traduzidas como “por causa”, de acordo com uma orientação de Charles e Allo, que compreendem o uso da preposição aqui em sentido causativo: “a causa daquela força com a qual os homens podem lutar contra o dragão, equivalente quase, pelo sentido, a διά com o genitivo”<sup>55</sup>; “a morte do cordeiro é o [terreno] principal e o testemunho dos mártires é o terreno secundário da sua vitória”<sup>56</sup>. O último καὶ do versículo introduz uma sentença que explica e amplia a sentença anterior, por isso é traduzido como “pois”<sup>57</sup>.

v. 12. O plural οὐρανοί, um hápax<sup>58</sup> no Apocalipse, que pode ser considerado um hebraísmo (שמים), não está se referindo a uma pluralidade de reinos celestes (como em apocalipses judaicos mais antigos ou em outros textos neotestamentários [cf. 2Cor 12,2]), mas a um único “céu”, uma vez que tal cosmologia não se verifica em nenhuma parte do Apocalipse<sup>59</sup>. O particípio presente σκηνοῦντες, neste versículo e em Ap 13,6, parece equivaler a κατοικοῦντες (cf. Ap 11,10; 13,8; 17,2.8), “habitantes”, e não indica permanência breve ou temporária, como em 2Cor 5,1<sup>60</sup>. O particípio imperfeito εἰδώς foi traduzido no presente, pois o contexto em que se encontra é determinado pelos dois presentes do verbo ἔχω: ἔχων [...] εἰδὼς [...] ἔχει (cf. notas aos vv. 4.10).

v. 13. No Novo Testamento e na linguagem helenística em geral, o pronome relativo de referência indefinida ὅστις, ᾧτις, ὅτι – “quem quer que”, “todo [aquele] que” – é confundido com o relativo de referência definida ὁς, ᾧ, ὁ – “que”, “o qual”<sup>61</sup>. Certamente, é isso que acontece com ᾧτις neste versículo, onde ele é confundido com ᾧ<sup>62</sup>.

v. 14. Segundo Aune, na expressão αἱ δύο πτέρυγες, “as duas asas”, a presença do artigo se dá apenas “porque as partes do corpo humano (cf. 2,1) e as partes dos corpos dos animais, como as asas, são bem conhecidas”<sup>63</sup>, não tendo, portanto, uma relevância especial. O mesmo autor considera problemática a presença do artigo em τοῦ ἀετοῦ τοῦ μεγάλου, “a grande águia”,

<sup>55</sup> ALLO, Saint Jean. L’Apocalypse, p. 164, tradução nossa.

<sup>56</sup> CHARLES, A critical and exegetical commentary, p. 329, tradução nossaa.

<sup>57</sup> Para Aune, o καὶ introduz aqui uma sentença que provê a causa da sentença anterior, como ocorre com o ἵνα que introduz as causais do TM e com o καὶ causal da LXX e da literatura pagã (AUNE, Revelation 6-16, p. 655).

<sup>58</sup> Charles observa que o plural οὐρανοί encontra-se somente aqui, ao longo de todo o Apocalipse, e conclui que isto indica para a utilização de uma fonte (CHARLES, *op. cit.*, p. 329).

<sup>59</sup> AUNE, *op. cit.*, p. 655-656.

<sup>60</sup> Talvez κατοικέω seja evitado, porque em outras partes do livro o termo se refere ao mundo pagão e também porque σκηνώō remete aqui ao tabernáculo divino mencionado em Ap 7,15 e 21,3 (SWETE, The Apocalypse of St. John, p. 154).

<sup>61</sup> CHARLES, *op. cit.*, p. 330 e ALLO, *op. cit.*, p. 165.

<sup>62</sup> SWETE, *op. cit.*, p. 155.

<sup>63</sup> AUNE, *op. cit.*, p. 657, tradução nossa.

pois não é comum introduzir com um artigo, em uma narração, um elemento que ainda não havia sido citado. A teoria de Aune é que “João pode estar se referindo aqui à ‘grande águia’ em uma história bem conhecida de sua audiência, mas infelizmente desconhecida para nós”<sup>64</sup>. No entanto, “a grande águia” deve ser uma referência à águia que aparece sem o artigo em Ap 8,18, por isso o uso do artigo aqui<sup>65</sup>. Para Charles e outros comentadores, o hebraísmo ἀπὸ προσώπου τοῦ ὄφεως, lit.: “da face da serpente” (**שְׁנָאֵת נַחֲרֵן**), tem o sentido de “por causa da serpente”<sup>66</sup>. De fato, a expressão ἀπὸ προσώπου é usada ocasionalmente com sentido causal (LXX Is 19,16; Os 10,15), mas o seu significado normal, “da presença de”, é bem mais atestado no Antigo Testamento e mais sugestivo na trama de Ap 12 (cf. também Ap 6,16; 20,11). Aqui, contrasta-se o destino do filho macho, que vai “para Deus e para o seu trono” (πρός indica meta), com o da mulher, que sai “da presença da serpente” (ἀπό indica afastamento de um ponto de referência).

v. 15. O adjetivo ποταμοφόρητος, lit.: “ser varrido por um rio”, é um *hápxax* na Bíblia, cuja forma segue o exemplo de ἀνεμοφόρητος e ὑδατοφόρητος<sup>67</sup>.

v. 17. O uso de ἐπί com o dativo, acompanhado por um verbo que sugere forte emoção, como acontece aqui com ὠργίσθη, indica a causa dessa emoção: daí resulta a tradução “por causa (ἐπί) da mulher” (cf. ὡργίζεσθαι ἐπί e dativo em Gn 40,2; Nm 31,14)<sup>68</sup>. O adjetivo λοιπός – “restante”, “remanescente” – é tomado em sentido próprio, uma vez que o texto não oferece indícios suficientes para uma associação do termo com a concepção veterotestamentária do “resto”<sup>69</sup>. Os λοιποί τοῦ σπέρματος αὐτῆς simplesmente formam com o τέκνον αὐτῆς (v. 5) a totalidade da descendência da mulher vestida do sol.

---

<sup>64</sup> AUNE, Revelation 6-16, p. 657, tradução nossa. Neste ponto, também Charles concorda: “a águia era originariamente a águia concebida definitivamente na tradição” (CHARLES, A critical and exegetical commentary, p. 330, tradução nossa).

<sup>65</sup> LE FROIS, The woman clothed with the sun, p. 184.

<sup>66</sup> CHARLES, *op. cit.*, p. 305, tradução nossa.

<sup>67</sup> SWETE, The Apocalypse of St. John, p. 156.

<sup>68</sup> SMALLEY, The Revelation to John, p. 303.

<sup>69</sup> Alguns estudiosos pensam que em pelo menos duas aparições de λοιπός no Apocalipse subjaz a teologia veterotestamentária do “resto”: Ap 11,13; 12,17 (RESTO. In: COENEN, L.; BEYREUTHER, E.; BIETENHARD, H. [Org.]. *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*. Bologna: Edizioni Dehoniane Bologna, 1976. p. 1541).

## 2.2 Gênero literário do texto

Um pressuposto à interpretação de um texto é a identificação do seu gênero literário. John Collins diz que um intérprete sempre inicia com a pressuposição sobre o gênero de um texto, pois não pode haver compreensão alguma do texto, sem ao menos uma noção implícita do seu gênero literário<sup>70</sup>. O mesmo autor, em outra obra, define o gênero literário como um grupo de textos escritos marcados por características distintivas recorrentes, que constituem um padrão de escrita reconhecível e coerente. Um gênero é, portanto, identificável pelas semelhanças recorrentes entre um número de escritos. Semelhança não implica necessariamente relações históricas, como se os textos listados sob um mesmo gênero literário tivessem que derivar de um protótipo comum. A semelhança à qual se refere Collins é especialmente aquela de matiz fenomenológico, embora algumas implicações para a história do gênero devam emergir da discussão<sup>71</sup>.

A perícope em análise faz parte de uma obra que se convencionou denominar com o seu primeiro termo, como acontece com outros escritos. O substantivo Ἀποκάλυψις deriva do verbo ἀποκαλύπτω, que significa “revelar”. A expressão aparece em 18 passagens do Novo Testamento, com o sentido de revelação (Gl 1,12; 2,2; 2Cor 12,1.7; Ef 1,17; 3,3) ou referindo-se à manifestação pública de algo antes escondido como, por exemplo: do Cristo em sua vinda (1Cor 1,7; 2 Ts 1,7; 1Pd 1,7.13; 4,13), do anticristo em pessoa (2Ts 2,3.6.8), do justo na glória de Cristo (Rm 8,18)<sup>72</sup>. Todavia, o único escrito neotestamentário introduzido como um “apocalipse” é o Apocalipse joanino. Não se sabe, porém, se a palavra denota ali um tipo especial de literatura ou se é apenas utilizada no sentido geral de “revelação”<sup>73</sup>. Antes de se passar ao gênero literário do Apocalipse, convém que se dê uma palavra acerca de alguns aspectos do gênero chamado “apocalíptico”.

---

<sup>70</sup> COLLINS, A imaginação apocalíptica, p. 27.

<sup>71</sup> COLLINS, John J. Introduction: towards the morphology of a genre. In: \_\_\_\_\_ (Ed.). *Apocalypse: the morphology of a genre (Semeia 14)*. Missoula: The Society of Biblical Literature, 1979. p. 1.

<sup>72</sup> LE FROIS, The woman clothed with the sun, p. 62.

<sup>73</sup> COLLINS, A imaginação apocalíptica, p. 20.

## 2.2.1 Definição de “apocalipse”

A presente investigação trata exclusivamente da apocalíptica judaica e cristã, de onde provém a maioria dos apocalipses, sem discutir a possibilidade da existência de tal fenômeno literário na cultura greco-romana e persa. Em 1822, o estudioso alemão K. I. Nitzsch cunhou o termo “apocalipse” para o gênero. Todavia, o primeiro crítico que tentou identificar as suas convenções foi Friedrich Lücke, que publicou um estudo de literatura apocalíptica em 1832<sup>74</sup>. Portanto, embora a designação de certas obras judaicas e cristãs como apocalipses já exista desde a Igreja primitiva, a tentativa de classificação literária é moderna e cada definição que se dá ao gênero vem acompanhada de muito debate<sup>75</sup>. Os autores parecem concordar, porém, com a tese de Paul Hanson, segundo a qual as configurações básicas do pensamento apocalíptico e a sua matéria prima já se encontram na profecia pós-exílica do final do século VI a.C. (ex.: Ag; Zc; Ez 40–48; Is 24–27; 56–66)<sup>76</sup>.

O grupo do Apocalipse do Projeto de Gêneros da *Society of Biblical Literature* seguiu o processo de construção do gênero apocalíptico por analogia com o Apocalipse de João. O grupo buscou dar precisão e rigor à definição de “apocalipse”, avançando na discussão e indo para além da lista de características fornecidas por H. H. Rowley, Klaus Koch e D. S. Russell<sup>77</sup>. O trabalho começou com a reunião das obras consideradas pelos estudiosos modernos como apocalipses, a fim de se catalogarem as suas características de forma e conteúdo. Chegou-se, então, à conclusão de que existem elementos que são constantes em cada obra designada como um apocalipse. O resultado da pesquisa foi publicado em *Semeia* 14 (1979) e a definição do gênero coube ao editor da pesquisa, John Collins. Esse estudioso definiu como “apocalíptico” o gênero de literatura revelatória que possui uma estrutura narrativa, no qual uma revelação é dada a um receptor humano, através de um ser sobrenatural, que desvenda uma realidade transcendente, que é tanto temporal, na medida em que contempla a salvação escatológica, quanto espacial, na medida em que envolve outro mundo sobrenatural<sup>78</sup>.

---

<sup>74</sup> LINTON, Gregory L. *Reading the Apocalypse as apocalypse*. In: BARR, David L (Ed.). *The reality of Apocalypse. Rhetoric and politics in the book of Revelation*. Boston: Brill, 2006. p. 33.

<sup>75</sup> THOMPSON, Leonard L. *The book of Revelation: Apocalypse and empire*. Oxford: Oxford University Press, 1990. p. 18.

<sup>76</sup> COLLINS, A imaginação apocalíptica, p. 48.

<sup>77</sup> LINTON, Gregory L. *Reading the Apocalypse as apocalypse*. In: BARR, David L (Ed.). *The reality of Apocalypse. Rhetoric and politics in the book of Revelation*. Boston: Brill, 2006. p. 34

<sup>78</sup> COLLINS, Introduction, p. 9.

A definição acima equivale – nas palavras do próprio Collins – à estrutura do gênero apocalíptico, que permite reconhecer os apocalipses como uma classe distinta de escritos<sup>79</sup>. Elisabeth Fiorenza fala da dificuldade em se identificar aquilo que é peculiar à literatura apocalíptica, já que esse tipo de literatura utiliza todas as formas tradicionais de liturgia, mito e profecia, transformando-as em uma nova forma literária<sup>80</sup>. Pois bem, os elementos constitutivos da definição apresentada por Collins não são exclusividade do gênero apocalíptico. Esse não é constituído por um ou mais temas distintivos, mas por uma combinação distintiva de elementos que também podem ser encontrados em outros gêneros literários. A palavra-chave para a definição é “transcendência”: o modo de revelação requer a mediação de um ser sobrenatural, já que ela não se enquadra no compasso do conhecimento humano<sup>81</sup>. O apelo à origem sobrenatural da revelação fornece uma base de segurança e orientação, além de conferir autoridade ao texto apocalíptico<sup>82</sup>.

Collins, evidentemente, tenta elevar a sua definição a um nível de generalização que a torne aplicável também a alguns escritos gnósticos, greco-romanos e persas. Porém, a definição da versão judaica do gênero requer desdobramentos que evidenciem a sua forma, o seu conteúdo e a sua função<sup>83</sup>. Do ponto de vista formal, o escritor apocalíptico compõe sob um pseudônimo (um vulto da tradição judaica), em primeira pessoa, descrevendo uma visão (sonho ou êxtase ou rapto celeste) e fazendo discursos de despedida, exortações, orações e até mesmo recitando hinos. O conteúdo: mostra uma era presente, desprezada e vista com pessimismo, pois se encontra sob o domínio de Satanás, e uma era vindoura, exaltada como um tempo de maravilhas; considera o todo do mundo e das pessoas, não apenas os judeus, destacando a ressurreição e o julgamento individuais; ensina que Deus preordenou todas as coisas, segundo um plano, inclusive os eventos do fim iminente (*eschaton*). Finalmente, os apocalipses têm a função de motivar o leitor/ouvinte a plasmar a sua visão de mundo e, consequentemente, o seu agir segundo a perspectiva transcendente<sup>84</sup>.

---

<sup>79</sup> COLLINS, A imaginação apocalíptica, p. 35.

<sup>80</sup> FIORENZA, Elisabeth Schüssler. Composition and structure of the book of Revelation. *The Catholic Biblical Quarterly*, Washington, v. 39, n. 3, p. 344-366, July 1977. p. 356.

<sup>81</sup> COLLINS, Introduction, p. 10.

<sup>82</sup> *Id., op. cit.*, p. 28.

<sup>83</sup> As características apresentadas a seguir resultam de uma confluência das ideias de Philipp Vielhauser (1965) e de David Hellholm (1986), referidas respectivamente por THOMPSON, The book of Revelation, p. 18-19 e AUNE, David E. and Christian Apocalyptic. *Word & World*, Saint Paul, v. 25, n. 3, p. 233-245, Summer 2005. p. 234-235.

<sup>84</sup> A literatura apocalíptica dos judeus alcançou o seu apogeu no período que começa com a guerra dos Macabeus e que termina com a revolta sob Adriano, isto é, de 168 a.C. a 132 d.C. (BAILEY John W. Jewish apocalyptic literature. *The Biblical World*, Chicago, v. 25, n. 1, p. 30-42, Jan. 1905. p. 30).

## 2.2.2 Escatologia apocalíptica

No século XIX, o termo “escatologia” começou a ser utilizado para designar a parte da teologia sistemática que trata do futuro individual (morte, ressurreição, julgamento, vida eterna, céu e inferno) e dos tópicos relacionados com as expectativas coletivas de Israel (vinda do Messias, grande tribulação, ressurreição, julgamento final, reino messiânico temporário e recriação do universo) e da Igreja cristã, que adota as expectativas de Israel, subordinando-as à esperança da segunda vinda de Cristo. Os estudiosos geralmente distinguem entre “escatologia profética” e “escatologia apocalíptica”, destacando seja a continuidade, seja a mudança que a segunda opera em relação à primeira. A escatologia profética é possuidora de uma perspectiva otimista, que mostra Deus atuando através de processos históricos e que, até mesmo, antecipa a restauração das condições primordiais da existência humana no mundo (cf., por exemplo, Is 2,4)<sup>85</sup>.

A escatologia apocalíptica, ao invés, é pessimista em relação à ordem presente, que é vista como domínio temporário de Satanás e seus agentes e que há de ser substituída por Deus pela ordem edênica anterior à queda<sup>86</sup>. A cosmovisão apocalíptica diz que a vida humana está situada em um contexto que é modelado pelo mundo transcendente. A escatologia apocalíptica visa a esse mundo transcendente, apontando para um tipo de existência humana radicalmente distinta da atual, na qual todos os percalços, inclusive a morte, serão superados. O conteúdo escatológico da revelação apocalíptica vislumbra, portanto, o outro mundo, que é a fonte do conhecimento renovado e da salvação futura<sup>87</sup>. Porém, é importante perceber que nem todos os apocalipses trazem uma escatologia voltada ao cenário do final da história. Existem também aqueles (3 Baruc, Apocalipse de Sofonias) em que a escatologia assume simplesmente a forma de um julgamento individual pós-morte, sem referência ao final dos tempos<sup>88</sup>. Seja como for, a esperança escatológica apocalíptica está respaldada na retribuição para além das fronteiras da história.

---

<sup>85</sup> AUNE, Understanding Jewish and Christian Apocalyptic, p. 237.

<sup>86</sup> *Ibid.*, p. 236.

<sup>87</sup> COLLINS, Introduction, p. 10-11.

<sup>88</sup> *Id.*, A imaginação apocalíptica, p. 32.

### 2.2.3 Linguagem apocalíptica

D. S. Russell diz que os autores apocalípticos liberam de tal modo a imaginação, em uma linguagem extravagante e exótica e em imagens fantásticas e bizarras, que se pode mesmo afirmar que a linguagem própria da apocalíptica é o “simbolismo”. Uma parte desse simbolismo brota da imaginação fértil dos autores e a outra afunda as suas raízes em um passado longínquo. Alguns símbolos apocalípticos são tomados diretamente do Antigo Testamento, enquanto outros provêm do imaginário mitológico antigo<sup>89</sup>. Quando se fala de referências mitológicas na literatura apocalíptica, se está aludindo aos motivos literários que derivam originariamente das histórias religiosas do mundo do Oriente Próximo antigo e do mundo greco-romano. Isso não significa, porém, que os mitos tenham servido como fonte imediata à imagética apocalíptica, mas apenas que eles se encontram na base da tradição que a modelou. Também, uma alusão mitológica em contexto apocalíptico não implica equivalência de significado com o mito original<sup>90</sup>.

O símbolo se difere do signo, porque o simbolizante e o simbolizado pertencem a dois planos distintos – respectivamente o material e o imaterial – enquanto o significante e o significado pertencem ao mesmo plano material, sensível e observável. O símbolo é, também, diferente da metáfora, pois essa sempre se formula numa frase, que relaciona duas realidades distintas, mas que pertencem ao mesmo plano ou ao mesmo nível. Além do mais, enquanto o símbolo estimula a fantasia, a reflexão e as emoções, a metáfora tem uma função primordialmente cognitiva: ela procura revelar um aspecto do objeto que ficaria oculto ou inacessível ou ainda imperceptível. Porém, tanto o símbolo quanto a metáfora são evocativos e polissêmicos. O símbolo também não se confunde com a alegoria, porque essa é um fenômeno restritamente literário (como a metáfora) e porque, na alegoria, cada elemento tem um significado próprio, o que não combina com a polissemia simbólica<sup>91</sup>.

O símbolo é, portanto, a mais globalizante das formas de linguagem conotativa. Uma qualidade inerente à imagem simbólica é a sua estrutura triangular, pela qual há uma coincidência entre aquilo que a imagem é em si mesma, a representação (gráfica, ortográfica, cromática etc.) daquilo que ela reproduz e a sua referência à coisa simbolizada. A pluralidade interpretativa se introduz no terceiro nível, quando mais de uma conotação poderia satisfazer

<sup>89</sup> RUSSELL, D. S. *The method and message of Jewish apocalyptic*. London: SCM Press Ltd., 1964. p. 122-123.

<sup>90</sup> COLLINS, A imaginação apocalíptica, p. 41-43.

<sup>91</sup> ARENS, Eduardo; MATEOS, Manuel Díaz. *O Apocalipse, a força da esperança: estudo, leitura e comentário*. São Paulo: Loyola: 2004. p. 29-32.

corretamente à projeção evocativa da imagem simbólica. No caso particular de um relato simbólico, o conteúdo preciso englobado por um símbolo pode sofrer mudanças de um estágio ao outro da narração, devido às eventuais conotações semânticas, pragmáticas ou conceituais que se lhe vão agregando ao longo do processo narrativo<sup>92</sup>. A razão de ser do caráter plurivalente do símbolo repousa justamente na sua natureza analógica. Assim, cabe ao exegeta perceber, ao longo do movimento mutatório da imagem, qual o sentido analógico que mais convém a cada situação<sup>93</sup>.

## 2.2.4 Apocalipse de João

Uma vez que a definição geral do gênero apocalíptico apresentada por Collins tem como ponto de partida o Apocalipse de João, é natural que a obra preencha os pré-requisitos de tal definição. Os primeiros problemas surgem, porém, quando se confronta o Apocalipse com o *corpus* de literatura judaica considerada como apocalíptica. O fato de João tratar a sua obra como uma “profecia” (Ap 1,3; 22,6s.), de se incluir entre “os profetas” (Ap 22,6.9), de definir o seu ministério como um “profetizar sobre povos, nações, línguas e muitos reis” (Ap 10,11)<sup>94</sup>, de recusar a pseudonímia (predominante na apocalíptica judaica) e de utilizar uma moldura epistolar no seu escrito levou alguns estudiosos a questionar ou a minimizar o caráter apocalíptico do Apocalipse. Elisabeth Fiorenza, por exemplo, reconhece na obra as imagens e os padrões apocalípticos, mas argumenta que João intentou principalmente compor uma obra de profecia cristã primitiva, na forma de uma carta apostólica<sup>95</sup>.

Quando contextualizada, a designação do Apocalipse como uma profecia está correta. No cristianismo primitivo, o ministério profético conserva uma importância de primeira grandeza, ocupando o segundo lugar na hierarquia dos carismas (cf. 1Cor 12,28-29; Ef 4,11). A função principal do profeta neotestamentário é explicar, à luz do Espírito, os oráculos das Escrituras, particularmente dos antigos profetas (1Pd 1,10-12). A explicação das Escrituras era necessária, por exemplo, na polêmica dos primeiros cristãos contra os judeus, a fim de se mostrar que o cristianismo nascente e, sobretudo, a Morte e a Ressurreição de Cristo se deram

<sup>92</sup> Grelot recorda que “o relato simbólico narra toda uma história, de modo que é preciso tomá-lo globalmente para captar o sentido da história e compreender a que visam os personagens colocados em cena” (GRELOT, Marie mère de Jésus, p. 64).

<sup>93</sup> CUADRADO, José Fernando T. *Apocalipsis: estética y teología*. Roma: Editrice Pontificio Istituto Bíblico, 2007. (Subsidia Biblica, 31). p. 91.

<sup>94</sup> João evita, porém, aplicar-se diretamente o título “profeta” (*προφήτης*).

<sup>95</sup> FIORENZA, Composition and structure, p. 358.

“segundo as Escrituras”. Assim, o profeta neotestamentário se apresenta como um revelador do mistério do plano divino (1Cor 13,2; Ef 3,5; Rm 16,25)<sup>96</sup>. Ao apresentar a sua obra como uma profecia, o escritor do Apocalipse se inclui no grupo dos profetas neotestamentários, que explicam as profecias antigas em função das circunstâncias presentes.

Visto que a pseudonímia é uma constante nos apocalipses judaicos, o Apocalipse joanino poderia ser considerado anômalo nesse quesito. Todavia, ele não é o único escrito cristão do gênero a utilizar o nome do próprio autor: os dois mais antigos apocalipses cristãos, o Apocalipse de João e o Pastor de Hermas, foram escritos sob a alcunha dos seus autores. Foi nos escritos apocalípticos cristãos mais tardios, como o Apocalipse de Pedro e o Apocalipse de Paulo, que a pseudonímia passou a ser adotada também pela versão cristã do gênero<sup>97</sup>. Collins argumenta que “a convicção de que a era escatológica começara fez surgir, no cristianismo primitivo, um novo transbordar de profecias e conferiu nova autoridade aos pronunciamentos proféticos”<sup>98</sup>. Por isso mesmo, João não precisava aumentar a autoridade da sua obra, atribuindo-a a alguma figura proeminente da história de Israel. Quanto à moldura epistolar do Apocalipse, essa não contradiz o gênero, uma vez que cartas podem ter os mais variados conteúdos e que a natureza de um escrito não se condiciona à sua forma de circulação.

Pikaza aponta ainda três características distintivas do Apocalipse em relação à tradição apocalíptica judaica. Primeiramente, sabe-se que a salvação já se realizou e que o Filho do Homem está no céu, de onde determina a marcha da Igreja (Ap 1,12-20; 2-3). Em segundo lugar, a salvação já se realiza e se condensa na vitória pessoal e decisiva do Cordeiro (Ap 5,5-6; cf. 12,11). Em terceiro lugar, o triunfo do Cordeiro se realiza em um ritmo de dois tempos: ele foi imolado e já se encontra vitorioso no céu (Ap 1,12-20; 5,1ss.; 12,5), mas ele ainda deve manifestar-se como o cavaleiro que conduzirá a sua vitória à meta (Ap 6,1s.; 19,1-21)<sup>99</sup>. Mesmo aqui a transformação do gênero não é tão significativa quanto possa parecer, pois embora o Cristo acumule as funções de revelador, guerreiro celestial e juiz escatológico, tais funções são concebidas de acordo com a tradição judaica. O que torna peculiar o Apocalipse não é a sua compreensão da história, e sim o papel central desempenhado por Jesus Cristo na

---

<sup>96</sup> BOISMARD, L’Apocalisse di Giovanni. In: GRELOT, Pierre; GEORGE, Augustin. *La tradizione giovanea*. Roma: Borla, 1978. (Introduzione al Nuovo Testamento, 4). p. 13-14.

<sup>97</sup> AUNE, Understanding Jewish and Christian Apocalyptic, p. 235.

<sup>98</sup> COLLINS, A imaginação apocalíptica, p. 386.

<sup>99</sup> PIKAZA, Apocalipsis XII, p. 217-218.

obra: “a adoração de Jesus e a maneira pela qual a imagética divina é aplicada a ele marca, talvez, o ponto mais fundamental em que o Apocalipse [...] foge dos precedentes judaicos”<sup>100</sup>.

## 2.2.5 Conclusão

Os exemplos de escritos apocalípticos são muito raros na Bíblia, de modo que a maioria das obras pertencentes ao gênero é classificada como apócrifa. O livro de Daniel (Dn 7–12) é o único livro apocalíptico encontrado no Antigo Testamento, mas muitos outros apocalipses foram escritos no judaísmo primitivo, sendo os principais 1Henoc (composto de cinco apocalipses distintos), 2Henoc, 2Baruc, os Oráculos Sibilinos e o Apocalipse de Abraão. Do lado cristão, o Apocalipse de João é a única composição sistemática do gênero incluída no cânon escriturístico. Porém, o cristianismo primitivo também produziu muitos outros apocalipses como, por exemplo, o Pastor de Hermas (início do século II), o Apocalipse de Pedro (antes do ano 150), a Ascensão de Isaías (final do século II) e o Apocalipse de Paulo (meados do século III)<sup>101</sup>.

Certos aspectos da apocalíptica judaica não se aplicam ao Apocalipse, assim como também algumas características do escrito destoam do padrão do gênero. Dois exemplos significativos disso são a ausência da pseudonímia no Apocalipse e a vitória final, que não se concentra exclusivamente na intervenção futura de Deus, mas que já se faz realidade no sacrifício consumado por Jesus Cristo, o Cordeiro imolado (Ap 5,12; 7,14; 12,11). Ainda assim, as semelhanças entre a obra do vidente de Patmos e a literatura apocalíptica judaica são muitas, de modo que a definição básica do gênero se aplica adequadamente ao Apocalipse<sup>102</sup>. A ausência da pseudonímia é uma fuga bastante limitada das convenções do gênero, exercendo pouca influência na estrutura conceitual da obra, e mesmo que a função do Messias seja mais exaltada no Apocalipse do que nos apocalipses judaicos, as convenções do gênero se mostram de maneira clara, por exemplo, na figura messiânica do cavaleiro de Ap 19,11-21 (cf. 4Esd)<sup>103</sup>.

---

<sup>100</sup> COLLINS, A imaginação apocalíptica, p. 388-389.

<sup>101</sup> AUNE, Understanding Jewish and Christian Apocalyptic, p. 234.

<sup>102</sup> OSBORNE, Apocalipse, p. 15.

<sup>103</sup> COLLINS, *op. cit.*, p. 396.

## 2.3 Estrutura literária do Apocalipse

Qualquer análise que se queira fazer de uma perícope do Apocalipse pressupõe uma tomada de posição, pelo menos, em relação à estrutura literária mínima ou à arquitetura explícita da obra. Tal premissa parece impor-se de forma ainda mais determinante ao caso de Ap 12, considerado por muitos como o centro de todo o livro. Allo, por exemplo, afirma que “o capítulo 12 é central no Apocalipse, porque todo mundo reconhece que ele contém ou prepara as principais figuras, as alegorias mestras”<sup>104</sup>. Além do mais, o discernimento de uma estrutura literária para o Apocalipse condiciona a compreensão que se possa ter do conjunto da obra, pois a forma não é mero recipiente do conteúdo, mas a sua padronização e organização<sup>105</sup>. Vale ressaltar, porém, de antemão, que as propostas de estruturação para o Apocalipse são tão numerosas quanto os seus intérpretes e que a raiz do problema encontra-se principalmente nos muitos paralelos e repetições verificados ao longo do livro<sup>106</sup>.

O problema da estrutura literária do Apocalipse atravessa toda a história da interpretação do escrito, tendo surgido de modo fragmentário e indireto ainda com os primeiros comentadores, tomando maior consistência com a *Literarkritik* no século XIX, para finalmente se afirmar nas primeiras décadas do século XX. O início do século passado assistiu ao surgimento de um movimento contrário à fragmentação do texto apocalíptico promovida especialmente pela crítica literária alemã do século anterior. Esse novo movimento voltou gradativamente a sua atenção para o texto último do Apocalipse, que passou a ser estudado enquanto fato literário global<sup>107</sup>. Hoje, apesar de ainda não se ter chegado a uma solução definitiva do problema, já é possível fixar, com certa probabilidade, uma estrutura mínima para o Apocalipse, somando-se vários indícios de natureza literária que o próprio escrito fornece<sup>108</sup>.

---

<sup>104</sup> ALLO, Saint Jean. L’Apocalypse, p. 155, tradução nossa.

<sup>105</sup> FIORENZA, Composition and structure, p. 344.

<sup>106</sup> Para tentar explicar tal fenômeno, os estudiosos têm-se dividido basicamente entre os que optam pela hipótese da compilação de diferentes fontes e os que procuram pelos procedimentos adotados pelo escritor na composição do Apocalipse. Dentro dessa última perspectiva, destaca-se a famosa “teoria da recapitulação”, que acompanha a exegese do Apocalipse desde Vitorino de Petau (YARBRO COLLINS, The combat myth in the book of Revelation, p. 8-9).

<sup>107</sup> VANNI, Ugo. *La struttura letteraria dell’Apocalisse*. 2<sup>a</sup> ed. Brescia: Morcelliana, 1980. p. 7-8.

<sup>108</sup> Este é o ponto de partida adotado por Vanni (e pela maioria dos estudiosos da atualidade): para o investigador, importa proceder indutivamente, sem nenhum *a priori* a respeito do fato literário, buscando por primeiro os “elementos estruturais literariamente releváveis” do Apocalipse, que deve ser examinado, nesta fase, “apenas como uma obra de arte escrita” (*Ibid.*, p. 105).

### 2.3.1 Introdução e conclusão do Apocalipse

As diversas investigações conduzidas acerca dos elementos literários estruturantes do Apocalipse têm revelado primeiramente que a obra possui uma unidade introdutória (Ap 1,1-8) e outra conclusiva (Ap 22,6-21), que mantêm vínculos entre si<sup>109</sup>. A introdução é constituída por um cabeçalho (Ap 1,1-3)<sup>110</sup>, um prescrito epistolar (Ap 1,4-5a)<sup>111</sup> e uma espécie de proêmio litúrgico (1,5b-8)<sup>112</sup>. A conclusão é um pouco mais ampla do que a introdução e divide a opinião dos estudiosos quanto aos seus elementos unificadores. O estudo minucioso de Vanni demonstrou que há um só sujeito falante em Ap 22,6-7.10-16.18-20a, independentemente de qual seja sua identidade<sup>113</sup>. Relacionada com o mesmo sujeito encontra-se também a expressão τό βιβλίον τοῦτο, em Ap 22,7.9.10.18, em torno da qual gravita toda a perícope, colocando-se em destaque a garantia e as modalidades de uma leitura adequada do Apocalipse.

O verbo δείκνυμι, que aparece na introdução (Ap 1,1) e na conclusão (Ap 22,6.8), pode esclarecer alguns detalhes de Ap 22,6-20. Em Ap 21,9.10; 22,1, ou seja, no contexto imediato da conclusão, o verbo tem por sujeito lógico “um dos sete anjos” das taças, que parece identificar-se com “o anjo” de Ap 22,6.8. Pelo visto, o mesmo personagem, algumas

---

<sup>109</sup> Läpple, depois de comparar alguns esquemas propostos por renomados estudiosos para o Apocalipse, conclui que esses esquemas são muito discordantes e que seu acordo se restringe quase exclusivamente à separação do “prólogo” (Ap 1,1-8) e do “epílogo” (Ap 22,6-11) (LÄPPLER, Alfred. *A mensagem do Apocalipse para o nosso tempo*. São Paulo: Paulinas, 1971. p. 55).

<sup>110</sup> O cabeçalho compõe-se de três partes, cada uma delas formada por três elementos: a primeira apresenta a fonte do Apocalipse; a segunda, o seu conteúdo e a terceira, as bênçãos aos que recebem e cumprem o seus ensinamentos. Quanto à fonte, foi Deus quem deu o Apocalipse a Cristo; este enviou o seu anjo para mostrá-lo a João que, por sua vez, o testemunhou como provindo de Deus e de Cristo. Quanto ao conteúdo, é a palavra de Deus e a verdade atestada por Cristo, traduzidas por João na forma de visões. Quantos às bênçãos, elas devem ser a porção daqueles que leem, escutam e observam a profecia (CHARLES, A critical and exegetical commentary, p. 1).

<sup>111</sup> As sete exortações são a continuação lógica da introdução epistolar: elas preenchem a expectativa literária despertada pelo prescrito (YARBRO COLLINS, The combat myth in the book of Revelation, p. 16).

<sup>112</sup> A presença de um proêmio logo depois do prescrito – além da própria saudação χάρις [...] καὶ εἰρήνη (Ap 1,4) – recorda o estilo das cartas paulinas. Nas protopaulinas, de maneira especial, o proêmio é constituído habitualmente por uma ação de graças a Deus.

<sup>113</sup> Dez anos depois da primeira edição da sua obra dedicada à estrutura literária do Apocalipse, na segunda edição, Vanni revê alguns dos seus conceitos e muda a sua postura, por exemplo, com relação aos sujeitos falantes em Ap 22,6-21. Para o autor, quem fala agora é: o anjo em Ap 22,6.7b.9-11.14-15.18-19; Cristo em Ap 22,7a.12-13.16.20a; João em Ap 22,8.17.21 e a assembleia em Ap 22,20b. Todavia, pelo que se pode perceber, a revisão de Vanni é mais motivada pelo desejo de reforçar a ideia de um diálogo litúrgico na conclusão do Apocalipse, do que por questões literárias propriamente ditas (VANNI, La struttura letteraria dell’Apocalisse, p. 110-111 e 300). É, porém, perfeitamente admissível aqui que o anjo – como um enviado plenipotenciário de Cristo (cf. Ap 22,6) – esteja se pronunciando *in Persona Christi*.

vezes e por alguma razão especial, toma a palavra como se o próprio Jesus falasse por sua boca (Ap 22,6-7.10-16.18-20a). Em resposta, João se prostra para adorá-lo (Ap 22,8), mas logo é advertido: aquele que o vidente tem diante de si não é o Cristo, mas apenas um σύνδουλος (Ap 22,9)<sup>114</sup>. A saudação epistolar final (Ap 22,21)<sup>115</sup>, combinada com o prescrito (Ap 1,4-5a), confere ao conjunto do Apocalipse o caráter de uma epístola endereçada às “sete Igrejas que estão na Ásia” (Ap 1,4)<sup>116</sup>.

### **2.3.2 Matéria do Apocalipse: ἀ δεῖ γενέσθαι ἐν τάχει (Ap 1,1; 22,6)**

A constatação seguinte à da existência de uma introdução e de uma conclusão no Apocalipse é que o escritor do texto introduziu entre ambas uma obra unitária que, ao final, chamou de τό βιβλίον τοῦτο (Ap 22,7.9.10.18). A natureza dessa obra é definida como λόγος τῆς προφητείας (Ap 1,3; 22,7.10.18), cuja divulgação acontece comunitariamente, provavelmente ao interno de uma assembleia litúrgica: um deve “ler” (ἀναγινώσκω) para que vários possam “escutar” (ἀκούω) e todos venham a “guardar” (τηρέω) (Ap 1,3; 22,7). Vanni vê nisso um gênero literário original e novo, que não é pura apocalíptica judaica nem pura profecia, mas uma síntese de ambas: “é uma indicação para a estrutura – não devemos esperar [...] nem a série de sucessões mecânicas, que caracteriza a apocalíptica judaica, nem uma sequência de oráculos, como nos profetas”<sup>117</sup>.

A matéria geral da revelação que João recebe para testemunhar é chamada de ἀ δεῖ γενέσθαι ἐν τάχει (Ap 1,1; 22,6). A expressão retorna em Ap 1,19, onde João recebe a ordem de “escrever”<sup>118</sup> ἀ εἶδες καὶ ἀ εἰσὶν καὶ ἀ μέλλει γενέσθαι μετὰ ταῦτα. A oração ἀ εἶδες se refere à experiência visionária de João enquanto tal, que constitui o conteúdo global do

<sup>114</sup> O personagem misterioso que também impede João de adorá-lo em Ap 19,10 deve tratar-se de outro anjo.

<sup>115</sup> A tradição manuscrita acerca de Ap 22,21 testemunha desde variações referentes aos detalhes do versículo até a sua inteira supressão. No entanto, o texto crítico da 27ª edição de Nestle-Aland prioriza a leitura Ἡ χάρις τοῦ κυρίου Ἰησοῦ μετὰ πάντων (METZGER, A textual commentary, p. 766-767). Para Allo, “o Apocalipse, sendo uma carta, deveria terminar com uma saudação epistolar, cuja forma se aproxima daquelas de São Paulo” (ALLO, Saint Jean. L’Apocalypse, p. 334, tradução nossa).

<sup>116</sup> O comando καὶ πέμψον τοῖς ἑπτὰ ἐκκλησίαις, expresso em Ap 1,11, confirma que o escrito como um todo é uma correspondência endereçada às sete Igrejas.

<sup>117</sup> VANNI, La struttura letteraria dell’Apocalisse, p. 113-114, tradução nossa.

<sup>118</sup> A insistência sobre a ordem de “escrever” (imperativo aoristo γράψον: Ap 1,11.19; 2,1.8.12.18; 3,1.7.14 14,13; 19,9; 21,5; cf. 10,4) demonstra que o testemunho de João deve ser dado por escrito e não oralmente.

Apocalipse, equivalendo a ὅσα εἶδεν de Ap 1,2<sup>119</sup>. As outras duas orações correspondem respectivamente a duas categorias distintas de coisas: “as que são” e “as que estão por acontecer depois dessas”. Esta última expressão reaparece em Ap 4,1, para indicar que ali se inicia a descrição dessa categoria de coisas<sup>120</sup>. Quanto à primeira categoria, as palavras ὁ βλέπεις γράψον εἰς βιβλίον de Ap 1,11 parecem indicar onde elas se iniciam (também as palavras καὶ ἡκουσα ὡπίσω μου φωνὴν μεγάλην ὡς σάλπιγγος de Ap 1,10b se unem a esse início), sendo que Ap 1,9-10a introduz o todo da visão apocalíptica. Chega-se, assim, a mais uma subdivisão do conteúdo geral do Apocalipse: “as coisas que são” (Ap 1,10b–3,22) e “as coisas que estão por acontecer depois dessas” (4,1–22,5). Note-se ainda que, logo no início da segunda seção (Ap 4,1), o convite da voz, ἀνάβα ὅδε, muda a perspectiva da visão de Patmos (Ap 1,9) para o céu.

### 2.3.3 Quatro setenários

Outro indicador da estrutura do Apocalipse são os quatro conjuntos de elementos enumerados, os setenários: as exortações (Ap 2,1.8.12.18; 3,1.7.14), os selos (Ap 6,1.3.5.7.9.12; 8,1), as trombetas (Ap 8,7.8.10.12; 9,1.13; 11,15) e as taças (Ap 16,2.3.4.8.10.12.17)<sup>121</sup>. Somente as exortações figuram entre “as coisas que são” (Ap 1,10b–3,22), enquanto os outros três setenários estão entre “as coisas que estão por acontecer depois dessas” (4,1–22,5). Importa observar em relação aos dois setenários centrais que o sétimo selo (Ap 8,1) inclui o setenário das trombetas. Ao toque das três últimas trombetas desencadeia-se uma série enumerada de três “ais” (οὐαί: Ap 9,12; 11,14. Cf. 8,13): o final dos dois primeiros antecede imediatamente ao toque da sexta e sétima trombeta respectivamente, mas o final do terceiro permanece indefinido. Quanto às sete taças, elas trazem “praga” (πληγή: Ap 15,1.6.8; 16,9.21; 18,4.8) aos inimigos de Deus e manifestam o seu “furor” (θυμός: Ap 15,7; 16,1. Cf.

<sup>119</sup> Logo na introdução do Apocalipse, a expressão ὅσα εἶδεν (Ap 1,2) indica globalmente toda a atividade do escritor e o campo no qual ela se desenvolve. Também em Ap 1,9 temos uma alusão à atividade do autor, que deverá escrever o que vê: γράψον οὖν ἣ εἶδες, entendendo-se ἣ εἶδες como ὅσα εἶδεν de Ap 1,2 (VANNI, La struttura letteraria dell’Apocalisse, p. 135).

<sup>120</sup> Ap 4,1 reporta-se à introdução geral da visão em Ap 1,9s., através da referência à voz como de trombeta e da expressão ἐν πνεύματι. Quanto à inclusão μετὰ ταῦτα: a primeira alude à unidade anterior (Ap 1,9–3,22) e a segunda se projeta para a unidade que segue (a partir de Ap 4,1).

<sup>121</sup> A proposta de estruturação feita por Ellul tem nos setenários a sua “primeira indicação” (ELLUL, J. *Apocalipse: arquitetura em movimento*. São Paulo: Paulinas, 1979. p. 35). Para Corsini, a estrutura geral do livro se baseia nos quatro setenários, emoldurados por um prólogo e um epílogo (CORSINI, Eugenio. *O Apocalipse de João*. São Paulo: Paulinas, 1984. p. 67).

14,10.19; 16,19; 19,15). Talvez, a seção das taças termine onde cessa o seu efeito destruidor e onde começa a apresentação da Jerusalém do alto, isto é, antes de Ap 21,9.

### **2.3.4 Teofania tempestuosa: ἀστραπὰὶ καὶ φωναὶ καὶ βρονταὶ (Ap 4,5; 8,5; 11,19; 16,18-21)**

O elenco ἀστραπὰὶ καὶ φωναὶ καὶ βρονταὶ aparece nessa mesma ordem em Ap 4,5; 11,19; 16,18-21 e com βρονταὶ e ἀστραπαὶ em ordem inversa em Ap 8,5<sup>122</sup>. O termo φωναὶ equivale ao hebraico רָעֵם e denota aqui as “vozes” do trovão, enquanto βρονταὶ equivale a מִלְּאָקֶה e denota simplesmente os “trovões”, sendo difícil para um moderno distinguir entre ambos. Em Jubileus 2,2, encontra-se a mesma expressão [ἄγγελοι] φωνῶν, βροντῶν καὶ ἀστραπῶν, que certamente se reporta a textos veterotestamentários tais como Ex 19,16; Ez 1,13; Sl 77,18<sup>123</sup>. A combinação dos três termos recorda o fenômeno da tempestade, símbolo do poder e da glória de Deus (cf. 1Sm 2,10; Jó 37,4ss.)<sup>124</sup> e imagem tradicional da sua voz e da sua ação *ad extra*, especialmente nas teofanias<sup>125</sup>. O Apocalipse recolhe, portanto, do Antigo Testamento essa lista de imagens, onde ela simboliza uma intervenção particular de Deus na história, mas que não é descrita realisticamente<sup>126</sup>.

Em suas quatro aparições no texto apocalíptico, a fórmula ἀστραπὰὶ καὶ φωναὶ καὶ βρονταὶ passa por um processo gradual de expansão, até atingir uma definição máxima, como se pode perceber através da seguinte sinopse:

Ap 4,5	ἐκπορεύονται	ἀστραπὰὶ καὶ φωναὶ καὶ βρονταὶ	
Ap 8,5	ἐγένοντο	βρονταὶ καὶ φωναὶ καὶ ἀστραπαὶ	καὶ σεισμός
Ap 11,19	ἐγένοντο	ἀστραπὰὶ καὶ φωναὶ καὶ βρονταὶ	καὶ σεισμὸς καὶ χάλαζα μεγάλη
Ap 16,18-21	ἐγένοντο	ἀστραπὰὶ καὶ φωναὶ καὶ βρονταὶ	καὶ σεισμὸς ἐγένετο μέγας [...] σφόδρα

Em Ap 4,5, o elenco figura como sujeito do presente ἐκπορεύονται, aludindo ao poder ativo e transcendente de Deus, que está sempre pronto para intervir na história, em um

<sup>122</sup> A mudança na ordem dos elementos em Ap 8,5 não tem uma grande relevância literária, podendo ter resultado simplesmente de uma variação estilística (VANNI, La struttura letteraria dell’Apocalisse, p. 142-143).

<sup>123</sup> CHARLES, A critical and exegetical commentary, p. 116.

<sup>124</sup> SWETE, The Apocalypse of St. John, p. 68.

<sup>125</sup> ALLO, Saint Jean. L’Apocalypse, p. 56.

<sup>126</sup> VANNI, *op. cit.*, p. 142.

presente contínuo<sup>127</sup>. A partir de Ap 8,5, a expressão passa a vir acompanhada do aoristo ἐγένοντο, cujo aspecto indica uma ação pontualizada no tempo, e recebe por acréscimo o substantivo σεισμός, que orienta a ação para a terra e para o mundo humano<sup>128</sup>. A imagem de Ap 8,5 representa o cumprimento das preces de “todos os santos” (Ap 8,3s. Cf. Ap 6,9s.): o julgamento e a punição dos seus inimigos<sup>129</sup>. A mesma ideia de punição subjaz em Ap 11,19; 16,18-21, todavia com um alargamento contínuo da fórmula. O acréscimo de χάλαζα μεγάλη, em Ap 11,19, acentua o caráter punitivo da intervenção de Deus (cf. Ex 9,24 LXX). Essa metáfora é ainda mais desenvolvida por Ap 16,18-21<sup>130</sup>. Tal alargamento demonstra que a narração segue um desenvolvimento linear, como se pode constatar a seguir.

A teofania tempestuosa que, segundo o Antigo Testamento, significa intervenção concreta de Deus na história, aparece primeiramente como potência divina para agir (Ap 4,5) e, em seguida, ganha feições mais definidas em relação à sua realização no tempo e à sua ambientação no mundo dos homens (Ap 8,5). Trata-se de algo que deve acontecer exatamente sobre a terra, uma intervenção vingadora da parte de Deus na história. O caráter punitivo de tal intervenção vai se tornando cada vez mais acentuado (Ap 11,19), até atingir o seu ápice (Ap 16,18-21). As quatro alusões à teofania preanunciam respectivamente o livro com sete selos (Ap 4,5), a série de trombetas (Ap 8,5), a visão da mulher e do dragão (Ap 11,19) e a visão da grande prostituta (Ap 16,18-21). Entre essas partes do Apocalipse ocorre um processo de revelação gradual da ação interventora punitiva de Deus sobre o mundo dos homens.

### **2.3.5 Experiência de João ἐν πνεύματι (Ap 1,10; 4,2; 17,3; 21,10)**

Em sentido geral, estar ἐν πνεύματι reflete a condição normal do cristão, em contraste com estar ἐν σαρκί (cf. Rm 8,9). A frase ἐγένόμην ἐν πνεύματι (Ap 1,10; 4,2) divide a opinião dos autores quanto ao seu significado: para Swete e Allo, ela denota a exaltação do profeta sob a inspiração<sup>131</sup>; para Charles, a condição extática na qual o vidente cai<sup>132</sup>; para Vanni,

---

<sup>127</sup> VANNI, La struttura letteraria dell’Apocalisse, p. 142.

<sup>128</sup> *Ibid.*, p. 143.

<sup>129</sup> CHARLES, A critical and exegetical commentary, p. 232.

<sup>130</sup> Nesta passagem, assim como em Ap 11,19, a χάλαζα também representa uma intervenção do Deus que pune, mas “agora levada ao máximo da sua intensidade” (VANNI, *op. cit.*, p. 147, tradução nossa).

<sup>131</sup> SWETE, The Apocalypse of St. John, p. 12 e ALLO, Saint Jean. L’Apocalypse, p. 11.

<sup>132</sup> CHARLES, *op. cit.*, p. 22.

uma passagem de situação, mediante um contato particular com o Espírito de Cristo<sup>133</sup> e, para Osborne, uma experiência visionária de João enviada pelo Espírito, para informar aos leitores que Deus está levando a história a termo (cf. Jl 3,1)<sup>134</sup>. Seja qual for o sentido da frase, importa observar aqui que a expressão ἐν πνεύματι aparece mais duas vezes no Apocalipse (Ap 17,3; 21,10) e que alguns estudiosos a compreendem como um demarcador que identifica quatro grandes divisões do livro.

As duas primeiras aparições de ἐν πνεύματι remetem-se uma à outra e apontam para dois momentos fortes, determinantes, complementares, semelhantes e simultaneamente distintos da mesma experiência profética do vidente<sup>135</sup>. Em uma linguagem mais direta, elas assinalam os dois níveis de percepção da experiência feita por João, no dia do Senhor: a visão na perspectiva terrena de Patmos (Ap 1,10b–3,22) e na perspectiva celeste (Ap 4,1–22,5). As duas últimas recorrências da expressão estabelecem um estreito paralelo antitético entre a πόρνη e a νύμφη (cf. Ap 17,1-3; 21,9-11). Nestas duas visões também existe uma referência espacial, como ocorre nas duas primeiras, que são respectivamente o deserto (Ap 17,3) e uma grande e alta montanha (Ap 21,10). Isso não indica, porém, um retorno da perspectiva da visão do céu para a terra, já que até mesmo os verbos utilizados em Ap 1,10; 4,2 (<γίνομαι>) e Ap 17,3; 21,10 (<ἀποφέρω>) diferem bastante quanto à forma e ao significado<sup>136</sup>.

### 2.3.6 O livro com sete selos e o livrinho aberto

Allo subdivide as profecias do Apocalipse em duas grandes seções: A) Ap 6,1–11,18, que trata da execução dos decretos do livro dos sete selos sobre o conjunto do mundo, com interesse especial no mundo profano, e B) Ap 11,19–21,8, que trata da execução dos decretos contidos no pequeno livro aberto sobre a Igreja e sobre o conjunto do mundo, considerado desta vez em sua relação com a Igreja, e especialmente representado pelo Império Romano<sup>137</sup>. Em linhas gerais, o esquema de Allo inspirou, dentre outros pesquisadores, Yarbro Collins em sua tese doutoral. A proposta feita pela autora para a estrutura do Apocalipse, apesar de seus

<sup>133</sup> VANNI, La struttura letteraria dell’Apocalisse, p. 305.

<sup>134</sup> OSBORNE, Apocalipse, p. 91.

<sup>135</sup> VANNI, La struttura letteraria dell’Apocalisse, p. 305.

<sup>136</sup> Para Swete, o deserto significa aqui a desolação de uma vida sem Deus ou mesmo uma referência a Is 21,1; 24,23 (LXX) e a alta montanha corresponde à elevação do espírito, necessária a todo aquele que deseja ter a visão celeste (cf. Ex 40,2 LXX; Mt 4,8) (SWETE, The Apocalypse of St. John, p. 211 e 280).

<sup>137</sup> ALLO, Saint Jean. L’Apocalypse, p. 70 e 152.

pontos obscuros<sup>138</sup>, traz à luz ideias e conceitos pertinentes ao tema em questão. Por exemplo, o paralelo que ela estabelece entre Ap 5 e 10 mostra que os dois capítulos têm muito em comum: o livro com sete selos de Ap 5,1 e o livrinho aberto de Ap 10,2; o ἄγγελος ισχυρός de Ap 5,2 e o ἄλλος ἄγγελος ισχυρός de Ap 10,1. Em ambos os capítulos, também se faz referência a um escrito celeste recebido da mão de um ser celeste: em Ap 5,7s., o Cordeiro recebe o livro com sete selos da destra do que se senta sobre o trono e, em Ap 10,10, João toma o livrinho aberto da mão do anjo<sup>139</sup>.

O livro com sete selos (Ap 5,1)<sup>140</sup> encontra-se imediatamente inserido na seção que começa em Ap 4,1. A partir desse versículo, conforme já foi acenado, a perspectiva da visão se transfere de Patmos para o céu, onde se encontra o livro. A ruptura dos seis primeiros selos dá lugar a fenômenos bem definidos, mas ao sétimo selo seguem apenas um silêncio (Ap 8,1) e um setenário de anjos com trombetas (Ap 8,2). O conteúdo do sétimo selo corresponde seja ao silêncio, seja – e sobretudo – ao setenário das trombetas<sup>141</sup>. A sétima trombeta, que corresponde ao terceiro “ai” (Ap 11,14s.), também apresenta peculiaridades em relação às demais. O final dos dois primeiros “ais” é claramente indicado (Ap 9,12; 11,14), mas o do último permanece obscuro. A única coisa que fica aparente aqui é que o conteúdo do terceiro “ai” – e, portanto, da sétima trombeta – estende-se, pelo menos, até Ap 11,19<sup>142</sup>. Yarbrough Collins argumenta, e com razão, que “há uma ruptura natural entre Ap 11,19 e 12,1”<sup>143</sup>, mas a perspectiva celeste da visão é mantida pela combinação de ὥφθη com ἐν τῷ οὐρανῷ (Ap 11,19; 12,1.3).

O livrinho aberto (Ap 10,2) insere-se imediatamente no contexto da seção à qual pertence a sexta trombeta (Ap 9,13). O termo βιβλαρίδιον (Ap 10,2.9.10), um *hápxax* na Bíblia, é o diminutivo do diminutivo βιβλάριον: uma pequenez que pode indicar para um fragmento do βιβλίον maior com sete selos<sup>144</sup>. O gesto profético de comer o livrinho (Ap 10,10) e a missão de “novamente profetizar (πάλιν προφητεῦσαι) sobre povos, nações, línguas

<sup>138</sup> VANNI, La struttura letteraria dell’Apocalisse, p. 270.

<sup>139</sup> YARBRO COLLINS, The combat myth in the book of Revelation, p. 21.

<sup>140</sup> Com relação ao formato do livro selado, a maioria dos exegetas concorda que o texto apocalíptico se refere a um rolo e não a um códex: a ideia é que, com a ruptura de cada selo, uma parte do conteúdo do livro enrolado é descerrada, em um simbolismo profético (CHARLES, A critical and exegetical commentary, p. 137).

<sup>141</sup> VANNI, *op. cit.*, p. 124.

<sup>142</sup> *Ibid.*, p. 127.

<sup>143</sup> YARBRO COLLINS, *op. cit.*, p. 26, tradução nossa.

<sup>144</sup> ALLO, Saint Jean. L’Apocalypse, p. 120-121.

e muitos reis” (Ap 10,11) completam-se mutuamente, numa relação de causa e efeito<sup>145</sup>. O advérbio πάλιν, por um lado, indica a continuidade de uma ação que já está em andamento. Por outro lado, o aspecto do aoristo προφητεῦσαι indica que algo novo nessa mesma ação deve começar. Embora Ap 11,1-13<sup>146</sup> faça parte da missão profética confiada a João em Ap 10,11, tal missão é particularmente referida em Ap 17, por causa da alusão aos “reis”<sup>147</sup>. Na posição que ocupa no texto, Ap 11,14-19 completa o setenário das trombetas e, por isso, pode-se dizer que o conteúdo de Ap 10,1-11,13 intercala esse setenário<sup>148</sup>.

A ideia de que todo o Apocalipse, depois de Ap 4,1, coincide com o conteúdo dos sete selos parece bastante plausível<sup>149</sup>. O mesmo se pode dizer da intuição de Allo, para quem os eventos dos terceiro “ai”, que coincidem com a sétima trombeta (Ap 11,15), constituem a matéria de Ap 12 e capítulos seguintes<sup>150</sup>. O próprio fato de a sétima trombeta estar associada a um “ai” indica que ela não pode se limitar ao conteúdo da doxologia celeste de Ap 11,15-18. Além disso, o juramento solene de Ap 10,6s., que faz referência aos “dias da voz do sétimo anjo, quando tocar a sua trombeta”, apontam para eventos que devem acontecer exatamente sobre a terra<sup>151</sup>. O mais provável, portanto, é que o toque da última trombeta continue reverberando no Apocalipse até o fim do resultado da sétima taça (Ap 21,8).

A ruptura natural que Yarbroy Collins observa entre Ap 11,19 e Ap 12,1 é apenas parcial e não há razão suficiente para se pensar que, nesta última citação, se inicie um segundo grande ciclo de visões<sup>152</sup>. A linearidade narrativa se conserva no contexto mais remoto da perspectiva celeste da visão (ἐν τῷ οὐρανῷ: Ap 4,1.2; 8,1; 11,15.19; 12,1.3) e no contexto mais próximo do livro com sete selos, que continua mesmo depois da sétima

<sup>145</sup> Também em Ez 3,1ss., o profeta executa o ato simbólico de comer um livro, que na boca lhe parecia doce como mel, antes de transmitir à casa de Israel a palavra de Deus: a ideia jeremiana de que Deus põe na boca do profeta as suas palavras (cf. Jr 1,9) é expressa aqui com maior realismo por Ezequiel.

<sup>146</sup> Para Charles, o βιβλαρίδιον engloba apenas Ap 1,1-13, ao passo que προφητεῦσαι se refere ao aos capítulos que seguem Ap 11,15 (CHARLES, A critical and exegetical commentary, p. 269). Para Yarbroy Collins, porém, a revelação do conteúdo do βιβλαρίδιον não é Ap 1,1-13, mas o que se inicia em Ap 12,1 (YARBRO COLLINS, The combat myth in the book of Revelation, p. 27).

<sup>147</sup> A respeito do elenco “povos, nações, línguas e muitos reis”, Charles observa: “É interessante que a essa enumeração, que ocorre sete vezes no Apocalipse [...] é dada aqui uma forma diferente [...]. Os ‘reis’ são especialmente aqueles mencionados em 17,10.12. O vidente está remodelando a sua frase característica, com o olhar voltado para o conteúdo das suas visões posteriores”. Quanto a Ap 11,1-13, Charles vê aí uma prolepse de Ap 12 e 13 que, segundo ele, narram respectivamente a queda de Satanás e o estabelecimento do reino do Anticristo (CHARLES, *op. cit.*, p. 269, tradução nossa).

<sup>148</sup> YARBRO COLLINS, *loc. cit.*

<sup>149</sup> VANNI, La struttura letteraria dell’Apocalisse, p. 130.

<sup>150</sup> ALLO, Saint Jean. L’Apocalypse, p. 148.

<sup>151</sup> VANNI, *op. cit.*, p. 126.

<sup>152</sup> YARBRO COLLINS, *op. cit.*, p. 28.

trombeta (Ap 11,15), em seu último e definitivo fragmento<sup>153</sup>: o livrinho aberto (Ap 10,2) degustado por João (Ap 10,10), que contém a última e definitiva profecia “sobre povos, nações, línguas e muitos reis” (Ap 10,11)<sup>154</sup>. Essa profecia encontra seu eco mais audível em Ap 17, que faz parte da seção correspondente a Ap 12,1–22,5. Resta, porém, examinar esta última seção do Apocalipse, para saber se ela possui um plano literário unitário.

### 2.3.7 Estrutura literária de Ap 12,1–22,5

Os elementos estruturantes observados até aqui sugerem, entre outras coisas, que a primeira parte do livro com sete selos, correspondente a Ap 4,1–11,19, forma uma unidade literária compacta. Tal solidez sofre um abalo com a entrada inesperada, no discurso, da linguagem dos σημεῖα referida a uma mulher vestida do sol e a um grande dragão da cor de fogo (Ap 12,1.3)<sup>155</sup>. Contudo, o essencial permanece: a perspectiva celeste da visão, anunciada desde Ap 4,1 e cuidadosamente costurada no contexto imediato de Ap 11,19; 12,1.3, através de ὥφθῃ εὖ τῷ οὐρανῷ. O presente tópico tem por objetivo principal analisar em linhas gerais Ap 12,1–22,5, para descobrir a sua organização literária interna. Já foi dito que essa seção encerra Ap 17, um texto que se remete diretamente ao tema da deglutição do livrinho aberto e do consequente mandato profético (Ap 10,10s.). Além disso, a referida seção tem uma importância particular, porque começa em Ap 12, que constitui o foco principal desta investigação.

O primeiro elemento estruturante perceptível na seção em discussão é o substantivo σημεῖον, que é usado somente ali e em nenhuma outra parte do Apocalipse. O termo aparece quatro vezes no plural, em sentido genérico (Ap 13,13.14; 16,14; 19,20), e três no singular (Ap 12,1.3; 15,1). Estas três últimas recorrências interessam do ponto de vista estrutural, por causa do seu caráter particular e porque elas se vinculam mutuamente através do adjetivo ἄλλος: σημεῖον μέγα (Ap 12,1) → ἄλλο σημεῖον (Ap 12,3) → ἄλλο σημεῖον [...] θαυμαστόν

<sup>153</sup> A abertura do livro com sete selos apresenta os elementos religiosos fundamentais para a interpretação da história humana, porém como que em blocos distintos (VANNI, Apocalipsis, p. 53).

<sup>154</sup> Para Allo, a pequenez desse livro, contrastando com o grande livro selado de Ap 5, mostra que ele contém revelações menos extensas quanto ao seu objeto, porém mais desenvolvidas quanto aos detalhes: “ele precisa um fragmento da revelação geral do grande livro [selado]” (ALLO, Saint Jean. L’Apocalypse, p. 121, tradução nossa).

<sup>155</sup> Até aqui, cada nova visão era introduzida pela fórmula [Μετὰ ταῦτα] εἶδον καὶ ιδοὺ ou simplesmente por εἶδον ou mesmo ὥφθῃ (Ap 11,19). A presente visão é a primeira caracterizada como σημεῖον (SWETE, The Apocalypse of St. John, p. 144).

(Ap 15,1). Os dois primeiros σημεῖα correspondem a duas figuras do mesmo quadro<sup>156</sup> e o terceiro σημεῖον conecta a visão que ele engloba – o setenário dos anjos com as taças – à série que começa em Ap 12,1<sup>157</sup>. Existe, portanto, uma continuidade intencional de Ap 12,1 a 15,1<sup>158</sup>, cujo principal indício literário é uma tríade de σημεῖα, que tem por terceiro elemento um setenário (Ap 12,1–16,21).

A função estruturante de Ap 17 já foi sugerida em, pelo menos, três momentos da presente abordagem: na menção à quarta teofania tempestuosa (Ap 16,18-21) e à terceira ocorrência de ἐν πνεύματι (Ap 17,3) e na referência à profecia do livrinho aberto “sobre povos, nações, línguas e muitos reis” (Ap 10,11). O capítulo é também uma explanação do efeito da sétima taça, que corresponde à queda da Babilônia (cf. Ap 16,19; 17,1.5). Em Ap 17,1, o anjo promete mostrar a João o julgamento da πόρνη, mas isso é apenas brevemente relatado em Ap 17,16. Somente em Ap 18,1-24 é que se faz um comentário elaborado sobre a sua queda. Os cantos entoados em Ap 19,1-10 são a celebração celeste daquele acontecimento terreno<sup>159</sup> e se vinculam diretamente a ele. Portanto, Ap 17,1–19,10 forma um bloco literário homogêneo, que gira em torno do tema do julgamento e da queda da Babilônia, fazendo parte da seção das taças e dos σημεῖα.

O paralelo antitético de Ap 17,1-3 e 21,9-11 estabelece uma relação entre a πόρνη Babilônia e a νύμφη Jerusalém. Além disso, assim como Ap 17,1–19,10 elabora Ap 17,16 – a destruição da Babilônia – também Ap 21,9–22,5 é uma elaboração de Ap 21,2 – o anúncio do descimento da nova Jerusalém adornada qual noiva<sup>160</sup>. Para se chegar a este último, porém, é necessária a intervenção escatológica de Cristo, que consolida a sua vitória sobre o mal. A primeira etapa da vitória é contada numa cena de batalha, que termina com a derrota definitiva da besta e dos seus reis aliados e com a prisão temporária do dragão (Ap 19,11–20,3). A segunda se desdobra em duas cenas de julgamento: a instauração de um tribunal de guerra, sucedida pela aniquilação do dragão (Ap 20,4-10), e o julgamento final, seguido do desaparecimento da morte e do Hades (Ap 21,11-15). A revelação da νύμφη também acontece gradualmente: primeiramente, ela é apresentada de forma genérica (Ap 21,1-8) e, em seguida,

<sup>156</sup> ALLO, Saint Jean. L’Apocalypse, p. 159.

<sup>157</sup> SWETE, The Apocalypse of St. John, p. 190.

<sup>158</sup> Para Shea, a seção Ap 12,1–15,4 forma um grande quiasmo (tendo por introdução Ap 11,19), que o autor nomeia como “a visão da grande controvérsia” (SHEA, William H. The chiastic structure of Revelation 12:1-15:4, the great controversy vision. *Andrews University Studies*, Berrien Springs, v. 38, n. 2, p. 269-292, Autumn 2000. p. 269).

<sup>159</sup> YARBRO COLLINS, The combat myth in the book of Revelation, p. 14-15.

<sup>160</sup> *Ibid.*, p. 15.

é personificada e descrita detalhadamente (Ap 21,9–22,5)<sup>161</sup>. Pode-se perceber, portanto, que Ap 19,11–22,5 não apenas segue uma lógica narrativa bem definida, mas também compõe com Ap 17,1–19,10 um conjunto literário.

Em síntese, Ap 12,1–22,5 fundamenta-se numa tríade de *σημεῖα* (Ap 12,1.3; 15,1), que tem por terceiro elemento o setenário das taças (Ap 16,2.3.4.8.10.12.17). O efeito da sétima taça, o aniquilamento da Babilônia (cf. Ap 16,19), corresponde à matéria de Ap 17,1–19,10. Esse bloco literário mantém um estreito paralelo com Ap 21,9–22,5, cujo tema é a apresentação da Jerusalém celeste. A passagem do aniquilamento da Babilônia à apresentação da nova Jerusalém acontece mediante a intervenção escatológica de Cristo seguida dos seus efeitos (Ap 19,11–20,15). Em Ap 21,1–22,5, ocorre uma revelação gradual da imagem da Jerusalém descida do céu. Todos esses indícios sugerem a existência de um plano literário unitário e diligentemente elaborado em Ap 12,1–22,5. A seção, com exceção de Ap 21,9–22,5, que não se encontra em contexto de ira, conecta-se com a prolepsis de Ap 10,1–11,13 e corresponde ao conteúdo do último fragmento do livro selado: o livrinho aberto de Ap 10.

O esboço a seguir oferece uma visão panorâmica do conteúdo geral do Apocalipse:

**“tudo quanto viu”/“as coisas que viste” (Ap 1,2.19)**

**PARTE I.** Introdução

Cabeçalho	1,1-3
Prescrito	1,4-5a
Proêmio	1,5b-8

**PARTE II.** Este livro (Ap 22,7.9.10.18): visão das “coisas que devem acontecer em breve” (Ap 1,1; 22,6)

Contextualização da visão	1,9-10a
<u>Perspectiva terrena</u> : “as coisas que são” (Ap 1,19)	1,10b–3,22
O Ressuscitado no meio das Igrejas	1,10b-20
<i>Sete exortações</i>	2,1–3,22
<u>Perspectiva celeste</u> : “as coisas que estão por acontecer depois dessas” (Ap 1,19)	4,1–22,5
O Criador e o Cordeiro ao centro da criação	4,1–5,14
<i>ἀστραπαὶ καὶ φωναὶ καὶ βρονταὶ</i> (4,5)	
<u>Livro com sete selos</u>	6,1–22,5
1º-6º selo	6,1–7,17
7º selo	8,1:
Sete anjos	8,2-5
<i>βρονταὶ καὶ φωναὶ καὶ ἀστραπαὶ καὶ σεισμός</i> (8,5)	
<i>Sete trombetas</i>	8,6–21,8
1ª-4ª trombeta	8,7-13
Anúncio de três “ais” (8,13)	
5ª trombeta	9,1-12
Fim do 1º “ai” (9,12)	

<sup>161</sup> Tem-se, assim, uma crescença inegável nas duas maneiras como a Jerusalém celeste é descrita (VANNI, La struttura letteraria dell’Apocalisse, p. 205).

6ª trombeta	9,13-21; 11,14
Fim do 2º “ai” (11,14)	
Prolepse	10,1–11,13 (cf. 17,10.12)
7ª trombeta	11,15-19:
	ἀστραπὰὶ καὶ φωναὶ καὶ βρονταὶ καὶ σεισμὸς καὶ χάλαζα μεγάλη (11,19)
Livrinho aberto	12,1–21,8
1º-2º “sinais”	12,1.3
3º “sinal”	15,1a:
	Sete anjos 15,1b-8
	Sete taças 16,1–21,8
	1ª-6ª taça 16,2-16
	7ª taça 16,17-21:
	ἀστραπὰὶ καὶ φωναὶ καὶ βρονταὶ καὶ σεισμὸς [...] καὶ χάλαζα μεγάλη [...] (16,18-21)
	A Babilônia 17,1–19,10
	Vitória final de Cristo 19,11–21,8
A Jerusalém do alto	21,9–22,5

### PARTE III. Conclusão

Discurso final	22,6-20
Saudação final	22,21

### 2.3.8 Conclusão

Os dados estruturais levantados nesta pesquisa apontam principalmente para a unidade do texto apocalíptico e para a linearidade do seu discurso<sup>162</sup>. Todavia, essas duas qualidades são mais evidentes no arranjo do texto do que na disposição dos fatos narrados. Não é difícil constatar no Apocalipse, por exemplo, fenômenos de ordem narrativa como a analepse e a prolepse. Porém, todo o material é reunido em um arcabouço formado por unidades textuais que se entrelaçam mutuamente, através de termos, conceitos ou temas comuns. O uso que o escritor apocalíptico faz das suas fontes – sejam elas quais forem – segue um critério rígido de composição, cujo resultado é um escrito que possui não apenas uma estrutura, mas também um plano literário. Pode-se também admitir com Arens e Mateos “que embora o Ap seja uma obra una, um todo, não foi escrito todo ele num só dia. Se existe uma ordem ou sequência, não é cronológica, mas temática”<sup>163</sup>.

Mesmo que fontes escritas tenham sido utilizadas na composição do Apocalipse ou que se trate de uma obra coletiva, um redator final deu ao conjunto um caráter corretamente

---

<sup>162</sup> VANNI, Apocalipsis, p. 292.

<sup>163</sup> ARENS; MATEOS. O Apocalipse, a força da esperança, p. 148.

unificado<sup>164</sup>. Allo explica os procedimentos adotados na composição do Apocalipse pelas leis *de l'emboîtement, des ondulations, de perpétuité de l'antithèse* etc.<sup>165</sup>. Elisabeth Fiorenza (segundo Loenertz) fala de *pre-announcements, cross-references, contrasts, interludes* e, especialmente, de *technique of intercalation*<sup>166</sup>. Yarbro Collins percebe no Apocalipse a utilização de uma *technique of interlocking*, além do método da *recapitulation*<sup>167</sup>. Evidentemente, essa lista de teorias não pretende ser exaustiva e poderia prolongar-se ainda mais. Os exemplos citados apenas ilustram uma tendência sempre mais crescente entre os estudiosos, que têm buscado explicar as supostas anomalias literárias do Apocalipse, sem recorrer primeiramente à dissecação do texto<sup>168</sup>.

## 2.4 Delimitação da perícope

Delimitar um texto bíblico significa basicamente identificar os seus limites, para cima e para baixo, distinguindo a sua exata extensão como unidade literária autônoma (perícope). O texto constitui uma unidade autônoma “quando o seu conteúdo possui uma mensagem própria e característica, distinta da mensagem dos textos anteriores e subsequentes”<sup>169</sup>. A delimitação textual é, talvez, o pressuposto mais basilar à exegese, porque define o próprio objeto material da análise. Tal investigação realiza-se mediante o confronto entre o texto e os seus contextos remoto e imediato, tendo-se em conta especialmente os indícios lexicais, temáticos, argumentativos e narrativos.

---

<sup>164</sup> SAOÛT, Yves. *Não escrevi o Apocalipse para assustar ninguém! Por João de Patmos*. São Paulo: Loyola, 2004. p. 18.

<sup>165</sup> ALLO, Saint Jean. L’Apocalypse, p. LXVIII-LXXXIII.

<sup>166</sup> FIORENZA, Composition and structure, p. 359-360.

<sup>167</sup> YARBRO COLLINS, The combat myth in the book of Revelation, p. 16 e 32-33.

<sup>168</sup> Ford afirma que “a composição desse apocalipse é única [...] ele é, de todos os apocalipses, o mais requintado e artisticamente construído” (FORD, Revelation, p. 46, tradução nossa).

<sup>169</sup> WEGNER, Uwe. *Exegese do Novo Testamento*: manual de metodologia. São Leopoldo: Sinodal, 1998. p. 84.

## 2.4.1 Contexto remoto

O argumento principal do Apocalipse é apresentado na segunda etapa da visão (Ap 4,1–22,5)<sup>170</sup>. Após a descrição de uma liturgia cósmica, centrada no Criador e no Cordeiro (Ap 4,1–5,14), começa a matéria do livro com sete selos, que segue até a apresentação da Jerusalém do alto (Ap 6,1–22,5). A ruptura do sétimo selo desencadeia um setenário de trombetas que ecoa até a consumação da vitória escatológica de Cristo (Ap 8,1–21,8). Depois do toque da sétima trombeta e da doxologia celeste (Ap 11,15–18), ocorre a terceira teofania tempestuosa (Ap 11,19), que anuncia outra etapa da revelação apocalíptica. O que vem em seguida é uma série de três σημεῖα, que se inicia em Ap 12,1 e que engloba o setenário dos anjos com as taças (Ap 12,1–21,8). Essa série equivale ao conteúdo da seção denominada “o livrinho aberto”, que está contido na sétima trombeta e cuja introdução encontra-se prolepticamente em Ap 10. O capítulo 12 funciona como uma espécie de prefácio<sup>171</sup>, que sumariza os principais temas desenvolvidos na sequência<sup>172</sup>.

### 2.4.1.1 Primeiro grande tema: a espera da segunda vinda de Cristo

O primeiro grande tema anunciado em Ap 12 e que atravessa, quase que tacitamente, toda a seção de Ap 12,1–21,8 é a espera da parusia. Em Ap 12,5, profetiza-se a respeito do filho macho que “está por apascentar todas as nações com cajado de ferro”. A expressão ποιμαίνω ἐν ῥάβδῳ σιδηρῷ provém do Sl 2,9, um salmo messiânico-real<sup>173</sup>. A citação do salmo revela a identidade do filho macho: “ele é o Messias Jesus, o filho de Maria; essa interpretação é especialmente mais certa, que é a única figura do capítulo que se pode opor aos λοιποί do v. 17 [...], ou seja, aos cristãos em geral”<sup>174</sup>. Ela é também uma referência à segunda vinda de Cristo, pois seria assim que um cristão do fim do século I compreenderia a alusão ao que está por se realizar (μέλλει) em relação ao Messias. O mesmo salmo é retomado no cântico celeste de Ap 12,10 através da expressão τοῦ χριστοῦ αὐτοῦ (Sl 2,2). Em sua

<sup>170</sup> O uso da mesma expressão ἀ δεῖ γενέσθαι em Ap 1,1; 4,1; 22,6 sugere que o argumento principal do Apocalipse é tratado em Ap 4,1–22,5 (VANNI, La struttura letteraria dell’Apocalisse, p. 119).

<sup>171</sup> Recorrendo a uma expressão de Bousset, Allo chama Ap 12 de “prefácio grandioso” (ALLO, Saint Jean. L’Apocalypse, p. 155).

<sup>172</sup> Esta ideia tem por referência mais direta YARBRO COLLINS, The combat myth in the book of Revelation, p. 28-31.

<sup>173</sup> FARKAS, La “donna” di Apocalisse 12, p. 205.

<sup>174</sup> ALLO, *op. cit.*, p. 160, tradução nossa.

redação atual, portanto, Ap 12 afirma que o filho macho desempenha o ofício messiânico, já exercido plenamente no céu e ainda por se manifestar sobre a terra.

A insígnia real ράβδος σιδηροῦ reaparece nas mãos do cavaleiro que sai para a vitória final em Ap 19,15. O “cajado de ferro”, nesse caso, não serve como instrumento para o pastoreio das ovelhas, mas como arma de extermínio contra os seus predadores<sup>175</sup>. O Sl 2,9 é citado – e integralmente – ainda em Ap 2,27, onde os santos recebem a promessa de que também eles participarão da vitória final do Messias. A inclusão formada por Ap 12,5 e 19,15 qualifica o material emoldurado pelos dois versículos como o período escatológico que vai da instalação celeste do Messias até a sua manifestação terrena. Portanto, no contexto geral de Ap 12,1–21,8, a profecia de Ap 12,5 cumpre-se em Ap 19,11-21; 20,4-6<sup>176</sup>. A mulher nutrida por Deus no deserto (Ap 12,6.14) corresponde à Igreja cristã, no curso da sua peregrinação terrestre, à espera da parusia<sup>177</sup>.

Os cristãos do século I dificilmente falariam do deserto sem trazer à memória o evento salvífico do Êxodo. O deserto deveria ser o palco dos grandes acontecimentos da história, assim como fora à época memorável em que os hebreus marcharam sob a proteção de Deus. Aliás, o Apocalipse é inteiramente permeado da tipologia do Êxodo e da peregrinação de Israel pelo deserto<sup>178</sup>. O novo Êxodo – empreendido pelos cristãos e simbolizado na estada da mulher no deserto – também aguarda uma nova conquista, assim como ocorreu ao final do Êxodo de Israel. Os “mil duzentos e sessenta dias” ou “tempo e tempos e metade de tempo” da mulher (Ap 12,6.14) equivalem ao “pouco tempo” do agir do Diabo (Ap 12,12). O peregrinar cristão pela história é, portanto, marcado por um misto de proteção divina e de exposição aos ataques diabólicos. A nova Conquista só acontece mediante a intervenção do Messias, que guia as milícias celestes ao combate e à vitória derradeira (Ap 19,11-21). Enfim, no lugar do país e Canaã encontra-se a Jerusalém do alto, que será a morada definitiva dos fiéis (Ap 21,1–22,5)<sup>179</sup>.

#### **2.4.1.2 Segundo grande tema: o agir terreno do Diabo**

O segundo grande tema que se inicia em Ap 12 e que perpassa os capítulos seguintes é o agir terreno do Diabo. Em Ap 12,9 o grande dragão, “a antiga serpente, que é chamada de

<sup>175</sup> OSBORNE, Apocalipse, p. 766.

<sup>176</sup> YARBRO COLLINS, The combat myth in the book of Revelation, p. 28.

<sup>177</sup> FEUILLET, Le Messie et sa mère d’après le ch. XII de l’Apoc., p. 76.

<sup>178</sup> PRIGENT, Apocalypse 12. Histoire de l’exégèse, p. 143-144.

<sup>179</sup> YARBRO COLLINS, *op. cit.*, p. 29.

Diabo e Satanás”, é descrito como ὁ πλανῶν, cujo existir consiste em induzir as pessoas ao erro. Esse particípio presente caracteriza o dragão em seu próprio ser, em sua própria identidade. Somente em outra ocasião emprega-se o particípio presente, já em contexto escatológico, que indica (em uso clássico) um feito anterior, equivalendo ao imperfeito (Ap 20,10). A ação de enganar aparece no Apocalipse como um elemento típico da metodologia do maligno, cujo disfarce penetra o próprio seio da comunidade de fé. Além disso, οἰκουμένη, nos tempos da composição do Apocalipse, deveria se referir a todo o mundo habitado que se encontrava sob a influência – direta ou não – do vasto Império Romano (cf. Lc 2,1; 4,5; At 11,28; 24,5)<sup>180</sup>.

Nos capítulos seguintes, o verbo πλανάω aparece mais seis vezes, algumas delas, com outros agentes: a segunda besta ou o falso profeta Ap 13,14; a Babilônia Ap 18,23; a primeira besta Ap 19,20; o Diabo Ap 20,3.8.10. Embora aconteça de o verbo nem sempre ter o Diabo por agente, é sempre ele que está na origem da ação (cf. Ap 13,2b). Aquilo que Ap 12,9 descreve no tempo presente, como um atributo que define o próprio ser do Diabo em relação à humanidade (ὁ πλανῶν), torna-se ação em Ap 13–20, através dos seus servidores terrenos: as duas bestas e a Babilônia. O tema do agir diabólico no mundo só tem um desfecho em Ap 20,10, depois da intervenção escatológica e vitoriosa do Cristo (Ap 19,11-21; 20,4-6), com a descrição da sorte final do Diabo e dos seus colaboradores. Note-se que o particípio presente πλανῶν só aparece, em todo o Apocalipse, em Ap 12,9; 20,10, formando assim uma inclusão.

#### 2.4.1.3 Terceiro grande tema: o testemunho de Jesus

O terceiro grande tema presente em Ap 12 e recorrente na sequência do livro é o testemunho de Jesus. Dessa vez, porém, o argumento é tratado também nos capítulos que antecedem ao nosso texto. No Apocalipse, a terminologia do testemunho compreende o verbo μαρτυρέω (Ap 1,2; 22,16.18.20) e os substantivos μάρτυς (Ap 1,5; 2,13; 3,14, 11,3; 17,6) e μαρτυρία (Ap 1,2.9; 6,9; 11,7; 12,11.17; 19,10[2x]; 20,4). Interessa especialmente aqui o uso do substantivo μαρτυρία com o genitivo Ἰησοῦ [Χριστοῦ]: Ap 1,2.9; 12,17; 19,10(2x); 20,4 (cf. também Ap 6,9 onde o genitivo está certamente subtendido<sup>181</sup>). Em Ap 1,5a, Jesus é qualificado como ὁ μάρτυς, ὁ πιστός (cf. Ap 3,14), em alusão à sua missão terrena até a sua Morte. Levando-se em conta essa qualificação, na expressão μαρτυρία Ἰησοῦ, o genitivo deve

<sup>180</sup> LOPEZ, Javier. La acción de engañar en el Apocalipsis de Juan. *Gregorianum*, Roma, v. 87, n. 1, p. 5-24, genn. 2006, p. 8-9.

<sup>181</sup> SEGALLA, Giuseppe. La memoria simbolica del Gesù terreno nel libro dell’Apocalisse. *Liber Annuus*, Jerusalem, v. 50, p. 115-141, 2000. p. 131.

ser entendido primeiramente como subjetivo ou de autoria. O “testemunho de Jesus” é a tradição viva dele, da sua pessoa e do seu ensinamento. Tal tradição chama-se de “testemunho”, seja porque na sua missão terrena ele testemunhou o Pai até a Cruz, seja porque a tradição de Jesus deve ser testemunhada pelos cristãos até a entrega da vida<sup>182</sup>.

O substantivo μαρτυρία aparece por duas vezes na perícope em discussão: Ap 12,11.17. A primeira aparição do termo ocorre em um versículo proléptico (Ap 12,11), que projeta tudo quanto seguirá até Ap 20<sup>183</sup>. Na segunda aparição, diz-se que os remanescentes da semente da mulher são os que guardam os mandamentos de Deus e têm “o testemunho de Jesus”. O significado do sintagma μαρτυρία Ἰησοῦ, referido aos cristãos, só é explicado em Ap 19,10: trata-se do “Espírito da profecia”. Pode-se dizer que a revelação do Pai, operada por Jesus através do seu testemunho, que o fiel e – em grau maior – o profeta possuem, deve ser transmitida aos outros. “Neste sentido, o ‘testemunho de Jesus’ é equiparado ao Espírito profético, aquele Espírito do qual provém toda profecia”<sup>184</sup>. O desfecho da questão referente ao testemunho de Jesus acontece em Ap 20,4, onde se diz que os que foram degolados “por causa (διὰ) do testemunho de Jesus” voltaram à vida para reinar com ele por mil anos.

#### 2.4.1.4 Quarto grande tema: a vitória dos santos no dom da vida

O quarto grande tema, assim como o terceiro, origina-se antes de Ap 12: a vitória dos santos no dom da vida. O verbo νίκαω<sup>185</sup> é characteristicamente joanino (Jo 16,33; 1Jo 2,13s.; 4,4; 5,4[2x].5) e especificamente frequente no Apocalipse, onde aparece dezessete vezes (Ap 2,7.11.17.26; 3,5.12.21[2x]; 5,5; 6,2[2x]; 11,7; 12,11; 13,7; 15,2; 17,14; 21,7)<sup>186</sup>. Em apenas sete dessas aparições, o verbo não se encontra referido aos cristãos (Ap 3,21[2º νίκαω]; 5,5; 6,2[2x]; 11,7; 13,7; 17,14). A vida cristã é, portanto, uma guerra sem trégua, mas também uma guerra na qual até mesmo o mais pequenino dos santos pode saborear a vitória. O termo νίκαω não se aplica a todo cristão, mas apenas ao que está disposto ao martírio. Esse tipo de cristão, na entrega da própria vida, faz-se vencedor como Cristo que diz: “também eu venci”

<sup>182</sup> SEGALLA, La memoria simbolica, p. 131-136. p. 132.

<sup>183</sup> ALLO, Saint Jean. L’Apocalypse, p. 164.

<sup>184</sup> LAURIA, La vittoria dei santi, p. 390, tradução nossa.

<sup>185</sup> Encontram-se no Novo Testamento também os substantivos νίκη (1Jo 5,4) e νίκος (Mt 12,20; 1Cor 15,54.55.57), que estão ausentes do Apocalipse, onde se atesta somente o verbo νίκαω.

<sup>186</sup> SWETE, The Apocalypse of St. John, p. 28.

(Ap 3,21)<sup>187</sup>. Uma das mais importantes mensagens do Apocalipse é justamente o desafio de ser “o vencedor” (ο νικῶν)<sup>188</sup>.

Todo o capítulo 12 do Apocalipse é dominado pelo tema da perseguição diabólica, que começa do filho macho, passando pela mulher até chegar aos remanescentes da sua semente. A estes últimos Ap 12,11 alude, em perspectiva celeste, como já sendo vitoriosos (ἐνίκησαν) sobre o Diabo, por causa do sangue do Cordeiro e porque “não amaram a sua vida até a morte”. A causa primeira da vitória, o sangue do Cordeiro, já é um fato consumado, mas a segunda cabe ao cristão realizar. A passagem retoma Ap 2,10, onde aparece o nome διάβολος e onde se exorta a Igreja de Esmirna a permanecer fiel “até a morte”. Outra passagem que deve ser chamada em questão é Ap 2,26, onde se encontra, além de νικάω, a expressão “até o fim”, equivalente a “até a morte”. A preposição ἅχρι ligada diretamente a θανάτου/τέλους, sem a presença do artigo, comunica a ideia de intensidade<sup>189</sup>. Assim, o Apocalipse diz que a vitória final pertence a quem é fiel ao Cristo (Ap 2,10), observando as suas obras (Ap 2,26) e arriscando por ele a própria vida (Ap 12,11), até as últimas consequências (τέλος/θάνατος).

A origem, em todos os sentidos, da guerra a ser combatida e vencida pelos fiéis é noticiada em Ap 12,17. Os detalhes da peleja são apresentados nos capítulos seguintes, mais especificamente a partir de Ap 13,7. Esse versículo relata que a besta do mar, um dos instrumentos terrenos do Diabo, recebeu permissão para fazer guerra aos santos e vencê-los (νικῆσαι αὐτούς)<sup>190</sup>. Somente em Ap 11,7; 13,7a – que se reportam a Dn 7,21<sup>191</sup> – diz-se que a besta vence os santos, mas tal vitória é apenas aparente. Na verdade, esse é mais um ato que se encontra sob o controle de Deus (note-se a repetição enfática de καὶ ἐδόθη αὐτῷ em Ap 13,5-7). Quando os santos são aparentemente derrotados pela besta, Ap 12,11 recorda que eles a venceram através do martírio. O tema da vitória dos santos ocorre ainda em Ap 15,2, na introdução do terceiro σημεῖον e, portanto, no início do setenário dos anjos com as taças. A passagem fala dos “que saíram vitoriosos da besta e da sua imagem e do número do seu nome”. Um dos paradoxos básicos do Apocalipse é este: quando o dragão e a besta vencem os santos, eles são vencidos. Repete-se, assim, “a derrota de Satanás por Cristo. Quando

<sup>187</sup> CHARLES, A critical and exegetical commentary, p. 53-54.

<sup>188</sup> OSBORNE, Apocalipse, p. 134-135.

<sup>189</sup> LAURIA, La vittoria dei santi, p. 379.

<sup>190</sup> Manuscritos como  $\tilde{\text{P}}^{47}$  A C 2053 syr<sup>h</sup> cop<sup>sa</sup> arm omitem toda a frase καὶ ἐδόθη αὐτῷ ποιῆσαι πόλεμον μετὰ τῶν ἀγίων καὶ νικῆσαι αὐτούς. Isso se deve, sem dúvida, a um lapso de transcrição: o olho do escriba passou do primeiro ao segundo καὶ ἐδόθη αὐτῷ (METZGER, A textual commentary, p. 747).

<sup>191</sup> CHARLES, *op. cit.*, p. 353.

Satanás planejou a morte de Cristo e entrou em Judas [...] estava selando o próprio destino”<sup>192</sup>.

Todavia, como os demais temas, a vitória dos santos também tem o seu desfecho, que é anunciado em Ap 17,14, onde se faz referência à vitória do Cordeiro e dos seus “chamados e eleitos e fiéis”. O versículo alude prolepticamente à “vitória de Cristo” em Ap 19,11–21,8. No fim dessa seção encontra-se a solene declaração: “O vencedor (ο νικῶν) herdará tais coisas e serei para ele Deus e ele mesmo será para mim um filho”. O particípio ο νικῶν leva o leitor de volta às sete promessas de Ap 2,7.11.17.26; 3,5.12.21, às quais κληρονομήσει acrescenta a oitava, que completa e, efetivamente, engloba as demais<sup>193</sup>. Embora a oferta da “água da vida” seja para todos (Ap 21,6), pois todos necessitam dela, “a herança efetiva só é prometida aos que terão a coragem de ir buscar as águas onde elas estão, e se tornarão, assim, ‘os vencedores’”<sup>194</sup>.

## 2.4.2 Contexto imediato

### 2.4.2.1 Contexto anterior

O início do capítulo 12 vincula-se muito de perto ao final do capítulo precedente, por meio do locativo ἐν τῷ οὐρανῷ e do passivo ὥφθη (Ap 11,19;12.1.3). Tal proximidade levou alguns autores a conceber Ap 11,19 como a introdução de Ap 12, e não como a conclusão de Ap 11<sup>195</sup>. O primeiro argumento levantado a favor dessa opinião é que as três ocorrências de ὥφθη em Ap 11,19;12.1.3 compartilham de uma relação formal e lógica. Como introdução de Ap 12, Ap 11,19 “interliga” o material subsequente (Ap 12,1–15,4) com o precedente (Ap 11,1–18). Em segundo lugar, Ap 11,19 forma uma inclusão com Ap 15,5, por meio da frase ἡνοίγη ο ναός combinada com ἐν τῷ οὐρανῷ. E, por último, Ap 15,6 retoma a série das sete

<sup>192</sup> OSBORNE, Apocalipse, p. 562.

<sup>193</sup> SWETE, The Apocalypse of St. John, p. 277.

<sup>194</sup> ALLO, Saint Jean. L’Apocalypse, p. 311, tradução nossa.

<sup>195</sup> Essa é a posição do Lecionário Católico, na festa da Assunção da Bem-Aventurada Virgem Maria, celebrada em 15 de agosto, que traz a leitura de Ap 11,19–12,1-6. Também Aune argumenta a favor de Ap 11,19 enquanto introdução a Ap 12,1-17 (AUNE, Revelation 6-16, p. 661).

taças que se esperaria ao final do setenário das trombetas. Assim, a tríade de σημεῖα (Ap 12,1–15,4) seria um “interlúdio” entre as séries dos julgamentos punitivos de Deus<sup>196</sup>.

Uma solução menos complexa seria, porém, ver na teofania de Ap 11,19b um simples indicador da estrutura geral do Apocalipse. Assim como ocorre antes da cena do livro com sete selos (Ap 4,5), do toque das trombetas (Ap 8,5) e da queda da Babilônia (Ap 16,18,21), também a narração dos σημεῖα demanda uma apresentação solene (Ap 11,19b). Ainda mais, porque Ap 12 faz um “retrospecto”<sup>197</sup> que remonta à própria gênese do conflito entre o povo de Deus e o poder do Diabo<sup>198</sup>. De fato, até aqui, nada fora dito a respeito da origem da irredutível hostilidade dos “habitantes da terra” contra os cristãos<sup>199</sup>. Para evitar que isso fosse interpretado como uma ruptura no progresso do pensamento, o escritor apocalíptico interligou Ap 11,19a e 12,1.3 por meio de ἐν τῷ οὐρανῷ εἰσῆλθεν. Tem-se aqui um exemplo da “intercalação” sugerida por Elisabeth Fiorenza: A (Ap 11,19a), B (Ap 11,19b) e A’(Ap 12,1-3)<sup>200</sup>. Além disso, a mesma expressão ὁ ναὸς τοῦ θεοῦ de Ap 11,19a já aparece em Ap 11,1<sup>201</sup>. Não há, portanto, necessidade de se saltar adiante, até Ap 15,5, onde se fala, na verdade, de ὁ ναὸς τῆς σκηνῆς.

O escritor do Apocalipse não divide o seu texto em partes ou seções separadas, mas junta as unidades, interligando-as umas às outras. Por isso, é mais importante apontar as articulações da estrutura do texto, que entrelaçam as suas diferentes partes, do que criar marcas divisórias<sup>202</sup>. Nesse sentido é que se deve admitir a ausência de ruptura entre Ap 11,19 e 12,1.3 e, portanto, entre aos capítulos aos quais os versículos pertencem. Todavia, Ap 12 inova em relação ao contexto anterior, ao qualificar a mulher e o dragão como “sinal”, o que não ocorre com a arca da aliança<sup>203</sup>. A atividade do sujeito decodificador é imediatamente estimulada pela nova terminologia, pois o σημεῖον indica uma mensagem que exige uma decodificação. Vanni observa que “o ‘sinal’ contém inata uma exigência de dinamismo gnosiológico: para compreendê-lo em seu valor é preciso desenvolvê-lo e ultrapassá-lo”<sup>204</sup>.

<sup>196</sup> BANDY, Alan S. The layers of the Apocalypse: an integrative approach to Revelation’s macrostructure. *Journal for the Study of the New Testament*, Shefffield, v. 31, n. 4, p. 469-498. 2009. p. 479.

<sup>197</sup> CHARLES, A critical and exegetical commentary, p. 298.

<sup>198</sup> BUBY, The fascinating woman of Revelation 12, p. 109.

<sup>199</sup> PRIGENT, O Apocalipse, p. 207.

<sup>200</sup> FIORENZA, Composition and structure, p. 360.

<sup>201</sup> CHARLES, *op. cit.*, p. 273.

<sup>202</sup> FIORENZA, *op. cit.*, p. 362.

<sup>203</sup> DELORME; DONEGANI, L’Apocalypse de Jean, p. 9.

<sup>204</sup> VANNI, L’Apocalisse, p. 230, tradução nossa.

Assim, pode-se afirmar, com vários comentadores (Swete, Prigent, Collins, Mounce, Osborne, Smalley e outros), que Ap 12 representa um *fresh start* na visão apocalíptica<sup>205</sup>.

Esclarecedor é também o confronto entre o capítulo 12 e Ap 11,1-13, onde aparecem as duas testemunhas, símbolo da atividade profética. Seja em relação às duas testemunhas, seja em referência à mulher sublinha-se, por um lado, a proteção divina e, por outro, a perseguição<sup>206</sup>. Tanto um capítulo quanto o outro fazem alusão ao mesmo período – o período pós-pascal – caracterizando-o de maneira idêntica, sob o signo do número três e meio. Três tempos (três anos) e meio correspondem a quarenta e dois meses, que equivalem a mil duzentos e sessenta dias (Ap 11,2.3; 12,6.14). A imagem deriva de Dn 7,25; 9,27; 12,7.11.12 e designa primeiramente um período limitado, com um final previsto<sup>207</sup>. Em Ap 11,3, o período pós-pascal é mostrado, enfatizando-se o testemunho cristão e a profecia. O mesmo período é apresentado em Ap 12,6.14, ressaltando-se o refúgio, a proteção, a purificação e o amor na dificuldade (Ex 16; 1Rs 17,1-7; Os 2,16-18)<sup>208</sup>. Assim, tudo leva a considerar Ap 12 como uma retomada dos temas do capítulo precedente, mas tal retomada não impede a progressão do pensamento<sup>209</sup>.

#### 2.4.2.2 Contexto posterior

Também Ap 13,5 retrata o período pós-pascal sob o signo do número três e meio. Trata-se do prazo de “quarenta e dois meses” dado à besta, para proferir suas grandes blasfêmias e para agir. Em Ap 11,2, o mesmo prazo tem uma conotação negativa, referindo-se ao tempo em que o átrio externo do santuário foi entregue às nações, que pisarão a cidade santa. A expressão “quarenta e dois meses” salienta, portanto, o aspecto negativo do mesmo período que é apresentado sob uma ótica positiva em Ap 11,3;12,6.14. Osborne diz que a referida expressão simboliza um tempo de tribulação e juízo, podendo ter também como paralelo veterotestamentário os três anos e meio de fome ocorridos nos tempos de Elias (1Rs 17,1ss.; 18,1) ou os quarenta e dois acampamentos dos israelitas durante a peregrinação pelo deserto (Nm 33,5-49)<sup>210</sup>.

<sup>205</sup> BANDY, The layers of the Apocalypse, p. 478.

<sup>206</sup> VETRALI, La donna dell’Apocalisse, p. 155.

<sup>207</sup> Mil duzentos e sessenta dias referem-se a um tempo idealizado que utiliza os meses de trinta dias; Dn 12,11 corrige o cálculo para mil duzentos e noventa dias, com a inserção do mês intercalado (CHARLES, A critical and exegetical commentary, p. 279).

<sup>208</sup> VANNI, L’Apocalisse, p. 250.

<sup>209</sup> PRIGENT, O Apocalipse, p. 207.

<sup>210</sup> OSBORNE, Apocalipse, p. 467.

Da mesma forma que o início de Ap 12 une-se ao capítulo anterior, também o seu final se junta ao capítulo seguinte. Smalley acha que Ap 12,18, assim como Ap 11,19, conecta-se com o material que antecede e que sucede ao próprio versículo<sup>211</sup>. Vários manuscritos antigos trocam a terceira pessoa do verbo pela primeira, colocando o versículo como a introdução de Ap 13 (cf. aparato crítico). De fato, ἐστάθην é uma leitura atraente, em vista da situação do vidente: “nada mais natural para um exilado em Patmos do que estar contemplando o mar e, nessa posição, receber uma das suas grandes inspirações”<sup>212</sup>. Porém, ao interno do capítulo 12, as duas aparições do verbo ἰστημι (Ap 12,4.18) estão dispostas simetricamente, descrevendo a mesma situação de espreita da parte do dragão, à espera da oportunidade de atacar a descendência da mulher (o filho e os outros descendentes). Além do mais, em Ap 12,17s., ἰστημι é o terceiro verbo de uma sequência (“E enfureceu-se [...] e foi [...] e se pôs”), pertencendo, portanto, a Ap 12.

Todavia, Ap 12,18 também se conecta diretamente a Ap 13,1, através da alusão ao “mar” (θάλασσα), junto ao qual se posiciona o dragão e do qual emerge a besta. O dragão a espreitar sobre a areia do mar pressagia a sua investida contra os outros descendentes da mulher. Esses são os que têm o “testemunho” de Jesus (μαρτυρία Ap 11,7; 12,17). Os agentes enviados pelo “dragão” (δράκων Ap 12,3.4.7.9.13.16.17; 13,2.4.11) para “fazer guerra” (ποιῆσαι πόλεμον Ap 11,7; 12,17; 13,7) são a “besta [que sobre] do abismo/mar” (θηρίον ἐκ τῆς ἀβύσσου/θαλάσσης Ap 11,7; 13,1)<sup>213</sup> e a que sai da terra (Ap 13,11). A primeira besta aparentemente “venceu” as testemunhas de Jesus, mas foram elas que verdadeiramente a “venceram” (νικάω Ap 11,7; 12,11; 13,7). As testemunhas, permanecendo fiéis a Cristo “até a morte” (ἄχρι θανάτου Ap 12,11), recusaram-se a adorar a imagem da besta e, por isso, “foram assassinadas” (ἀποκτείνω Ap 11,7; 13,15). Portanto, Ap 12,1-18 constitui uma perícope definida que, em seu contexto imediato, possui uma função literária própria.

### 2.4.3 Conclusão

O capítulo 12 ocupa o início da seção do Apocalipse que revela o último fragmento do livro com sete selos (Ap 12,1–21,8). Por um lado, a seção retoma certos argumentos tratados anteriormente no livro, com duas atitudes básicas: 1) repetindo-os enfaticamente e

<sup>211</sup> SMALLEY, The Revelation to John, p. 311.

<sup>212</sup> SWETE, The Apocalypse of St. John, p. 158, tradução nossa.

<sup>213</sup> O “abismo” se refere às profundezas insondáveis do mar e, assim, a besta que sobe do mar e a que sobe do abismo são o mesmo personagem (OSBORNE, Apocalipse, p. 550).

demonstrando a continuidade do pensamento; 2) desenvolvendo-os e destacando o progresso do discurso. Por outro lado, a inserção de novos temas na narração faz com que se perceba o caráter peculiar do conteúdo de Ap 12,1–21,8. Desse modo, o leitor é confrontado com as duas constantes da história, que são as suas dimensões linear e cíclica, obviamente com ênfase na primeira<sup>214</sup>. Além do mais, sendo o Apocalipse um escrito cristão, o seu juízo sobre a história encontra-se sob o signo da fé. Então, além das grandes constantes históricas, o leitor é instruído acerca dos dois níveis nos quais se move a sua existência: o celeste e o terreno. Todos esses elementos já se fazem presentes em Ap 12,1-18, que constitui o “prefácio” da seção à qual a perícope pertence.

Assim como Ap 12,1 está indissoluvelmente unido a Ap 11,19, também Ap 12,18 se une a Ap 13,1. Além disso, o modo como os três capítulos encontram-se dispostos indica uma intencionalidade. O capítulo 12 não se confunde com os dois capítulos que o circundam, mas também não é um corpo estranho a eles. Em seu contexto imediato, Ap 12 tem a função de fazer a transição de Ap 11 a 13. Os acontecimentos antecipados em Ap 11,1-13 passam a ser narrados mais detalhadamente a partir de Ap 13,1. Ambos os capítulos falam de uma besta que sobe do abismo/mar (Ap 11,7; 13,1), para perseguir implacavelmente as testemunhas de Jesus. Todavia, é Ap 12 que explica a gênese de tal conflito: a obstinação e a rebeldia do Diabo, que foi definitivamente expulso do céu e “lançado” ( $\beta\alpha\lambda\lambda\omega$ ) para a terra. Portanto, Ap 12 não apenas prefacia o conteúdo que lhe sucede, mas também vincula tal conteúdo à matéria que o precede.

## 2.5 Estrutura do texto

O elemento básico estruturante de Ap 12 é a alternância do espaço narrativo entre a terra e o céu. O critério adotado na avaliação das realidades terrena e celeste segue a tendência do gênero apocalíptico: a primeira é vista com certa negatividade, como tempo de provação para o fiel, enquanto a segunda é contemplada com um olhar de esperança. Nos vv. 1.3, a expressão  $\epsilon\nu\tau\tilde{\omega}\,\omega\nu\rho\alpha\nu\tilde{\omega}$ , acompanhada do verbo de visão  $\omega\rho\alpha\omega$ , não aponta para o cenário dos acontecimentos narrados (o contexto geral do relato confirma isso), e sim para a perspectiva celeste da visão. O texto chama a atenção do leitor para a importância de cada

---

<sup>214</sup> No Apocalipse, a história não se reduz, graficamente falando, a um movimento circular, mas “toma a forma de um desenvolvimento linear, de acordo com um plano divino, na direção de uma meta prometida” (FIORENZA, Composition and structure, p. 356, tradução nossa).

“sinal” (*σημεῖον*), que não se refere à sua posição espacial, mas ao ângulo do qual é necessário observá-los. Indica-se, assim, à comunidade crente o ponto de vista do qual ela deve interpretar os eventos históricos, um ponto de vista que coincide com aquele de Deus<sup>215</sup>.

O capítulo 12 segue em sintonia com o contexto amplo da segunda parte do Apocalipse (Ap 4,1–22,5), mantendo-se dentro da perspectiva celeste, para a qual a realidade transcendente modela a imanente. A tendência do narrador é partir da descrição da realidade imanente e terrena, na qual compartilha da mesma situação do leitor, para depois ascender à transcendência celeste, de onde mostra o seu diferencial profético. Porém, no caso particular de Ap 12, o relato começa pelos fatos terrenos (Ap 12,1-6), passando aos acontecimentos celestes (Ap 12,7-12), para depois retornar à terra (Ap 12,13-18). Em suma, o relato é constituído por uma cena celeste, que se encontra emoldurada por duas cenas terrenas. Por um lado, a disposição do material narrativo enfatiza o lugar central que o mundo celeste ocupa. Por outro lado, o foco de interesse é colocado sobre a história terrena, que é relatada em dois momentos: um anterior e outro posterior à expulsão do dragão do céu.

Jon Paulien apontou uma estratégia utilizada pelo escritor do Apocalipse que ele chamou de “introdução do personagem”: quando um personagem aparece pela primeira vez no livro, faz-se uma descrição geral da sua aparência e das suas ações prévias, seguida por uma descrição das suas ações no tempo e no lugar da visão<sup>216</sup>. Nota-se a utilização de tal estratégia nos vv. 1-4a.5b, na introdução dos personagens da mulher, do dragão e do filho. A ação dramática começa com o momento desencadeante<sup>217</sup> do v. 4b, quando o dragão se põe diante da parturiente, para lhe devorar o filho. Todavia, somente no v. 5ab é que se reconhece o ambiente no qual se desenvolve a ação: a terra. A mulher é celeste enquanto participa da santidade de Deus, mas foi sobre a terra que ela deu à luz o “filho macho que está por apascentar todas as nações [...]”<sup>218</sup>. Ela tem atributos de uma rainha, mas é apresentada com características de uma criatura humana, não de uma deusa<sup>219</sup>.

O v. 5c encerra a participação do filho macho no relato e se conecta com o início do v. 6, que é uma prolepsis do v. 14, através de um καί adversativo (cf. notas à tradução): o rapto do filho para o trono de Deus (céu) contrasta com a fuga da mulher para o deserto (terra). O

<sup>215</sup> MÁRQUEZ, La donna avvolta nel sole (Ap 12,1-17), p. 7.

<sup>216</sup> PAULIEN, The end of Historicism, p. 194.

<sup>217</sup> Jean-Louis Ska denomina “momento desencadeante” o momento em que o conflito ou o problema aparece pela primeira vez e suscita o interesse do leitor (SKA, Jean-Louis. “*Nuestros padres nos contaron*”: introducción al análisis de los relatos del Antiguo Testamento. Estella: Verbo Divino, 2012. [Cuadernos Bíblicos, 155]. p. 27).

<sup>218</sup> GRELOT, Marie mère de Jésus, p. 64, tradução nossa.

<sup>219</sup> FARKAS, La “donna” di Apocalisse 12, p. 212.

desenlace do confronto entre o filho e o dragão é posto em paralelo com o desenlace do confronto entre a mulher e o dragão. Além disso, o v. 5c retoma Ap 3,21, onde se faz a primeira alusão à “vitória” (*vikáω*) de Cristo no Apocalipse. Essa passagem, que se encontra no contexto do prêmio dado pelo Senhor ao vencedor de Laodiceia, não especifica em que consiste a vitória de Cristo nem quando ele a alcançou. Indica, porém, a consequência imediata de tal vitória: ele ascendeu ao trono do seu Pai<sup>220</sup>. À luz de Ap 3,21, percebe-se, portanto, que a ida do filho macho (o Cristo) para o trono de Deus corresponde à sua vitória sobre o dragão. Do mesmo modo, a ida da mulher para o deserto será a sua vitória sobre o inimigo do seu filho.

Um novo conflito se inicia no v. 7, como resultado da invasão do dragão ao céu, em perseguição ao filho macho<sup>221</sup>. Nesse versículo, a expressão *ἐν τῷ οὐρανῷ*, combinada com *ἐγένετο*, não indica a perspectiva celeste da visão (cf. vv. 1.3), mas o cenário da guerra. Portanto, a partir do v. 7, acontece um deslocamento espacial da ação dramática da terra para o céu e, consequentemente, uma mudança de cena. O elemento espacial é o principal indicador da mudança de uma cena a outra, mas a unidade do relato é mantida especialmente pela permanência do personagem do dragão, que aparece em todas as cenas. Com a mudança de espaço, outros personagens actantes são introduzidos: Miguel e os seus anjos (v. 7), bem como os anjos do dragão (vv. 7.9). A narração da guerra no céu se estende até o v. 9, que revela enfaticamente a identidade do dragão (*ὁ ὄφις ὁ ἀρχαῖος, ὁ καλούμενος Διάβολος καὶ ὁ Σατανᾶς, ὁ πλανῶν [...]*) e também enfatiza que ele e os seus anjos foram “lançados” para a terra (três vezes o verbo *βάλλω*). O desenlace do embate de Miguel com o dragão não se dá com a derrota desse último, mas com a sua expulsão do céu (v. 9).

Nos vv. 10-12, o narrador escuta “uma grande voz” que entoa um hino de vitória. O v. 10 acusa que algo permanece inalterado em relação aos vv. 7-9: a ambientação da ação “no céu” (*ἐν τῷ οὐρανῷ*) e o tema do dragão “lançado” (*βάλλω*). O verbo *γίνομαι* forma uma inclusão entre os vv. 7 e 10, que indica uma *peripéteia* ocorrida no “agora” (*ἄρτι*) dos acontecimentos celestes: “aconteceu” (*ἐγένετο*) uma guerra no céu (v. 7), que culminou com o dragão sendo “lançado” (v. 9), e “agora aconteceu” (*ἄρτι ἐγένετο*) a salvação, a força do reino de Deus e a autoridade do seu Cristo (v. 10). Segundo o v. 12, a derrota celeste do dragão é sentida de forma paradoxal nos dois diferentes planos, o celeste e o terrestre. Ao centro do hino, no v. 11, encontra-se o tema da vitória (*vikáω*), que possui duas causas (*διά causal*): o

<sup>220</sup> LAURIA, Costantino. La vittoria di Cristo nell’Apocalisse come motivazione morale per il cristiano. *Rivista di Teologia Morale*, Bologna, v. 44, n. 176, p. 613-626, 2012. p. 616.

<sup>221</sup> Essa opinião é também compartilhada por Charles (CHARLES, A critical and exegetical commentary, p. 320).

sangue do Cordeiro – que recapitula a primeira cena, especialmente o v. 5 – e a palavra do testemunho dos santos, que “não amaram a sua vida até a morte” – que projeta a cena seguinte, sobretudo o v. 17.

O início do v. 13 retoma o fluxo narrativo do final do v. 9, interrompido pelo hino dos vv. 10-12, recapitulando que o dragão “foi lançado para a terra” ( $\dot{\epsilon}\beta\lambda\eta\theta\eta \varepsilon i\varsigma \tau\eta\eta \gamma\eta\eta$ ). Dali por diante, não se fará mais alusão ao “céu”, pois o contexto dominante será o terrestre. No final do v. 13, a referência ao “macho” (cf.  $\ddot{\alpha}\rho\sigma\eta\eta$ , v. 5) e a repetição do verbo  $\tau\acute{\iota}\kappa\tau\omega$  (cf. vv. 2.4[2x].5) não deixam dúvidas de que se está falando da mesma “mulher” ( $\gamma\eta\eta\eta$ ) dos vv. 1-6<sup>222</sup>. Além disso, o v. 13 confirma que a cena dos vv. 1-6 se passa sobre a terra: “quando viu o dragão que foi lançado para a terra, perseguiu a mulher [...]. A fuga ao deserto só ocorre no v. 14 (o v. 6 é proléptico), de modo que a mulher se encontra no mesmo ambiente da primeira cena: a terra. Allo demonstra que já havia notado isso, quando declara: “Vê-se bem que a mulher deu à luz seu filho sobre a terra, porque nada diz que ela tenha mudado de lugar [...] somente depois de ter tombado é que o dragão vai persegui-la”<sup>223</sup>. Portanto, a fuga ao deserto não é senão a consequência dessa perseguição.

O v. 13 também conecta as três cenas do relato, mostrando que a terceira cena decorre de uma combinação de resultados das duas primeiras: o dragão perseguiu a mulher na terra (v. 13), porque ela deu à luz sobre a terra um filho macho (v. 5), que foi causador da sua expulsão do céu (v. 9). Allo, baseando-se no “sentido próprio” de  $\eta\tau\iota\varsigma$ , parafraseia o final do versículo da seguinte maneira: “o dragão perseguiu a mulher, por ter dado à luz o macho”<sup>224</sup>. A querela primeira do dragão era com o filho, mas este se encontra agora no céu, aonde aquele não pode mais ir. Resta ao dragão perseguir a mãe, como uma maneira de atingir o filho: “Se ele não pôde diretamente atacar o filho da mulher, ele pode ferir o filho através da mãe (Mt 25,45; At 9,4)”<sup>225</sup>. O final v. 13 é também um sumário dos vv. 15-16, que detalham a perseguição terrena do dragão à mulher (cf.  $\gamma\eta\eta$ : vv. 13.16[2x]). Os dois principais demarcadores espaciais do relato de Ap 12 são, portanto, os vv. 7 e 13.

A trama de Ap 12 é predominantemente de “resolução” (embora haja elementos de “revelação”), de modo que a pregunta principal é “O que acontecerá?”<sup>226</sup>. Com relação ao episódio da mulher e do dragão, tal pregunta encontra uma resposta definitiva no v. 14 com o

<sup>222</sup> O verbo  $\delta\acute{\iota}\omega\kappa\omega$ , em seu sentido original, implica perseguição hostil (cf. Mt 10,23; 23,34; At 26,11) e, assim, se aproxima do sentido técnico do verbo prevalente no Novo Testamento.

<sup>223</sup> ALLO, Saint Jean. L’Apocalypse, p. 165-166, tradução nossa.

<sup>224</sup> *Ibid.*, p. 165, tradução nossa.

<sup>225</sup> SWETE, The Apocalypse of St. John, p. 155, tradução nossa.

<sup>226</sup> Na trama de resolução, o tempo, a evolução e a ordem dos acontecimentos são essenciais, de modo que o desenvolvimento tende para a sua resolução (SKA, “Nuestros padres nos contaron”, p. 21).

salvamento da mulher. Do mesmo modo que o v. 5c encerra a participação do filho macho no relato, também o v. 14 diz como termina a participação da mulher na história. O primeiro vestígio disso é a relação estreita que há entre o v. 5c e a prolepse do v. 6: ambos estão conectados por um καὶ adversativo, que compara o destino da mãe com o do filho, e pela dupla alusão a Deus (θεός). Mãe e filho estão a salvo e não podem mais ser alcançados pelo perseguidor, embora se encontrem em planos diferentes: um foi para a transcendência do trono de Deus e o outro permanece na imanência do lugar preparado por Deus no deserto. Se a narração da perseguição do dragão à mulher terminasse no v. 14 e se se passasse imediatamente ao v. 17, a trama do relato não sofreria perda. De fato, uma vez que a mulher saiu “da presença” (ἀπὸ προσώπου) do dragão, ele não tem mais como atacá-la.

A inclusão que se dá com o uso da expressão ἐκ τοῦ στόματος, no início do v. 15 e no final do v. 16, demonstra o caráter unitário dos dois versículos, que explanam a afirmação sumária do final do v. 13: “[o dragão] perseguiu a mulher que deu à luz o macho”. Nesse caso, o tempo do discurso não coincide com o da história, o que provoca um questionamento sobre a função retórica de tal analeipse. Pode ser, por exemplo, que o discurso esteja enfatizando o método do perseguidor, simbolizado no gesto de lançar da boca “água como um rio”, ou mesmo o papel da criação (ἡ γῆ) a serviço de Deus. Ou então, analisando-se por outro ângulo, poder-se-ia pensar que o final da história da perseguição do dragão à mulher tenha sido antecipado no v. 14. Assim, a ênfase recairia sobre o desfecho da perseguição, com a mulher posta a salvo. Todavia, seria mais difícil sustentar que uma ideia já antecipada no v. 6 pudesse ser, mais uma vez, antecipada no v. 14.

O v. 17 é a conclusão do relato, o ponto de convergência dos acontecimentos narrados. No enredo, a perseguição do dragão muda de foco conforme fracassam os seus planos: a investida contra o filho dá lugar à perseguição à mulher e, finalmente, aos “remanescentes da sua semente”. Não se trata, portanto, de um “final feliz” nem mesmo do final da história, já que um novo suspense é criado pela evocação do tema da guerra (πόλεμος), sempre envolvendo o dragão (como no v. 7). Existe uma lacuna na narração em relação à origem da outra parte da descendência da mulher, já que se fala apenas de um parto, o do filho macho, e de maneira enfática (cinco vezes τίκτω). Nesse momento da narração, o leitor, mais do que antes, é estimulado a contribuir com a história. No tempo e no lugar em que se encontra, ele deve discernir a identidade dos novos personagens do relato, através dos seus atributos: “guardam os mandamentos de Deus e têm o testemunho de Jesus”. O final do versículo remete-se à estrofe central do hino entoado no céu (v. 11), aludindo ao “testemunho” (μαρτυρία), que é simultaneamente a arma e a armadura do combate.

O v. 18 cria um novo momento desencadeante, assim como ocorreu no v. 4b, onde a ação é também descrita pelo verbo ἵστημι, referido ao mesmo sujeito lógico, o dragão. O suspense gerado no v. 17 aumenta agora, porque o dragão se põe sobre a areia do “mar” (θάλασσα). O leitor sabe que o mar está associado ao caos e, diferentemente do que acontece no v. 4b, ele não é informado sobre qual maldade o dragão planeja fazer. O versículo é provocador e aguça a imaginação: algo de ruim está por vir, mas não se sabe o quê. Pode-se esperar por qualquer coisa, pois o dragão está cheio de ódio (“tendo ira grande” v. 12, “enfureceu-se” v. 17), sabendo que tem pouco tempo (v. 12), e porque ele se pôs junto ao mar, em cujas profundezas o mal habita. Aqui, o relato atinge diretamente o emocional do público que o escuta, a imaginar personagens, cenários e situações.

O que se disse até agora a respeito da estrutura de Ap 12 pode ser resumido no seguinte esquema:

**Primeira cena:** o filho da mulher vence o dragão (vv. 1-6)

- a) **Ambiente:** terrestre
- b) **Personagens:** uma mulher vestida do sol, um grande dragão da cor de fogo e um filho macho
- c) **Tempo:** antes que o dragão e seus anjos fossem lançados do céu para a terra
- d) **Enredo:**
  - vv. 1-2 apresentação da mulher
  - vv. 3-4a apresentação do dragão
  - v. 4b momento desencadeante: o dragão se pôs diante da mulher que estava por dar à luz, para lhe devorar o filho
  - v. 5a a mulher deu à luz um filho macho
  - v. 5b apresentação do filho macho
  - v. 5c *desenlace do confronto entre o filho e o dragão:* o filho foi arrebatado para o trono de Deus
  - v. 6 prolepse do v. 14 (posta aqui para paralelizar o destino final da mulher com o do filho): a mulher fugiu para o deserto onde tem um lugar preparado por Deus

**Segunda cena:** Miguel e os seus anjos vencem o dragão (vv. 7-12)

- a) **Ambiente:** celeste
- b) **Personagens:** Miguel e os seus anjos, o dragão e os seus anjos e “uma grande voz”
- c) **Tempo:** quando o dragão foi lançado do céu para a terra (o “agora”, ἄρπτι, celeste)
- d) **Enredo:**
  - vv. 7-8 Miguel e os seus anjos a guerrear com o dragão e os seus anjos
  - v. 9 *desenlace do confronto entre Miguel e o dragão:* o dragão e os seus anjos foram lançados para a terra
  - vv. 10-12 uma grande voz entoa um hino de vitória<sup>227</sup>
    - v. 10 uma *peripéteia* que tem início com o “agora” (ἄρπτι)
    - v. 11 as duas causas da vitória (νίκαω) dos santos
    - v. 12 efeito da queda do dragão no céu e na terra

---

<sup>227</sup> Fiorenza aponta como um dos indicativos literários estruturantes do Apocalipse os “interlúdios”, ou seja, as visões ou hinos de proteção e salvação escatológicas que interrompem o fluxo da narrativa: Ap 7,1-17; 11,15,19; 12,10 etc. (FIORENZA, Composition and structure, p. 360).

**Terceira cena:** a mulher vence o dragão e esse persegue o restante da semente dela (vv. 13-18)

- a) **Ambiente:** terrestre
- b) **Personagens:** o dragão, a mulher, a terra e “os remanescentes da semente” da mulher
- c) **Tempo:** depois que o dragão e os seus anjos foram lançados do céu para a terra
- d) **Enredo:**
  - v. 13 quando o dragão viu que foi lançado para a terra, passou a perseguir a mulher
    - v. 13a reassunção (*Wiederaufnahme*) do v. 9b: “foi lançado para a terra”<sup>228</sup>
    - v. 13b sumário dos vv. 15-16: “persegiu a mulher”
  - v. 14 *desenlace do confronto entre a mulher e o dragão:* foram dadas à mulher as duas asas da grande águia, para que voe para o deserto
  - vv. 15-16 analeipse do v. 13b: a serpente (dragão) vomitou água como um rio para arrastar a mulher, que foi socorrida pela terra
  - v. 17 *conclusão do relato:* o dragão foi fazer guerra aos remanescentes
- v. 18 novo momento desencadeante: o dragão se pôs sobre a areia do mar

## 2.6 Conclusão

O conteúdo exposto ao longo deste capítulo, de cunho eminentemente sintático-literário, compõe a base argumentativa formal da investigação semântica a ser conduzida no próximo capítulo. A busca pelo sentido de um texto pressupõe o conhecimento da sua extensão, que se alcança mediante o processo de delimitação da perícope e que possibilita ao pesquisador definir com maior clareza o objeto material do seu estudo. A segmentação lhe permite analisar cada frase, oração e unidade expressiva que compõem o texto e compreender como elas estão articuladas entre si, para formar uma unidade textual provida de coesão e significado<sup>229</sup>. A tradução do texto já é também a primeira e a mais elementar forma de interpretá-lo, sobretudo quando essa tradução vem acompanhada de elementos de crítica literária e de notas explicativas.

Na investigação exegética bíblica, importa que se tenha em conta também o gênero literário do texto, que orienta o intérprete na busca pelo sentido que o hagiógrafo, em determinadas circunstâncias, segundo as condições do seu tempo e da sua cultura, pretendeu exprimir e de fato exprimiu através do seu escrito (*Dei Verbum* 12). Quando se trata de uma perícope como Ap 12, que ocupa um posto estratégico ao interno do Apocalipse, segundo a opinião da maioria dos pesquisadores, é fundamental que se tenha um posicionamento a respeito da arquitetura básica da obra. A percepção da estrutura interna da perícope é

<sup>228</sup> Veja também SWETE, *The Apocalypse of St. John*, p. 154.

<sup>229</sup> SILVA, Cássio Murilo Dias da. *Metodologia de exegese bíblica*. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 2003. p. 84-85.

igualmente importante, porque revela o plano sobre o qual o autor constrói os seus argumentos. Enfim, o trabalho de estruturação de um texto narrativo deve levar em consideração principalmente as suas nuances dramáticas, sem descuidar obviamente dos elementos estilísticos.

### **3 COMENTÁRIO EXEGÉTICO A APOCALIPSE 12**

A exegese proposta neste capítulo leva em consideração, de maneira especial, o caráter simbólico e narrativo da perícope em discussão. Por essa razão, o comentário ao texto encontra-se esquematizado de acordo com a estrutura sugerida para o relato no final do capítulo anterior. Antes, porém, de se passar à investigação semântica do texto, são apresentadas algumas premissas de cunho hermenêutico e metodológico, que põem em evidência certas peculiaridades do Apocalipse concernentes ao estilo do escritor e ao seu suposto leitor-intérprete. De fato, “todo texto é, de certa forma, único”<sup>1</sup> e o Apocalipse não haveria de fugir a essa máxima.

#### **3.1 Premissa hermenêutica**

O objetivo deste tópico introdutório é compor uma base hermenêutica para o comentário exegético que se fará logo a seguir. Algumas ideias expostas aqui já foram mencionadas no capítulo anterior, sobretudo, na apresentação do gênero literário. Outras talvez tenham ficado implícitas, por exemplo, quando se tratou da estrutura literária do Apocalipse e da delimitação da perícope. O principal motivo desta exposição é que, embora o Apocalipse – e consequentemente Ap 12 – se adeque aos padrões gerais do gênero apocalíptico, a obra também revela as suas particularidades. O conteúdo é apresentado de forma sucinta, porque se trata apenas de princípios, que serão desenvolvidos ao longo do comentário.

Existem no Apocalipse indícios que confirmam a adoção de um modo de comunicação simbólica dentro do livro. O verbo σημαίνω, logo na abertura (Ap 1,1), indica a linguagem que João escolheu para se comunicar<sup>2</sup>. A clara alusão a Dn 2,28-29.45 confirma que σημαίνω significa aqui “simbolizar”, referindo-se a uma comunicação feita através de símbolos e não a uma simples transmissão geral de informações. Essa nuança se confirma também pelo paralelismo com δείκνυμι que, ao longo do livro, sempre introduz uma comunicação divina

---

<sup>1</sup> COLLINS, A imaginação apocalíptica, p. 27.

<sup>2</sup> CUADRADO, Apocalipsis, p. 92.

realizada através de uma visão simbólica (Ap 4,1; 17,1; 21,9-10; 22,1.6.8)<sup>3</sup>. Além do mais, na tríplice alusão ao substantivo σημεῖον de Ap 12,1.3; 15,1, o termo não designa “um prodígio”, como em Ap 13,13s; 16,14; 19,20, mas uma coincidência entre o que a própria imagem é e a referência a outra coisa, mediante a representação visual da ação reproduzida<sup>4</sup>. Esses exemplos são apenas uma parte de um fenômeno literário que pode ser identificado ao longo de todo o Apocalipse.

Os comentadores antigos e modernos reconhecem que o simbolismo ocupa um posto central na interpretação do Apocalipse. Para se compreender o escrito, é necessário que se interpretem os seus símbolos<sup>5</sup>. A principal forma de comunicação do Apocalipse é o simbolismo e, portanto, a primeira tendência de interpretação da obra é a simbólica. Esse princípio deve ser aplicado especialmente à parte correspondente a Ap 4–22, a “porção visionária do livro”, onde se encontra Ap 12<sup>6</sup>. Vanni, analisando a “notável originalidade criativa” do escritor apocalíptico em relação à linguagem simbólica, percebe algumas “constantes simbólicas do Apocalipse”. O comentador recolheu os elementos simbólicos da obra e os classificou em seis categorias: simbolismo cósmico, convulsões cósmicas, simbolismo teriomórfico, simbolismo antropológico, simbolismo cromático e simbolismo aritmético<sup>7</sup>. O relato de Ap 12, em sintonia com o conjunto da obra, apresenta todas essas constantes.

A tradição apocalíptica está longe de ser a única fonte do simbolismo do Apocalipse. Não se deve sequer considerá-la como a fonte principal, a não ser que ela englobe livros canônicos como Ez, Zc e Dn<sup>8</sup>, porque é, sobretudo, nas últimas profecias do Antigo Testamento que se pode encontrar a origem imediata dos símbolos mais importantes do

---

<sup>3</sup> BEALE, Gregory K. The purpose of symbolism in the book of Revelation. *Calvin Theological Journal*, Grand Rapids, v. 41, p. 53-66, 2006. p. 55.

<sup>4</sup> CUADRADO, Apocalipsis. p. 92, tradução nossa.

<sup>5</sup> VANNI, Ugo. *Il simbolismo nell'Apocalisse*. Roma: Università Gregoriana Editrice, 1980. p. 461.

<sup>6</sup> BEALE, *op. cit.*, p. 56.

<sup>7</sup> VANNI, Il simbolismo nell'Apocalisse, p. 464-493.

<sup>8</sup> A influência do texto de Daniel (TM e grego) sobre o Apocalipse é notória e os estudiosos são praticamente unânimes em sustentar que o escritor apocalíptico não tinha familiaridade com a mais antiga versão dos LXX (Codex Chisianus [88] e Chester Beatty X), mas apenas com a versão subsequentemente revisada de Teodocião. Beale, no entanto, contesta esse parecer e aponta algumas evidências que, segundo o pesquisador, sustentam a conclusão de que o escritor apocalíptico teve algum conhecimento da mais antiga LXX. Beale afirma ter encontrado no Apocalipse pelo menos cinco referências cuja leitura contraria o TM e Teodocião, mas concorda com a antiga versão dos LXX: a mais clara delas está em Ap 17,14, que foi provavelmente extraído de Dn 4,37 LXX (BEALE, G. K. A reconsideration of the text of Daniel in the Apocalypse. *Biblica*, Roma, v. 67, n. 4, p. 539-543, 1986. p. 540).

Apocalipse<sup>9</sup>. Porém, embora João trabalhe com formas e materiais tradicionais, ele não preserva as suas tradições e fontes intactas, mas as revisa, altera e adapta ao seu contexto. Essa técnica de composição pode ser mais bem observada em relação às citações veterotestamentárias, às quais ele alude, sem as citar literalmente. Além disso, geralmente, ele funde vários textos veterotestamentários, para fazer as suas próprias afirmações ou para criar uma nova expressão simbólica<sup>10</sup>. Por isso mesmo é que Segalla abre mão da ideia de fonte literária e prefere falar de “intertextualidade”: uma teia de enunciados tomados de outros textos (palavras, sintagmas, alusões ou citações implícitas) e a sua transposição em um texto novo<sup>11</sup>. É assim, por exemplo, que muitos comentadores veem em Ap 12 uma releitura do protoevangelho de Gn 3,15.

O escritor apocalíptico também se permite certas liberdades literárias, interrompendo o movimento progressivo dos fatos narrados, com vários elementos que giram livremente para frente e para trás, em relação ao eixo principal da narração. Isso faz com que, muitas vezes, os fatos por ele relatados se situem na zona ideal da “meta-história”. Mais ainda, o hermetismo próprio da apocalíptica supõe certa dose de indeterminação, de obscuridade e de opacidade, impossível de se transpor por completo<sup>12</sup>. Portanto, não é possível dar a cada elemento simbólico do Apocalipse uma interpretação unívoca e definitiva. Um exemplo disso é o primeiro personagem de Ap 12, a “mulher vestida do sol”: ela é um “sinal” cujas tentativas de interpretação ou identificação (Israel, Igreja, Maria, Jerusalém, a constelação de Virgem, a deusa Ísis entre outras) sempre deixam alguma pergunta sem resposta.

Por fim, além da linguagem utilizada pelo escritor, uma justa interpretação do Apocalipse deve levar em consideração o seu “sujeito interpretante”: a assembleia eclesial. O escrito é explicitamente destinado à leitura na assembleia litúrgica, o que fica claro desde a introdução (Ap 1,1-8)<sup>13</sup>. Farkas vai além e afirma que uma perícope, ou mais provavelmente o texto inteiro, deveria ser compreendido durante uma só leitura e que a importância da primeira impressão não deveria ser subestimada. O comentador completa, dizendo que o caráter eminentemente litúrgico do livro “exige a necessidade de se envolver a assembleia litúrgica, o destinatário do livro, a assembleia que lê/escuta e, ao mesmo tempo, constitui o ‘sujeito

<sup>9</sup> ALLO, Saint Jean. L’Apocalypse, p. LV. Uma investigação que segue nessa direção encontra-se em KOTECKI, Dariusz. Reinterpretación del Antiguo Testamento en el Nuevo: cristología teocéntrica en el Apocalipsis de San Juan. *Scripta Theologica*, v. 40, n. 2, p. 509-524, mayo-agosto 2008.

<sup>10</sup> FIORENZA, Composition and structure, p. 359.

<sup>11</sup> SEGALLA, La memoria simbolica, p. 118.

<sup>12</sup> VANNI, Apocalipsis, p. 16 e 35.

<sup>13</sup> A ambientação litúrgica do Apocalipse é tratada mais detalhadamente no início do segundo tópico do quarto capítulo deste estudo.

interpretante”<sup>14</sup>. O elemento litúrgico é explicitamente evocado no texto de Ap 12 através do hino que ressoa nos vv. 10-12<sup>15</sup>.

### 3.2 O filho da mulher vence o dragão (vv. 1-6)

O último fragmento do livro selado é o chamado “livrinho aberto” (Ap 10,2.8-10), que profetiza “sobre povos, nações, línguas e muitos reis” (Ap 10,11) e corresponde a Ap 12,1–21,8. O capítulo 12 sumariza a seção, apresentando os principais personagens do drama e introduzindo os grandes temas a serem desenvolvidos na sequência. É por isso que a perícope recebe, da parte de alguns estudiosos, o título de “prefácio grandioso”<sup>16</sup>. A cena de Ap 12,1-6 comporta a narrativa básica do capítulo, pois a história do conflito entre a mulher com o filho e o dragão é expandida por meio da guerra no céu (vv. 7-12 expandem o v. 4) e pela guerra na terra (vv. 13-17 expandem o v. 6)<sup>17</sup>. O ambiente terrestre é o ponto de partida do relato, porque foi ali que se realizou a Páscoa de Jesus Cristo, princípio de todas as vitórias cristãs. A terra é também o lugar do degredo do Diabo e dos seus anjos (vv. 9.13), da perseguição e do refúgio da mulher (vv. 6.14), da guerra cotidiana e do testemunho de Jesus até a morte (vv. 11.17). A terra é, enfim, o lugar onde vivem os destinatários do Apocalipse, que são estimulados com insistência a “guardar” ( $\tauηρέω$ ) as palavras da profecia (Ap 1,3; 22,7.9).

#### 3.2.1 Apresentação da mulher (vv. 1-2)

##### 3.2.1.1 Um grande sinal no céu

A expressão “um grande sinal”, logo no início da apresentação da mulher (v. 1), resume o quanto se diz a respeito dela na sequência dos vv. 1-2. O termo  $\sigmaημεῖον$ , geralmente usado pela LXX para traduzir  $\pi\omega\lambda$ , indica um “sinal” em diferentes sentidos<sup>18</sup>: 1) uma marca

<sup>14</sup> FARKAS, La “donna” di Apocalisse 12, p. 195, tradução nossa.

<sup>15</sup> Nos hinos do Apocalipse, a narração se converte em drama e o narrador se eclipsa, para dar passagem ao “momento de dramatização da narrativa”, que é outra constante na obra (UREÑA, Lourdes García. El diálogo dramático en el apocalipsis: de Ezequiel, el trágico, a Juan, el vidente de Patmos. *Gregorianum*, Roma, v. 92, n. 1, p. 23-55, 2011. p. 23).

<sup>16</sup> ALLO, Saint Jean. L’Apocalypse, p. 155.

<sup>17</sup> OSBORNE, Apocalipse, p. 509-510.

<sup>18</sup> O elenco a seguir encontra-se em AUNE, Revelation 6-16, p. 679.

característica pela qual algo é conhecido ou reconhecido (Gn 1,14; Ex 12,13; Js 2,12; Mt 16,3; 26,48); 2) um marco que recorda um acontecimento (Gn 9,12.17; 17,11; Ex 13,9; Dt 6,8; 11,18)<sup>19</sup>; 3) um presságio ou indicação de algo que está por vir (2Rs 19,29; Is 7,14; Ez 4,3; Mt 24,3; Lc 21,11.25; At 2,19); 4) um milagre, que pode ser genuíno (Ex 7,3; Js 24,17; Sl 77,43; Mc 16,20; Jo 2,11; 4,48; 6,30; 1Cor 14,22) ou não (Mc 13,22 = Mt 24,24; 2Ts 2,9s.; Ap 13,13s.; 16,14) e, enfim, 5) uma constelação, pois, na astrologia greco-romana, o termo σημεῖον (latim: *signum*) significa “constelação”. O terceiro sentido parece ser aquele que melhor se adequa a Ap 12,1.

Das sete aparições de σημεῖον no Apocalipse, três encontram-se no singular (Ap 12,1.3; 15,1) e quatro no plural (Ap 13,13s.; 16,14; 19,20)<sup>20</sup>, um indício de que o escritor distingue, ao menos, duas categorias de sinais<sup>21</sup>. Dentro da primeira categoria, o sinal de Ap 12,1 ocupa um posto de destaque, servindo de referência para os outros dois sinais de Ap 12,3; 15,1: enquanto aquele é qualificado como “grande sinal” (σημεῖον μέγα), estes são classificados apenas como “outro sinal” (ἄλλο σημεῖον)<sup>22</sup>. Das cento e noventa e quatro aparições do adjetivo μέγας no Novo Testamento, oitenta e duas acontecem somente no Apocalipse, geralmente descrevendo os atos de poder tanto de Deus quanto da falsa trindade<sup>23</sup>. No caso do “grande sinal”, o atributivo exprime uma grandeza de tipo lógico e intelectual, sem referência a dimensões espaciais. O sinal é “grande” no sentido de que ele é escatologicamente de maior relevância<sup>24</sup>. Trata-se de algo cujo significado deve ser elaborado e já se promete que este terá uma importância fundamental<sup>25</sup>.

<sup>19</sup> O significado que Allo dá para o termo é o de “um sinal celeste como o arco no céu”, conforme Gn 9,12ss. (ALLO, Saint Jean. L’Apocalypse, p. 157).

<sup>20</sup> Os “sinais” (plural) do Apocalipse têm significado parecido com o dos sinais do evangelho joanino (a partir de Jo 2,11), no qual os milagres de Jesus apontam para além de si mesmos, pois revelam quem é Jesus: o Cristo e o Filho de Deus. Existe, porém, uma diferença fundamental na função dos sinais escatológicos de João em relação ao Apocalipse. Nesse escrito, os sinais não são realizados por Jesus e, “às vezes, eles são a contraparte do seu ministério, mesmo que, como no evangelho, eles proporcionem um chamado constante a uma obediente consagração” (SMALLEY, The Revelation to John, p. 313, tradução nossa).

<sup>21</sup> Charles diz que σημεῖον tem dois significados diferentes no Apocalipse: em Ap 12,1.3; 15,1, o termo denota uma maravilha celeste e, em Ap 13, 13s.; 16,14; 19,20, um sinal forjado pelo Anticristo ou seus agentes, em vista de enganar os habitantes da terra. O autor completa, dizendo que o termo aparece com o primeiro significado em Mt 16,1; 24,30; Mc 8,11; Lc 11,16 (CHARLES, A critical and exegetical commentary, p. 314).

<sup>22</sup> Os sinais de Ap 12,3; 15,1 são considerados como “sinais” apenas enquanto se remetem ao “grande sinal” de Ap 12,1.

<sup>23</sup> OSBORNE, Apocalipse, p. 513.

<sup>24</sup> SMALLEY, *op. cit.*, p. 314.

<sup>25</sup> VANNI, L’Apocalisse, p. 230.

O próprio vidente afirma que vislumbrou do céu, isto é, do ponto de vista da transcendência divina, os fatos por ele narrados desde Ap 4,2. Ao enfatizar que o grande sinal é visto “no céu” (*ἐν τῷ οὐρανῷ*), ele acentua a perspectiva da visão e consequentemente a importância do seu conteúdo. Vanni adverte que essa introdução solene envolve progressivamente quem a escuta: “há uma mensagem a ser decifrada, é de grande importância, situa-se até mesmo no contexto da transcendência divina”<sup>26</sup>. O verbo com o qual o vidente indica a visão do sinal é ὄράω, conjugado no aoristo passivo. O Apocalipse usa a forma ativa εἶδον sessenta vezes para descrever uma visão (cf. Ap 1,12; 4,1; 5,1 etc.), mas utiliza o passivo ὄφθη em apenas três ocasiões (Ap 11,19; 12,1.3). Esse passivo costuma vir acompanhado, na LXX e no Novo Testamento, do dativo da pessoa à qual é dada a visão (cf. Gn 12,7; Ex 3,2; Mt 17,3; Mc 9,4; Lc 1,11; 22,43; 24,34; At 7,2; 1Cor 15,5.6.7.8), algo que não ocorre no Apocalipse.

Le Frois aponta para o propósito do tríplice uso de ὄφθη no Apocalipse, que acontece no momento do “verdadeiro clímax do livro”, dizendo que “sua importância capital é assim sublinhada. A unidade de perspectiva entre a aparição da arca da aliança (11,19), da mulher (12,1) e do dragão (12,3) é, desse modo, apresentada. É uma e mesma visão”<sup>27</sup>. O passivo ὄφθη une as três revelações e produz um movimento linear do capítulo 11 para o 12<sup>28</sup>. A visão dos dois sinais de Ap 12,1.3 encontra-se estreitamente ligada à aparição da arca no templo do céu. Essa não é a arca terrena que, segundo a tradição, foi escondida por Jeremias (cf. 2Mc 2,4-8), mas o seu protótipo celeste. Assim como a arca terrena testemunhou a aliança entre Deus e Israel, também a arca celeste testemunha a aliança entre Deus e a comunidade cristã, o verdadeiro Israel. No momento da aparição desta última, Deus começa a cumprir o que é prometido no cântico celeste de Ap 11,15-18<sup>29</sup>. Em Ap 12,1.3, a expressão ὄφθη ἐν τῷ οὐρανῷ convida o leitor a contemplar os dois “sinais” desde um ponto de vista transcendental<sup>30</sup>.

---

<sup>26</sup> VANNI, L’Apocalisse, p. 230, tradução nossa.

<sup>27</sup> LE FROIS, The woman clothed with the sun, p. 81.

<sup>28</sup> OSBORNE, Apocalipse, p. 504.

<sup>29</sup> CHARLES, A critical and exegetical commentary, p. 297-298.

<sup>30</sup> A tradução proposta no presente estudo para ὄφθη também tenciona destacar a voz do verbo. A presença incomum desse passivo em um momento crucial da narrativa do Apocalipse somada à ausência de um dativo de pessoa pode indicar que se trata aqui e no v. 3 de um passivo divino. Pelo menos na primeira cena, tal passivo combinaria com os demais (v. 5: ἡρπάσθη; v. 6: ἡτομασμένον): o Deus que vê os que são seus em apuros também age para salvá-los.

### 3.2.1.2 Uma mulher

Depois de uma introdução geral ao grande sinal, começa uma apresentação mais pormenorizada dos seus atributos<sup>31</sup>. Há uma característica primeira, que constitui como que a substância sobre a qual repousam os demais predicados: “uma mulher”. O termo γυνή aparece dezenove vezes no Apocalipse e – com exceção de Ap 9,8; 14,4 – refere-se a três personagens distintas, a saber, à mulher vestida do sol, à prostituta e à noiva, que são caracterizadas pela vestimenta como sinal evidente da sua identidade (Ap 12,1s.; 17,4; 19,7s.)<sup>32</sup>. A prostituta é claramente descrita como uma coletividade em Ap 17,18: “a grande cidade”<sup>33</sup>. Da mesma forma, a noiva (γυνή) de Ap 19,7;21,9 refere-se a uma coletividade: a Jerusalém descida do céu, descrita mais detalhadamente em Ap 21,12-27. Todavia, quanto à mulher de Ap 12, deve-se admitir que esse personagem é mais claramente descrito em sua individualidade<sup>34</sup>. Tal constatação não inviabiliza, porém, uma interpretação coletiva da mulher, como se verá logo a seguir.

Em perspectiva bíblica, que deve ter a primazia em relação às demais, o termo γυνή designa uma “mulher”, em referência ao gênero feminino (Mt 11,11; Jo 16,21), uma “esposa” (Dt 13,7 LXX; Lc 1,5; Ef 5,22) ou mesmo uma “noiva” (Gn 29,21 LXX; cf. Ap 19,7). Em contexto veterotestamentário, a figura da mulher evoca subitamente a imagem da esposa e mãe<sup>35</sup>, que se converteu em um símbolo clássico de Sião (Jerusalém) ou de Israel: a esposa de Deus (Is 54,1.5.6; Jr 3,20; Ez 16,8-14; Os 2,19-20), a parturiente (Mq 4,9s.; cf. Is 26,16-18; Jr 4,31; 13,21; Eclo 48,19[21]) e a mãe (Is 49,21; 50,1; 66,7-11)<sup>36</sup>. No Novo Testamento, a simbologia coletiva da mulher foi transferida para a Igreja, da qual o Cristo é o noivo (Mt 9,15; Mc 2,19s.; Lc 5,34s.; Jo 3,29s.; 2Cor 11,2; Ef 5,23-32) e que é a Jerusalém mãe dos cristãos (Gl 4,25-27)<sup>37</sup>. Vale lembrar aqui que o Apocalipse não distingue entre o povo de

<sup>31</sup> A partir daqui convém analisar cada um dos níveis simbólicos aos quais de refere Vanni em várias de suas obras, dentre elas L’Apocalisse, p. 230-241 e Apocalipsis, p. 32-33.

<sup>32</sup> MÁRQUEZ, La donna avvolta nel sole (Ap 12,1-17), p. 7-8.

<sup>33</sup> Um dos argumentos utilizados por Batina é exatamente este: “João explica que se deve entender a mulher prevaricadora como um coletivo (17,18), coisa que não faz, em absoluto, quando trata da mulher do capítulo 12” (BARTINA, La celeste mujer, enemiga del dragón, p. 152, tradução nossa).

<sup>34</sup> LE FROIS, The woman clothed with the sun, p. 99.

<sup>35</sup> VANNI, L’Apocalisse, p. 231.

<sup>36</sup> FORD, Revelation, p. 195. Parece pouco provável, porém, que o sinal de Is 7,14 constitua o pano de fundo de Ap 12,1, pela dificuldade em se explicar como o grego παρθένος (“[mulher]virgem”) – no hebraico נִזְבָּן (“jovem [mulher]”) – resultou em um genérico γυνή.

<sup>37</sup> LE FROIS, The woman clothed with the sun, p. 97.

Deus da antiga e da nova aliança, senão quando se trata de mostrar que esse último cumpre as profecias discernidas na história do primeiro<sup>38</sup>.

### 3.2.1.3 Vestida do sol

O elemento que primeiramente qualifica a mulher é a sua indumentária: “vestida do sol”. A forma *περιβεβλημένη* indica tanto o particípio médio quanto o particípio passivo de *περιβάλλω*. No presente contexto, a forma verbal corresponde à voz passiva, pois a ação sofrida pela mulher combina com os demais passivos divinos relacionados com a personagem: em um contexto de amor, de núpcias e de aliança, Deus veste e adorna o seu povo<sup>39</sup>. A ideia expressa no texto é exatamente esta: “a mulher está trajando o sol como sua vestimenta, é o sol mesmo que a veste”, uma imagem única em toda a Escritura<sup>40</sup>. Todavia, como recorda Prigent, “o caráter celeste e o adorno extraordinário do personagem assim definido não oferecem problema [...] [pois] todos os traços dessa descrição podem ser explicados como ecos de textos proféticos”<sup>41</sup>.

O sol aparece na Bíblia, em sentido literal, como uma criatura de Deus (Gn 1,14-18; Sl 19,6s.), cujos atributos – força, permanência, beleza e brilho – indicam também qualidades do ser humano (Jz 5,31; Sl 89,37; Ct 6,10; Eccl 26,16[21]; Mt 17,2 etc.)<sup>42</sup>. Em sentido metafórico, o Antigo Testamento emprega a palavra “sol” apenas ocasionalmente, talvez temendo interpretações errôneas, já que o astro corresponde a uma divindade do panteão dos povos circunvizinhos a Israel (cf. Ml 3,20; Sb 5,2; Jr 15,9 etc.)<sup>43</sup>. O salmista fala de Deus envolto em luz como em um manto (Sl 104,2) e Isaías anuncia à nova Jerusalém, a quem se dirige como esposa de Deus, a mãe do povo escatológico, que a sua luz é o Senhor (Is 60,1) e que o seu sol não voltará a pôr-se nem a sua lua minguará (cf. Is 60,20)<sup>44</sup>. Na Bíblia, o sol é considerado, portanto, um elemento próprio de Deus, quase uma criatura privilegiada que particularmente o exprime e manifesta<sup>45</sup>.

---

<sup>38</sup> PRIGENT, *O Apocalipse*, p. 218.

<sup>39</sup> VANNI, *L’Apocalisse*, p. 232.

<sup>40</sup> LE FROIS, *The woman clothed with the sun*, p. 100-101, tradução nossa.

<sup>41</sup> PRIGENT, *loc. cit.*

<sup>42</sup> FORD, *Revelation*, p. 195.

<sup>43</sup> LE FROIS, *op. cit.*, p. 100-102. O Novo Testamento pode permitir-se ser mais explícito, ao falar de Deus e do “seu sol” e ao indicar o nível transcendente de Jesus, dizendo que “seu rosto resplandeceu como o sol” (Mt 5,45; 17,2).

<sup>44</sup> PRIGENT, *loc. cit.*

<sup>45</sup> VANNI, *loc. cit.*

### 3.2.1.4 A lua debaixo dos pés

Uma vez elaborado o primeiro elemento simbólico e mantido o seu significado de fundo pelo grupo ouvinte, um novo item deve ser analisado em relação à mulher: “a lua debaixo dos pés”. A maioria das passagens bíblicas que mencionam a lua coligam-na com o sol, considerando os dois astros por um mesmo ângulo, de modo a expressarem uma mesma ideia: luz (Gn 1,16; Js 10,12; Is 13,10; 60,19; Ez 32,7; Jl 2,10.31; 3,15; Mt 24,29 etc.), beleza (Ct 6,10; Eclo 50,6), estabilidade (Sl 72,5.7; 89,37s.) ou até mesmo nocividade (Sl 121,6)<sup>46</sup>. Porém, diferentemente do sol, a lua não apresenta nenhuma relação particular com Deus nas Escrituras. Sua imagem não exprime, num primeiro momento, nenhum significado particular e ela chega mesmo a parecer um símbolo vazio. Todavia, embora a lua não seja pensada em termos simbólicos, ela o é em termos realísticos: ela permite fixar os meses e serve como referência para determinar o tempo litúrgico e o tempo em geral<sup>47</sup>.

O texto não parece enfatizar o domínio da mulher sobre a lua, como pensa grande parte dos exegetas, mas bem mais a posição da lua em relação à mulher: “debaixo dos pés”, isto é, como o seu suporte. O advérbio ὑποκάτω aparece no Novo Testamento seguido do genitivo, geralmente com o sentido locativo de “debaixo” (Mc 7,28; Lc 8,16; Jo 1,5; Ap 5,3.13; 6,9). Quando associado ao genitivo ποδῶν, o advérbio nem sempre designa domínio (cf. Mc 6,11) e, quando o designa, trata-se de citações explícitas dos Salmos da Septuaginta (Mt 22,44; Mc 12,36 = Sl 109,1<sup>48</sup>; Hb 2,8 = Sl 8,7). Além do mais, em Ap 12,1, o fato de o termo σελήνη encontrar-se propositadamente anteposto a ὑποκάτω e diretamente unido a ἥλιος por um καί confirma a tendência bíblica que associa a lua ao sol. Ambos os astros simbolizam dois aspectos paradoxais e complementares da mesma mulher: ela já se reveste da glória de Deus (“vestida do sol”), mas ainda peregrina pelo tempo da história humana (“a lua debaixo dos pés”). Talvez João também tivesse em mente a imagem da esposa de Ct 6,10<sup>49</sup> e a ideia da aliança perpétua expressa no Sl 89,35-38.

Mais adiante, dir-se-á que a esposa do Cordeiro, a Jerusalém escatológica, não precisará do sol nem da lua para iluminá-la. Os dois astros já não serão necessários, porque a glória de Deus a iluminará e sua lâmpada será o Cordeiro (Ap 21,23; 22,5). Portanto, sol e lua indicam a situação transitória e temporal em que se encontra a mulher/Igreja de Ap 12. O

<sup>46</sup> LE FROIS, The woman clothed with the sun, p. 105.

<sup>47</sup> VANNI, Ugo, L’Apocalisse, p. 233.

<sup>48</sup> Na verdade, o Sl 109,1 usa a expressão ὑποπόδιον τῶν ποδῶν σου, que é a tradução mais literal do hebraico קָרְגַּלְמָן לְרַגְלֵי.

<sup>49</sup> SWETE, The Apocalypse of St. John, p. 144.

restante do capítulo deixará claro que ela não é ainda apresentada como uma figura celeste, mas como uma realidade terrena, na qual a glória de Deus “já” refulge, mas “ainda não” em todo o seu esplendor<sup>50</sup>. A mulher não está vestida com o que há de melhor, ao contrário do que afirma Vanni<sup>51</sup>, pois o melhor está por vir. Não se pode também dizer que ela se encontra em uma situação atemporal, pois a lua (que está sob os seus pés) existe e o contexto não sugere que ela já tenha perdido a sua função. Isso só acontecerá na fase estritamente escatológica, de modo que, por enquanto, o tempo continua a correr regularmente.

### 3.2.1.5 Uma coroa de doze estrelas

Um terceiro elemento simbólico característico da mulher é apresentado à comunidade intérprete: “sobre a cabeça uma coroa de doze estrelas”. A coroa é designada aqui pelo termo στέφανος, que aparece quarenta vezes na LXX e dezoito vezes no Novo Testamento. Nos evangelhos, o termo está ligado à ideia de realeza (Mt 27,29; Mc 15,17; Jo 19,2.5). Porém, nas epístolas paulinas e católicas, o simbolismo dos jogos gregos eclipsa todos os demais, de modo que στέφανος sempre significa “o louvor e a recompensa do vencedor” (1Cor 9,25; Fl 4,1; 1Ts 2,19; 2Tm 4,8; Tg 1,12; 1Pd 5,4). Esse é também o sentido predominante do termo no Apocalipse, embora ele se misture, às vezes, à ideia de soberania (Ap 2,10; 3,11; 4,4.10; 6,2; 9,7; 14,14)<sup>52</sup>. Diante disso, pode-se dizer que, em Ap 12,1, a coroa é principalmente símbolo de vitória, indicando o prêmio escatológico alcançado e já conquistado pela mulher<sup>53</sup>.

As “estrelas” da coroa recebem diversas interpretações da parte dos estudiosos<sup>54</sup>. No Apocalipse, ἀστήρ reporta-se – ainda que com diferentes nuances – à esfera da transcendência<sup>55</sup>. Na visão inaugural de Ap 1,16, Cristo aparece no meio de sete castiçais sustentando sete estrelas na mão direita. As sete estrelas constituem um “mistério” que é interpretado da seguinte maneira: “As sete estrelas são os anjos das sete Igrejas, e os sete castiçais [...] são as sete Igrejas” (Ap 1,20). Aqui, as estrelas parecem representar a Igreja que, em sua dimensão celeste e transcendente, já se encontra estavelmente sob o poder de Cristo. Essa interpretação, aplicada às estrelas da mulher, é corroborada pelo motivo da “coroa” (στέφανος), que indica prêmio alcançado, definitivo e sobrenatural. A coroa de estrelas,

<sup>50</sup> Expressão da tensão na qual vive atualmente a Igreja, entre um “tudo se cumpriu” e um “nem tudo se manifestou ainda” (PRIGENT, Apocalypse 12. Histoire de l’exégèse, p. 145, tradução nossa).

<sup>51</sup> VANNI, L’Apocalisse, p. 232.

<sup>52</sup> LE FROIS, The woman clothed with the sun, p. 114.

<sup>53</sup> VANNI, *op. cit.*, p. 235.

<sup>54</sup> Uma breve lista dessas interpretações encontra-se em OSBORNE, Apocalipse, p. 514.

<sup>55</sup> VANNI, *op. cit.*, p. 235.

portanto, também indica para o mundo transcendente e para o pleno gozo do prêmio da glória<sup>56</sup>.

Convém observar ainda que ἀστήρ, no Apocalipse, frequentemente simboliza indivíduos (Ap 1,16.20; 2,1.28; 9,1; 22,16)<sup>57</sup>. Esse dado, somado ao número das estrelas (δώδεκα), ajuda a elucidar o significado da imagem como um todo. A representação da mulher coroada de estrelas, em associação com o sol e a lua, possui precedentes diretos na literatura judaica. Por exemplo, em Gn 37,9, fala-se de um dos sonhos de José em que o sol, a lua e onze estrelas se inclinavam para ele. Há um consenso de que o sol e a lua aludem respectivamente a Jacó e Raquel – pais de José – ao passo que as estrelas representam os seus irmãos, isto é, as onze tribos de Israel, que se submetem à décima segunda representada pelo próprio José<sup>58</sup>. Em Test. de Neftali 5,1-7, diz-se que “Levi apoderou-se do sol e Judá da lua [...] Levi era como o sol [...] e Judá era brilhante como a lua e debaixo dos pés dele estavam doze raios”<sup>59</sup>. Os “doze raios” correspondem evidentemente às “doze estrelas” e ambos remetem-se ao sonho de José<sup>60</sup>. Portanto, é provável que a mulher seja aqui uma figura representativa de Israel e, consequentemente, da Igreja cristã que afunda as suas raízes na história de Israel<sup>61</sup>.

### 3.2.1.6 Grávida em dores de parto

Aquilo que o v. 2 descreve está em sintonia com as expectativas que a menção à γυνή e aos seus atributos suscita nos leitores. Espera-se que a esposa de Deus, esmeradamente preparada para as núpcias, com vestes esplendentes de salvação, possa gerar filhos para o seu esposo. Também, a partir de agora começa uma descrição dinâmica da mulher, não mais através de atributos, mas de verbos, que exprimem o seu agir. A expressão ἐν γαστρὶ acompanhada de ἔχω é a forma técnica de se dizer que uma mulher está “grávida” (Mt 1,18.23 [citando Is 7,14]; 24,19; Mc 13,17; Lc 21,23; 1Ts 5,3)<sup>62</sup>. Charles argumenta que o particípio ἔχουσα é usado aqui como um verbo finito por semitismo, já que, no aramaico bíblico e no síriaco, o particípio é mais frequentemente usado como um verbo finito do que em sua própria

<sup>56</sup> VETRALI, La donna dell'Apocalisse, p. 159.

<sup>57</sup> LE FROIS, The woman clothed with the sun, p. 119.

<sup>58</sup> SMALLEY, The Revelation to John, p. 315.

<sup>59</sup> PRIGENT, O Apocalipse, p. 218.

<sup>60</sup> CHARLES, A critical and exegetical commentary, p. 316.

<sup>61</sup> PRIGENT, loc. cit.

<sup>62</sup> AUNE, Revelation 6-16, p. 682.

função (cf. também vv. 7 e 8)<sup>63</sup>. Assim, antes de se apresentar a imagem usual do parto, coloca-se em evidência o próprio fato da gravidez<sup>64</sup>.

O presente *ἔχουσα* – juntamente com outros verbos do versículo, que também se encontram no presente – tem algo mais a dizer. Trata-se de uma situação que perdura, ou ainda, que está em andamento: a gravidez da esposa de Deus é atual também no tempo vivido pelo grupo eclesial ouvinte do relato. A mudança repentina que os tempos verbais sofrem, passando do aoristo *ἔφθη* (v. 1) a uma sequência de quatro verbos no presente (v. 2), não pode simplesmente resultar do estilo do narrador. A gravidez e todo o trabalho de parto são narrados no presente, porque assim se ressalta a ideia de um processo longo e particularmente doloroso<sup>65</sup>. A comunidade que escuta e observa as palavras da profecia (Ap 1,3) e que se identifica com a mulher também se sente parte do processo. Sob esse aspecto, a exegese dos primeiros comentadores da perícope (Hipólito, Metódio, Ticônio e outros), que fala de um parto contínuo da Igreja na história, permanece bastante atual.

O verbo *κράζω*, que significa literalmente “gritar”, aparece em diversas passagens do Apocalipse: 6,10; 7,2; 10,3; 12,2; 14,15; 18,17.18.19; 19,17. Apenas em Ap 12,2 e 18,18s., o verbo não vem acompanhado da expressão “grande/forte voz”, que confere ao grito o sentido de autoridade e de comando. Ao invés, a ausência de tal expressão em Ap 12,2 e 18,18s. sugere um elemento realístico de dor<sup>66</sup>. O verbo *ῳδίνω* conota dor intensa, em sentido físico, mental e espiritual<sup>67</sup>, mas o substantivo cognato *ῳδίν* refere-se, no Novo Testamento, às dores escatológicas do dia do Senhor (cf. Mt 24,8; Mc 13,8; 1Ts 5,3). Além disso, o verbo *βασανίζω* nunca aparece na LXX nem no Novo Testamento nem nos escritos patrísticos ou nos apócrifos significando a “prova física do parto”<sup>68</sup>. Portanto, a terminologia do versículo, por si mesma, convida o leitor/ouvinte a buscar o significado da imagem para além de um nascimento em sentido próprio<sup>69</sup>.

O Antigo Testamento frequentemente retrata Israel como uma mulher em trabalho de parto (cf. Mq 4,9s.; Jr 4,31; 13,21; 22,23; Is 13,8; 21,3; Os 13,13). Em Is 66,7-9, profetiza-se

<sup>63</sup> CHARLES, A critical and exegetical commentary, p. 316.

<sup>64</sup> VANNI, L’Apocalisse, p. 237.

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 238.

<sup>66</sup> ARCARI, La “donna avvolta nel sole” di Apoc 12,1ss., p. 36-38.

<sup>67</sup> FORD, Revelation, p. 198.

<sup>68</sup> Em outras passagens do Apocalipse (9,5 ; 11,10; 14,10.11; 18,7.10.15; 20,10) os termos *βασανίζω* e *βασανισμός* exprimem os tormentos excepcionais infligidos por Deus aos ímpios, aos demônios e aos condenados. Esse sentido, porém, não convém ao caso de Ap 12,2 (FEUILLET, Le Messie et sa mère d’après le ch. XII de l’Apoc., p. 59-60). No Novo Testamento em geral, ambos os termos descrevem uma dor aguda de natureza física (Mt 8,6), mental (Mt 8,29; 2Pd 2,8) ou ainda metafórica (Mt 14,24; Mc 6,48) (SWETE, The Apocalypse of St. John, p. 114).

<sup>69</sup> VETRALI, La donna dell’Apocalisse, p. 160.

o nascimento do povo novo gerado por Sião, simbolizada por uma mulher. O vocabulário do texto grego de Is 66,7 desponta em alguns lugares da narrativa de Ap 12: ὠδίνουσαν τεκεῖν [...] ἐξέφυγεν [...] ἔτεκεν ἄρσεν<sup>70</sup>. O relato apocalíptico tem também pontos de contato com Is 26,17s., tais como a referência às dores do parto e ao socorro de Deus, além da menção que se faz, em seguida, ao “dragão” (cf. Is 27,1 LXX)<sup>71</sup>. Nessas passagens, as dores de parto denotam o renascimento de Israel e a sua libertação<sup>72</sup>, simbolizando o sofrimento que preludia a alegria da salvação<sup>73</sup>. Assim, o texto apocalíptico que descreve as dores de parto faz claramente alusão a duas passagens isaianas relativas a um parto metafórico da parte do povo de Deus: Is 26,17s., que fornece a ideia da crise que acompanha as dores do parto, e Is 66,7, que inspira o tema do nascimento doloroso do filho macho e a fuga ao deserto<sup>74</sup>.

A temática veterotestamentária ligada à imagem da parturiente permaneceu viva também nos tempos neotestamentários. Um testemunho significativo é o hino de Qumrã 1QH 3,3-18 (especialmente os vv. 7-10), que chamou a atenção dos comentadores, por causa da sua afinidade com a imagem da parturiente de Ap 12. Ainda que se prescinda de uma possível interpretação messiânica de 1QH 3,3-18, sugerida especialmente pela expressão “conselheiro admirável” (v. 10; cf. Is 9,5), o significado escatológico do texto permanece claro. Também chama a atenção o fato de o hino aludir ao parto de um “macho” (v. 9) e ao aniquilamento das forças malignas<sup>75</sup>. O autor do hino de Qumrã fundamenta-se na situação da sua comunidade e aguarda o surgimento do novo tempo de salvação. Ele espera no futuro de Deus e supõe que o seu advento se realizará através das dores que a comunidade sofre atualmente. Para Ap 12, porém, a mulher já deu à luz (embora ainda permaneça gerando) e, por isso, a verdadeira salvação também já se faz presente<sup>76</sup>.

Depois de uma sequência de quatro verbos no presente, o aoristo reaparece com o infinitivo τεκεῖν, que explica a razão do tormento suportado pela mulher. A sentença “atormentada para dar à luz” esclarece ou elabora o significado da frase “sofrendo dores de parto”<sup>77</sup>. O verbo τίκτω, que ocupa uma posição de destaque na conclusão do versículo, indica exatamente o efeito do verbo ὠδίνω. O fato de um verbo se encontrar no presente e o outro no

<sup>70</sup> Essa passagem é interpretada messianicamente em *Rabbah* de Gênesis 85; *Rabbah* de Levítico 14,9 e no *Targum Isaías* 66,7 (OSBORNE, Apocalipse, p. 515).

<sup>71</sup> FORD, Revelation, p. 198.

<sup>72</sup> SMALLEY, The Revelation to John, p. 316.

<sup>73</sup> VETRALI, La donna dell'Apocalisse, p. 161.

<sup>74</sup> FEUILLET, Le Messie et sa mère d'après le ch. XII de l'Apoc., p. 61.

<sup>75</sup> VETRALI, *op. cit.*, p. 161-162.

<sup>76</sup> PIKAZA, Apocalipsis XII, p. 239-240.

<sup>77</sup> Confira as notas à tradução e também AUNE, Revelation 6-16, p. 652.

aoristo tem dupla implicação: por um lado, há um trabalho de parto a que a mulher estará constantemente submetida ( $\omega\delta\acute{v}\omega\sigma\alpha$ ); por outro lado, tal fadiga já gerou os seus primeiros frutos de salvação escatológica ( $\tau\acute{e}ke\bar{\imath}\nu$ ). Todavia, esta última ideia só se tornará mais explícita com o nascimento do filho macho (v. 5). Por enquanto, o símbolo da parturiente, tomado à luz das profecias veterotestamentárias que ele evoca, ensina que o tempo escatológico da salvação já está em ato e faz sentir toda a sua tensão: “a mulher-povo de Deus o está vivendo plenamente”<sup>78</sup>.

### 3.2.2 Apresentação do dragão (vv. 3-4a)

#### 3.2.2.1 Outro sinal

A qualificação do segundo sinal como “outro” ( $\ddot{\alpha}\lambda\lambda\omega\zeta$ ) indica que ele tem por referência o “grande sinal” do v. 1. A repetição enfática do passivo  $\ddot{\omega}\phi\theta\eta$  e do locativo  $\dot{\epsilon}\nu\tau\ddot{\omega}$   $\text{o}\dot{\nu}\rho\alpha\nu\ddot{\omega}$  ressalta a perspectiva através da qual os fatos narrados devem ser observados. Esse ponto de vista é que põe à mostra o caráter ilusório da grandeza e do poder do dragão, descritos na sequência. O Antigo Testamento está repleto de referências a seres como o Leviatã, Behemoth, Rahab, Tannin e outros monstros, que podem ser evocados pelo símbolo do dragão. A LXX traduz como  $\delta\rho\acute{a}k\omega\nu$  o hebraico  $\text{לְבִיאָתָה}$ , “Leviatã”, em quatro ocasiões (Jó 40,25; Sl 73,14; 103,26; Is 27,1), e  $\text{נַּחַשׁ}$  ou  $\text{נַּחֲשׁ}$ , “serpente, monstro marinho”, em quinze (ex.: Ex 7,9-12; Jó 7,12; Sl 73,13; Is 27,1)<sup>79</sup>. Além disso, a LXX geralmente traduz  $\text{עֵינָן}$  como  $\delta\rho\acute{a}k\omega\nu$ , quando se refere a uma serpente marinha (cf. Am 9,3; Jó 26,13), e como  $\ddot{\omega}\phi\iota\varsigma$ , quando se trata de uma serpente terrestre<sup>80</sup>.

#### 3.2.2.2 Um dragão

No Novo Testamento, o substantivo  $\delta\rho\acute{a}k\omega\nu$  aparece apenas no Apocalipse (12,3.4.7[2x]9.13.16.17; 13,2.4.11; 16,13; 20,2). A predominância do uso desse termo sobre  $\ddot{\omega}\phi\iota\varsigma$ , no presente capítulo e no restante do livro, é bastante significativa: “É um monstro mítico, simbólico, que está diante de nós, sugerido pelo Tiamat babilônico (Gunkel [...]) ou

<sup>78</sup> VANNI, L’Apocalisse, p. 241, tradução nossa.

<sup>79</sup> AUNE, Revelation 6-16, p. 682-683.

<sup>80</sup> LE FROIS, The woman clothed with the sun, p. 148.

pela fantasia hebraica (Sl 73[TM: 74],13 [...] cf. Jó 26,13; Is 27,1; Ex 29,3)<sup>81</sup>. A versão hebraica do dragão está geralmente associada ao abismo e ao mar, que simbolizam as fontes do caos e que recordam a luta entre o bem e o mal<sup>82</sup>. Em Is 51,9s., por exemplo, alude-se a Rahab, ao dragão e ao grande abismo, que foram vencidos por Deus em tempos primordiais. Esse mesmo acontecimento do início do mundo é aguardado, e em maior escala, para o final dos tempos (cf. Is 27,1)<sup>83</sup>. No Apocalipse, a luta primordial entre IHWH e os poderes do caos é transformada em uma batalha final entre Deus e Satanás, na qual este se manifestará como um poder mundano hostil à comunidade cristã<sup>84</sup>.

Com base nas referências veterotestamentárias, o grupo eclesial ouvinte logo percebe na figura apocalíptica do dragão o arqui-inimigo de Deus e do seu povo<sup>85</sup>. O monstro é a personificação do caos e a antítese de Deus, que é a fonte de toda a ordem do mundo<sup>86</sup>. Era natural também que o dragão fosse imediatamente associado a Satanás, já que era considerado o grande oponente de Deus e o representante do caos e da morte<sup>87</sup>. Essa primeira impressão será confirmada mais adiante, no v. 9, que não deixa dúvidas sobre a identidade do personagem: “é Satã, a serpente de Gênesis, que ataca dessa vez não mais Eva, mas a mulher ideal”<sup>88</sup>. Não há, portanto, outra figura da antiguidade que pudesse ter comunicado mais eficazmente a causa real do sofrimento cristão, na última parte do século I, do que a figura do dragão<sup>89</sup>.

### 3.2.2.3 Grande da cor de fogo

Assim como a figura da mulher, também a do dragão possui seus correlativos históricos. Mais uma vez, são os atributos do personagem que dão as dicas, sempre sobre o pano de fundo veterotestamentário. O dragão é qualificado primeiramente como “grande” (μέγας; cf. v. 9), fazendo-se alusão ao seu aspecto colossal e à grandeza do seu poder<sup>90</sup>. No Antigo Testamento, a imagem do dragão é usada como metáfora dos inimigos históricos de

<sup>81</sup> SWETE, The Apocalypse of St. John, p. 146, tradução nossa.

<sup>82</sup> OSBORNE, Apocalipse, p. 516.

<sup>83</sup> Também, em 1Henoc 60,7-10.24, consta o relato segundo o qual o monstro fêmea Leviatã e o monstro macho Behemoth são destruídos no “grande dia do Senhor”.

<sup>84</sup> CHARLES, A critical and exegetical commentary, p. 318.

<sup>85</sup> MOUNCE, Robert H. *The book of Revelation*. Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1997. p. 232-233.

<sup>86</sup> FORD, Revelation, p. 199.

<sup>87</sup> OSBORNE, *op. cit.*, p. 516-517.

<sup>88</sup> ALLO, Saint Jean. L’Apocalypse, p. 150, tradução nossa.

<sup>89</sup> BENSON, Revelation 12 and the dragon of Antiquity, p. 102.

<sup>90</sup> SMALLEY, The Revelation to John, p. 317.

Israel. Por exemplo, no Sl 74,14, Leviatã é o Egito e, em Is 27,1, ele é a Assíria e a Babilônia<sup>91</sup>. No texto grego de Jr 28,34 (TM: 51,34), Nabucodonosor, rei da Babilônia, é comparado a um δράκων voraz. Porém, ainda mais significativo é o paralelo com o grego de Ez 29,3, que chama o faraó de “grande dragão” (τὸν δράκοντα τὸν μέγαν). Assim, o “grande dragão” de Ap 12,3 se concretiza historicamente nos poderes humanos opressores do povo de Deus. Sob esse aspecto do dragão, a figura mais emblemática é o Egito, o inimigo do povo de Deus por ocasião do primeiro êxodo (cf. também Ez 23,2; Is 51,9)<sup>92</sup>.

O dragão é “da cor de fogo”, o que o torna uma caricatura da figura radiante da mulher vestida do sol. Ele oculta a sua face nefasta sob a aparência de um véu reluzente, confirmando a sua índole dolosa<sup>93</sup>. Na LXX, πυρός comumente designa a cor do sangue ou, então, o tom avermelhado das coisas (cf. 4Rs 3,22: “água vermelha como sangue”, ὕδατα πυρρὰ ώσει αἷμα). No Apocalipse, além do dragão, apenas o cavalo de Ap 6,4 é designado como πυρός. Ao seu montador é dada uma grande espada, que simboliza o derramamento de sangue, já que “lhe foi permitido tirar a paz da terra, para que se matassem uns aos outros”<sup>94</sup>. Os comentadores geralmente concordam que a cor do dragão denota especialmente a sua obra homicida (cf. Jo 8,44; 1Jo 3,12-15). Por trás de uma aparência radiante, o dragão esconde o seu verdadeiro caráter assassino.

### 3.2.2.4 Sete cabeças, dez chifres e sete diademas

Os próximos elementos característicos do dragão exigem do grupo eclesial um esforço semelhante àquele realizado na interpretação da coroa de doze estrelas da mulher: “sete cabeças”, “dez chifres” e “sete diademas”. O número sete (έπτά) é o símbolo aritmético mais importante do Apocalipse<sup>95</sup>, que apresenta vários seres sob essa cifra: Igrejas, anjos, lâmpadas, estrelas, espíritos, selos, chifres, olhos do Cordeiro, trombetas, trovões, pragas, cabeças etc. Enquanto que a ideia de plenitude, própria do número sete, está sempre presente, “está claro que não só a relação-aliança entre Deus e o homem está sendo expressa, mas

<sup>91</sup> MOUNCE, The book of Revelation, p. 232.

<sup>92</sup> PRIGENT, O Apocalipse, p. 213.

<sup>93</sup> A serpente, como o arquienganador em Gn 3, certamente fornece a base principal do dragão de Ap 12,3 (OSBORNE, Apocalipse, p. 517).

<sup>94</sup> LE FROIS, The woman clothed with the sun, p. 150-151.

<sup>95</sup> Num total de oitenta e oito aparições de έπτά no Novo Testamento, sessenta delas ocorrem somente no Apocalipse, enquanto o adjetivo ordinal ἑβδόμος aparece cinco vezes no Apocalipse, de um total de nove recorrências neotestamentárias (BIGUZZI, G. I numeri nell’Apocalisse di Giovanni e il loro linguaggio. *Liber Annus*, v. 50, p. 143-166, 2000. p. 144).

também a tentativa de Satanás de imitar e usurpar tal relação”<sup>96</sup>. O simbolismo da “cabeça” (κεφαλή) sublinha a ideia de governo, autoridade e inteligência do personagem ao qual se refere<sup>97</sup>. Esse elemento, combinado com o número sete, traduz a ideia de plenitude<sup>98</sup> ou universalidade<sup>99</sup> de um domínio exercido pelo dragão.

Sete cabeças e dez chifres são atribuídos também às bestas de Ap 13,1 e 17,3.7.12.16, mas essas figuras são distintas do dragão (cf. Ap 13,2.4). A descrição do dragão com sete cabeças e dez chifres só ocorre em Ap 12,3 e em nenhuma outra parte do livro. Por isso, é provável que tal imagem seja uma interpolação redacional derivada de Ap 17,3<sup>100</sup>, que alude a Dn 7,7.20.24. Em Daniel, os “dez chifres” representam dez reis que vêm do quarto império, sendo três deles conquistados pelo “pequeno chifre”. Em Ap 17,12-14, os “dez chifres” são também dez reis que recebem autoridade da besta (o “pequeno chifre” de Daniel)<sup>101</sup>. No Antigo Testamento, o “chifre” (גְּבָרָה) aparece frequentemente com o sentido metafórico de “poder”, “força” e, em tais caos, é sempre traduzido pela LXX como κέρας (Dt 33,17; 2Sm 22,3; Sl 17,3; 21,22; Eclo 49,5; Mq 4,13; cf. Lc 1,69)<sup>102</sup>. Essa é, certamente, a ideia mais básica do “chifre” tanto no texto de Daniel quanto no texto apocalíptico.

Na Bíblia, o número “dez” simboliza certa totalidade: dez pragas (Ex 7-10), dez mandamentos (Ex 20), dez patriarcas desde Adão até o dilúvio (Gn 5), a décima parte entregue a Deus como expressão de reconhecimento do seu direito ao todo (Gn 28,22; Lv 27, 30ss.), uma totalidade é expressa pela enumeração de dez poderes (Rm 8,38s.) e dez crimes (1Cor 6,9s). Todavia, trata-se de uma totalidade diferente daquela simbolizada pelo número “doze”, que sugere plenitude e perfeição<sup>103</sup>. No Apocalipse, a cifra δέκα está associada ao diabólico: a duração da perseguição (Ap 2,10), os chifres (Ap 12,3; 13,1; 17,3.7.12[2x].16) e os diademas (Ap 12,3; 13,1) do dragão e da besta. A cifra indica uma limitação, embora pareça o contrário, que é depois confirmada e esclarecida pelo contexto<sup>104</sup>. Por um lado, os “chifres” do dragão indicam que ele detém um poder aparentemente colossal, do ponto de

<sup>96</sup> LE FROIS, *The woman clothed with the sun*, p. 151-152, tradução nossa.

<sup>97</sup> PRIGENT, *O Apocalipse*, p. 220-221.

<sup>98</sup> SWETE, *The Apocalypse of St. John*, p. 12 e ALLO, *Saint Jean. L’Apocalypse*, p. 146.

<sup>99</sup> MOUNCE, *The book of Revelation*, p. 233.

<sup>100</sup> AUNE, *Revelation 6-16*, p. 683.

<sup>101</sup> OSBORNE, *Apocalipse*, p. 517.

<sup>102</sup> LE FROIS, *op. cit.*, p. 153.

<sup>103</sup> LE FROIS, *loc. cit.*

vista terrestre<sup>105</sup>. Por outro lado, o fato de serem “dez” indica que tal poder é limitado e incomparável à onipotência celeste do Cordeiro com sete chifres (Ap 5,6)<sup>106</sup>.

Assim como as cabeças, também os “diademas” do dragão são em número de sete. Na LXX, o substantivo διάδημα designa uma insígnia própria da realeza (Est 1,11; 2,17; 8,15; 1Esd 4,30; Is 63,3; 1Mc 1,9; 6,14; 11,13.54; 13,32). Diferentemente da “coroa” (στέφανος) de vitória da mulher, os “diademas” do dragão são um símbolo de poder e de domínio. Com efeito, Satanás é chamando, no Novo Testamento, de “príncipe deste mundo” (Jo 12,31; 14,30; 16,11), “príncipe do poderio do ar” (Ef 2,2) e “deus deste século” (2Cor 4,4). No Apocalipse, os “diademas” aparecem relacionados com outros dois personagens: a besta do mar, que possui “dez diademas” sobre seus chifres (Ap 13,1), e o Conquistador divino, que tem sobre a cabeça “muitos diademas” (Ap 19,12). Os sete diademas que coroam as cabeças do dragão “mostram claramente a totalidade do poder supremo que ele almeja”<sup>107</sup>. Eles simbolizam a reivindicação de um poder real que parodia a verdadeira soberania daquele que traz sobre a cabeça “muitos diademas” (Ap 19,12)<sup>108</sup>.

A ideia do texto é complexa e abarca características que não podem ser harmonizadas nem compreendidas em todos os aspectos, como é o caso dos dez chifres e das sete cabeças<sup>109</sup>. Alguns intérpretes se limitam a registrar a falta de simetria (Allo, J. Bonsirven, Ch. Brütsch), outros atribuem a discordância dos números a uma combinação desarmônica de fontes (W. Bousset, A. Loisy, E. Lohmeyer, A. Gelin, E. Lohse). Todavia, é provável que o escritor apocalíptico tenha feito intencionalmente uma descrição do monstro do caos segundo a sua natureza: por um lado, a imagem fala de uma arrogante ostentação de poder e, por outro, de desordem e caos<sup>110</sup>. Antes que o dragão seja bílicamente identificado (cf. v. 9), é necessário que o grupo eclesial perceba a abrangência do “outro sinal”. Trata-se de uma força imanente, presente e ativa na história, de tipo profanador e com pretensões de autodivinização<sup>111</sup>.

<sup>105</sup> VANNI, L’Apocalisse, p. 243.

<sup>106</sup> “Embora seu poder seja formidável, ele não corresponde ao poder completo do Cordeiro (sete chifres, 5,6) nem aos muitos diademas do Cristo (19,12)” (RESSEGUIE, James L. *The Revelation of John: a narrative commentary*. Grand Rapids: Baker Academic, 2009. p. 172, tradução nossa).

<sup>107</sup> DELORME; DONEGANI, L’Apocalypse de Jean, p. 13, tradução nossa.

<sup>108</sup> SMALLEY, *The Revelation to John*, p. 317-318.

<sup>109</sup> CHARLES, *A critical and exegetical commentary*, p. 319.

<sup>110</sup> BIGUZZI, G, *I numeri nell’Apocalisse di Giovanni e il loro linguaggio*, p. 153-154.

<sup>111</sup> VANNI, *op. cit.*, p. 244.

### 3.2.2.5 Varre o terço das estrelas com a cauda

A apresentação do dragão, assim como a da mulher, também possui uma contraparte dinâmica, expressa através de verbos (v. 4a). A primeira ação atribuída ao dragão se revela no presente: “varre” (*σύρει*) com a cauda o terço das estrelas do céu. O próprio aspecto do presente indica uma ação continuada e atual: enquanto a mulher gera constantemente filhos para Deus, o dragão promove desordem. O verbo *σύρω* descreve o arrastar de indivíduos ou mesmo de uma rede de pesca (Jo 21,8; At 8,3; 14,19; 17,6). Porém, no atual contexto, o verbo não parece sugerir o uso da força, de modo que ser varrido pela cauda (*οὐρά*) do dragão parece representar a atitude de quem se decide por segui-lo. Do mesmo modo que as estrelas da coroa da mulher aludem a Israel e à Igreja, também as estrelas varridas do céu pelo dragão aludem a membros do povo de Deus (cf. Dn 8,10.24)<sup>112</sup>. Ao mesmo tempo, elas são anjos (cf. Ap 1,20) rebelados por instigação de Satanás. Um “terço” (*τρίτος*) indica que é grande o número dos que se deixam arrastar pelo Diabo<sup>113</sup>.

Inesperadamente, o presente cede lugar ao aoristo *ἔβαλεν* (“lançou”) que indica uma ação pontual e consumada. A frase *ἔβαλεν αὐτοὺς εἰς τὴν γῆν* alude prolepticamente ao v. 9, que também combina o verbo *βάλλω* com *εἰς τὴν γῆν* e que menciona o dragão e os seus anjos. O ato de “lançar para a terra” se refere, portanto, a algo já consumado na mente do escritor – embora ainda não tenha sido registrado no texto – e que tem por objeto os anjos rebelados. Esses permanecem obstinadamente no seguimento do dragão (presente *σύρει*), mas eles já se encontram banidos do céu, pois foram lançados para a terra (v. 9). O uso da voz ativa *ἔβαλεν* visa a destacar que o dragão, mesmo não sendo o autor material do ato, é o seu causador direto<sup>114</sup>. Esse é mais um alerta que o relato faz a respeito do caráter destrutivo do dragão e dos poderes terrenos que o representam.

Comparando-se as apresentações dos dois “sinais”, nota-se que a forma do texto enfatiza o paradoxo que há entre ambos. Um é “grande” em sua essência (*σημεῖον μέγα*), enquanto o outro só recebe tal atributivo em relação à sua aparência descomunal (*δράκων*)

<sup>112</sup> A imagem parece inspirar-se na visão de Dn 8,10.24, onde o “pequeno chifre” – isto é, Antíoco Epifânio – causa apostasias entre o povo judeu. O sentido aqui pode ser análogo ao de Daniel: o dragão, diz André de Cesareia, cuja cabeça foi esmagada, ainda continua agitando a cauda (presente *σύρει*), para fazer cair os batizados que não estão firmes na fé (ALLO, Saint Jean. L’Apocalypse, p. 160).

<sup>113</sup> MOUNCE, The book of Revelation, p. 233.

<sup>114</sup> Osborne conjectura o seguinte: “É provável que 12,4 indique a vitória inicial, quando Satanás convenceu um terço das hostes celestiais a se unir a ele em rebelião contra Deus, e 12,7-9 trate da batalha propriamente dita, quando eles são expulsos do céu e lançados sobre a terra” (OSBORNE, Apocalipse, p. 519).

μέγας). A apresentação dos dois começa pelo seu aspecto reluzente, mas apenas um possui o brilho do sol (*περιβεβλημένη τὸν ἥλιον*), enquanto o outro é meramente ígneo (*πυρρός*), uma imitação do primeiro. A mulher é descrita de baixo para cima, desde a lua que está sob os seus pés até a sua cabeça coroada de estrelas (v. 1). O dragão, ao invés, é apresentado de cima para baixo, desde as suas cabeças coroadas até a sua cauda que varre as estrelas do céu (vv. 3-4a). Além do mais, enquanto a mulher traz as estrelas (*ἀστήρ*) em um posto de grande dignidade, na coroa que lhe adorna a cabeça, o dragão não usa estrelas em seus diademas, mas as arrasta atrás de si com a cauda.

### 3.2.3 Momento desencadeante: o dragão se pôs diante da mulher que estava por dar à luz, para lhe devorar o filho (v. 4b)

A ação dramática começa no momento em que o dragão se põe diante da parturiente, pronto para devorar o nascituro, tão logo esse seja expelido das entradas maternas. Os dois personagens, que antes foram apresentados separadamente e em absoluto, são agora colocados frente a frente. Gera-se imediatamente um suspense, especialmente porque as intenções do dragão são claramente expostas: depois da cauda que tenta desestabilizar o universo, eis a sua boca multiplicada por sete, aberta não para se nutrir, mas para devorar a vida nascente<sup>115</sup>. A relação do segundo σημεῖον com o primeiro agora se torna evidente. A aparição da mulher com a criança provocou uma contramanifestação do dragão. Sua contenda, todavia, não é diretamente com a mulher, mas com o filho<sup>116</sup>. A posição do acusativo τὸ τέκνον simultaneamente como objeto de τέκη e de καταφάγη evidencia uma ação que segue ininterruptamente a outra: a sorte do filho é, a um só tempo, nascer/ser devorado<sup>117</sup>.

O verbo κατεσθίω evoca o grego de Jr 28,34 (TM: 51,34), em que Jerusalém se lamenta dizendo: “Nabucodonosor [...] devorou-me como um dragão (κατέπιέν με ως δράκων)”,<sup>118</sup>. O grupo ouvinte, embora se identifique com a parturiente e interprete a profecia à luz das Escrituras, sente naturalmente a dificuldade de decifrar o nascimento em questão. Todavia, percebe-se desde já a obstinação do dragão, que está pronto para eliminar do mundo

<sup>115</sup> DELORME; DONEGANI, L’Apocalypse de Jean, p. 14.

<sup>116</sup> SWETE, The Apocalypse of St. John, p. 144 e ALLO, Saint Jean. L’Apocalypse, p. 147.

<sup>117</sup> A tradução feita neste estudo tenta reproduzir tal nuança do texto grego, sem, contudo, dificultar a compreensão da frase (daí o acréscimo de “[ele o]”)

<sup>118</sup> A mesma metáfora se verifica em 1QpHab 3,11, onde se diz que os *Kittim* (Romanos) tentam devorar o povo, e em 11,5-6, onde o sacerdote iníquo persegue o Mestre de Justiça (FORD, Revelation, p. 200).

qualquer oferta divina de vida e salvação aos homens. Com esse intuito foi que ele agiu ao longo da história de Israel, através dos seus inimigos políticos, e durante a vida terrena do Cristo, através dos seus adversários judeus (Jo 7,30.44-48; 8,58s. etc.). O resultado de um confronto entre lados tão desproporcionais em força (um nascituro e um grande dragão) já se pode prever. Então, o que o Cristo tem ainda a revelar, através do vidente, ao grupo eclesial que se vê historicamente envolvido no conflito e representado no lado mais fraco?

### 3.2.4 A mulher deu à luz um filho macho (v. 5a)

O desenlace começa com uma notícia positiva sobre o trabalho de parto: a mulher “deu à luz” ( $\varepsilon\tau\epsilon\kappa\epsilon\nu$ ). A conjugação do verbo  $\tau\acute{\iota}\kappa\tau\omega$ , no aoristo ativo, põe em evidência a genitora enquanto sujeito da ação (cf. Lc 2,11, onde o passivo  $\dot{\varepsilon}\tau\acute{\iota}\chi\theta\eta$  destaca o neonato). A ênfase recai sobre aquela que passou pela aflição das dores e que desfruta agora da alegria de ter dado à luz. Logo em seguida, indica-se o resultado imediato do parto: o filho é um macho<sup>119</sup>. Essa é uma alusão a Is 66,7 (LXX:  $\varepsilon\tau\epsilon\kappa\epsilon\nu \ddot{\alpha}\rho\sigma\epsilon\nu$ )<sup>120</sup>, mas existe uma incongruência gramatical envolvida aqui, pois a forma neutra do adjetivo  $\ddot{\alpha}\rho\sigma\eta\nu$  encontra-se apostila ao substantivo masculino  $\nu\acute{\iota}\circ\varsigma$ . Tal discordância de gênero se deve a uma dependência de formulações proféticas: “vários textos veterotestamentários falam de dar à luz um macho, e os tradutores gregos frequentemente mantiveram então o neutro (no sentido de: um ser, uma criança masculina)”<sup>121</sup>.

A tautologia “filho macho” parece ser um hebraísmo, como aquele encontrado em Jr 20,15 ( $\tau\acute{\iota}\kappa\tau\omega \nu\acute{\iota}\circ\varsigma$ , que a LXX traduz apenas como  $\ddot{\alpha}\rho\sigma\epsilon\nu$ ) e Tb 6,12 ( $\aleph$ :  $\nu\acute{\iota}\circ\varsigma \ddot{\alpha}\rho\sigma\eta\nu$ , onde o gênero do adjetivo concorda perfeitamente com o do substantivo). Há também evidências de que  $\nu\acute{\iota}\circ\varsigma$ , em linguagem popular, pode significar simplesmente “criança”, fazendo-se necessário especificar o gênero<sup>122</sup>. Essa é, por exemplo, a opinião de Swete, para quem o uso de  $\ddot{\alpha}\rho\sigma\eta\nu$  visa a “chamar a atenção para o sexo da criança, que  $\nu\acute{\iota}\circ\varsigma$  por si mesmo não

<sup>119</sup> VANNI, L’Apocalisse, p. 245.

<sup>120</sup> Em que  $\varepsilon\tau\epsilon\kappa\epsilon\nu \ddot{\alpha}\rho\sigma\epsilon\nu$  significa o renascimento de Israel após as dores de parto do cativeiro (OSBORNE, Apocalipse, p. 520).

<sup>121</sup> PRIGENT, O Apocalipse, p. 221. Para Ugo Vanni, porém, essa construção estranha é intencional, pois “a distinção entre  $\nu\acute{\iota}\circ\varsigma$  e  $\ddot{\alpha}\rho\sigma\epsilon\nu$  sugere um alargamento, quase uma universalização, aquela exatamente insinuada pelo neutro mais abstrato, do produto do parto” (VANNI, *op. cit.*, p. 246, tradução nossa).

<sup>122</sup> AUNE, Revelation 6-16, p. 687.

enfatiza”<sup>123</sup>. No tempo do autor, o adjetivo evocava espontaneamente a ideia de força, domínio e importância<sup>124</sup>. Nesse contexto, a construção pleonástica parece ressaltar a “virilidade” do filho, suas características de um guerreiro, que serão confirmadas logo a seguir<sup>125</sup>. A prerrogativa messiânica do filho já pode ser intuída aqui, por causa da alusão a Is 66,7<sup>126</sup>, mas a sua identidade só será definitivamente revelada na sua apresentação.

### 3.2.5 Apresentação do filho macho (v. 5b)

Aos ouvintes é dada outra indicação, que os põe a caminho de uma solução clara, apesar de complexa<sup>127</sup>: o filho da mulher é aquele “que está por apascentar todas as nações com cajado de ferro”. O pronome relativo masculino ὃς, que abre a seção, remete-se a υἱόν e não a ἄρσεν. Percebe-se, assim, que a apresentação do filho segue o mesmo paradigma da apresentação da mulher e do dragão. Primeiramente, expõe-se o atributo da sua virilidade (ἄρσεν), para depois se descrever o seu agir, sempre através de verbos conjugados no presente (μέλλει ποιμαίνειν). O texto grego do Sl 2,[8-]9 provê o repertório lexical deste versículo: ἔθνος [...] ποιμαίνω [...] ἐν βάβδῳ σιδηρῷ<sup>128</sup>. Essa é uma das três alusões ao Sl 2,9 no Novo Testamento, sendo que todas elas ocorrem no Apocalipse. As outras duas alusões se encontram em Ap 2,27; 19,15.

Tal referência permite identificar no filho uma dignidade de caráter messiânico, como testemunha a releitura que se fazia do mesmo texto no judaísmo do período helenístico-romano: o Sl 2,9 é interpretado messianicamente, por exemplo, em Salmos de Salomão 17,23s.<sup>129</sup>. Um princípio inerente a todos os escritos do Novo Testamento é que o texto do Antigo Testamento se lê à luz do “evento Cristo”. Para os autores neotestamentários, todo o Antigo Testamento, incluindo os Salmos (cf. Lc 24,44), fala de Cristo. Diante desse princípio,

<sup>123</sup> SWETE, The Apocalypse of St. John, p. 148, tradução nossa.

<sup>124</sup> VANNI, L’Apocalisse, p. 245.

<sup>125</sup> FORD, Revelation, p. 200.

<sup>126</sup> A interpretação messiânica de Is 66,7 no judaísmo já é sugerida por Gn Rab. 38,1; Lv Rab. 12,2; Tg. Is 66,7 e se reflete também em alguns textos cristãos primitivos como Justino Dial. 85,8-9; Pseudo-Epifânio Test. 11 (AUNE, Revelation 6-16, p. 688).

<sup>127</sup> VANNI, *op. cit.*, p. 246.

<sup>128</sup> Esse salmo “corrigé a imagem pastoril, no sentido de uma dominação, que não está no tom do retrato idílico do pastor dado pelo Sl 23” (DELORME; DONEGANI, L’Apocalypse de Jean, p. 14, tradução nossa).

<sup>129</sup> A expressão ἐν βάβδῳ σιδηρῷ parece típica de uma concepção messiânica real, que retoma alguns estilemas que se reencontram no messianismo chamado “davídico” (ARCARI, La “donna avvolta nel sole” di Apoc 12,1ss., p. 41-42).

uma insistência sobre o significado originário do Sl 2, sobretudo a sua interpretação não messiânica, parece perder força persuasiva. O mesmo salmo é também citado por At 13,33 em sentido messiânico<sup>130</sup>. Nessas condições, conforme declara Prigent, “é preciso reconhecer que o nosso texto fala, sim, com certo realismo, de Cristo como pessoa. A questão é saber o que o texto realmente nos diz dele”<sup>131</sup>.

Das três alusões que o Apocalipse faz ao Sl 2,9 somente Ap 12,5 acrescenta μέλλει e πάντα τὰ ἔθνη (no Sl 2, o pronome αὐτούς do v. 9 se refere a ἔθνη do v. 8). O escritor apocalíptico substitui αὐτούς pela expressão mais ampla πάντα τὰ ἔθνη e troca a segunda pessoa pela terceira. O verbo ποιμαίνω, conjugado com o instrumental ἐν ῥάβδῳ σιδηρῷ, tem o sentido de um julgamento ou de um pastoreio que pode levar até mesmo ao extermínio. O vidente está se referindo à autoridade do Messias, quando este atua com o intuito de julgar, mesmo que tal atividade judicial leve à possibilidade de salvação<sup>132</sup>. O termo ἔθνος regularmente designa os adversários de Deus e da sua verdade (cf. Ap 2,26; 10,11; 11,2,9; 13,7 etc.), mas também pode se referir aos remidos (cf. 5,9; 7,9 etc.). A fórmula globalizante πάντα τὰ ἔθνη, que aparece mais quatro vezes no Apocalipse (14,18; 15,4; 18,3,23), destaca aqui a universalidade do julgamento e do poder do Messias.

O presente μέλλει ποιμαίνειν (“está por apascentar”) não pode ser considerado como uma simples forma perifrásistica do futuro ποιμανεῖς do Sl 2,9<sup>133</sup>. A mudança do tempo do verbo visa a manter o mesmo padrão adotado na apresentação dos dois primeiros personagens. A descrição do agir presente do filho ressalta a esperança cristã na sua vinda, que é dada como certa. O mesmo padrão de apresentação do personagem se verifica ainda em relação aos “remanescentes da semente” da mulher (v. 17). Esse recurso permite identificar no relato os personagens principais. O gráfico a seguir ilustra o padrão adotado na apresentação dos principais personagens de Ap 12:

Personagem	Mulher	Dragão	Filho	Semente
Atributos	“vestida do sol, a lua debaixo dos pés e sobre a cabeça uma coroa de doze estrelas” (v. 1)	“grande da cor de fogo, tendo sete cabeças e dez chifres e sobre as suas cabeças, sete diademas” (v. 3)	“macho” (v. 5a)	“remanescentes” (v. 17b)

<sup>130</sup> FARKAS, La “donna” di Apocalisse 12, p. 202.

<sup>131</sup> PRIGENT, O Apocalipse, p. 222.

<sup>132</sup> SMALLEY, The Revelation to John, p. 319-320.

<sup>133</sup> Esta parece ser, por exemplo, a opinião de Aune (AUNE, Revelation 6-16, p. 652).

<b>Agir presente</b>	“no ventre tendo [um filho], grita sofrendo dores de parto, atormentada [para] dar à luz” (v. 2)	“a sua cauda varre o terço das estrelas do céu” (v. 4a)	“está por apascentar todas as nações com cajado de ferro” (v. 5b)	“guardam os mandamentos de Deus e [...] têm o testemunho de Jesus” (v. 17c)
----------------------	--	---	---	---

### 3.2.6 Desenlace do confronto entre o filho e o dragão: o filho foi arrebatado para o trono de Deus (v. 5c)

O filho messiânico, cujo nascimento foi solenemente anunciado (v. 2) e que estava prestes a ser devorado (v. 4b), tem uma passagem surpreendentemente curta pelo relato. Não se alude a algo que ele tenha praticado, mas apenas à sua imediata transferência para junto de Deus, depois do nascimento. A ação sofrida pelo personagem é descrita através do verbo ἀρπάζω (um *hapax* no Apocalipse)<sup>134</sup>, cujo significado mais literal é “arrancar violentamente”,<sup>135</sup>. A utilização do verbo se justifica pelo contexto, que exige da parte de Deus uma intervenção súbita e enérgica, a fim de evitar que o filho seja devorado ainda no nascedouro. O mesmo verbo aparece em 1Ts 4,17, referido ao arrebatamento dos santos, acompanhado da seguinte especificação: “para o encontro do Senhor no ar”. Como a cena de Ap 12,1-6 se passa sobre a terra, pode-se pensar que também a ação do v. 5c se direciona a um plano mais elevado: “para Deus e para o seu trono”. Pode-se tratar inclusive de uma subida, nos moldes de Lc 24,51 (ἀναφέρω) e At 1,2.11.22 (ἀναλαμβάνω).

Para Allo, “a elevação do Messias ao céu e ‘ao trono de Deus’ corresponde à entronização do Cordeiro no capítulo 5”<sup>136</sup>. Na Bíblia, θρόνος simboliza o domínio soberano (2Sam 7,16; 1Par 17,14; Hb 1,8; 4,16 etc.). O termo aparece em quase todos os capítulos do Apocalipse, aludindo predominantemente ao trono de Deus, com exceção de Ap 2,13 (trono de Satanás), Ap 13,2; 16,10 (trono da besta) e Ap 4,4; 11,16 (trono dos anciãos). O trono do Cordeiro é idêntico ao de Deus em Ap 22,1.3 (cf. também 3,21b; 5,6-13; 7,10). O Cristo compartilha do seu trono com os seus fiéis em Ap 3,21a; 20,4. A atenção que o trono de Deus recebe, ao longo do Apocalipse, faz pensar que ele seja a referência central da obra (cf. Ap

<sup>134</sup> A voz passiva indica que Deus é o “ator escondido” em Ap 12. “Esse circunlóquio é a forma de João mostrar que, apesar de Deus parecer ausente da cena, ele está ativamente presente nos eventos do dia-a-dia. Deus coloca limites nos paroxismos de raiva do mal e dá proteção e socorro à Igreja” (RESSEGUIE, The Revelation of John, p. 172, tradução nossa).

<sup>135</sup> VANNI, L’Apocalisse, p. 248.

<sup>136</sup> ALLO, Saint Jean. L’Apocalypse, p. 161, tradução nossa.

4,2s.). O arrebatamento do filho macho não somente “para Deus”, mas também “para o seu trono” é que fundamenta o seu poder de julgar todas as nações (v. 5b)<sup>137</sup>.

### **3.2.7 Prolepsse do v. 14: a mulher fugiu para o deserto onde tem um lugar preparado por Deus (v. 6)**

O destino final da mãe é mencionado prolepticamente e posto em paralelo antitético com o do filho. O motivo e o modo do escape não são antecipados (cf. vv. 13-14), mas apenas a informação de que a mulher “fugiu” (φεύγω no aoristo indica uma ação pontual e já realizada). Ao invés, a prolepsse põe em destaque o lugar da fuga, referindo-se a ele de forma pleonástica: “deserto, onde tem ali um lugar preparado por Deus, para que ali [...]. A imagem indica proteção da ira do dragão na terra, pois a mulher não precisaria de tal proteção, caso se encontrasse no céu<sup>138</sup>. Os cristãos do século I dificilmente ouviriam falar do deserto sem trazer à memória a história do Êxodo<sup>139</sup>. Além disso, numerosos textos do judaísmo tardio e do cristianismo primitivo atestam que “uma tradição solidamente enraizada espera que a redenção final reproduza, para consumá-la, a redenção da primeira Páscoa, inclusive a estada no deserto”<sup>140</sup>.

A utilização do presente ἔχει e τρέφωσιν indica que as ações relatadas estão em pleno curso. A experiência do Êxodo não ficou relegada ao passado, mas se faz presente na vida da Igreja. Na Bíblia, o verbo τρέφω nunca tem relação com o maná, referindo-se sempre à nutrição natural (cf. Mt 6,26; Lc 12,24)<sup>141</sup>. Porém, no contexto de uma narrativa simbólica, é comum que não se utilize um termo em sentido denotativo. Por isso, não se pode descartar *a priori* aqui a possibilidade de uma alusão ao maná, que nutria milagrosamente Israel no deserto (cf. Ex 16; Dt 8,2ss. etc.)<sup>142</sup>. O plural τρέφωσιν talvez esteja apontando para os anjos de Deus enquanto executores imediatos da ação. Todavia, o passivo divino τρέφεται (v. 14) revelará o seu verdadeiro autor: Deus faz à mulher/Igreja o mesmo que fizera a Elias (1Rs 7,1-7) e a Israel (Ex 16), em um contexto particular de amor (Os 2,16-18)<sup>143</sup>.

<sup>137</sup> OSBORNE, Apocalipse, p. 521.

<sup>138</sup> WITHERINGTON III, Revelation, p. 170.

<sup>139</sup> PRIGENT, Apocalypse 12. Histoire de l'exégèse, p. 143.

<sup>140</sup> *Id.*, O Apocalipse, p. 224.

<sup>141</sup> FARKAS, La “donna” di Apocalisse 12, p. 225.

<sup>142</sup> PRIGENT, *loc. cit.*

<sup>143</sup> VANNI, L'Apocalisse, p. 250.

O deserto é a experiência que a mulher faz de amor e fidelidade a Deus, antes de ser revestida da glória da esposa do Cordeiro<sup>144</sup>. Os “mil duzentos e sessenta dias” inspiram-se em Dn 7,25; 9,27; 12,7.11.12 e correspondem simbolicamente à duração da história humana<sup>145</sup>. O mesmo período é avaliado negativamente, quando contado em “quarenta e dois meses” (Ap 11,2; 13,5). Porém, tem-se sempre a metade de sete anos (sete simboliza totalidade), que enfatiza a ideia de uma parcialidade ou de um tempo breve<sup>146</sup>. Este versículo sintetiza tudo o que vem a seguir, até a consumação da vitória de Cristo (Ap 19,11–21,8). Trata-se de todos os tempos, especialmente dos primórdios do cristianismo, “quando a Igreja viveu no segredo e no isolamento [...]. Mas seu exílio espiritual a salva das investidas do Dragão, como o santuário de 11,1-2 preserva os que nele adoram”<sup>147</sup>.

### 3.3 Miguel e os seus anjos vencem o dragão (vv. 7-12)

A frase de abertura, “aconteceu uma guerra no céu” (v. 7), anuncia o conteúdo geral da seção. Ao longo da segunda cena, predomina o uso do aoristo, que é o tempo histórico por excelência, com o qual se indica uma ação pontual e conclusa. Aliás, as orações principais da narrativa da guerra no céu sempre começam por verbos conjugados no aoristo: ἐγένετο (v. 7), οὐκ ἴσχυσεν (v. 8) e ἐβλήθη (v. 9). A ordem do texto destaca, assim, a ideia de que o combate celeste é um fato consumado e incontroverso. A menção repentina à guerra produz um “retardo”: quando a história parecia ter atingido o clímax, com o arrebatamento do filho e a fuga da mulher, eis que surge uma nova crise (um suspense)<sup>148</sup>. A atenção dos ouvintes se volta, então, para o lugar onde se encontra o trono de Deus (Ap 4,2ss.), ao qual o filho foi elevado (Ap 12,5c). Algo muito importante está por ser revelado a respeito do mundo transcendente, que incide diretamente sobre o imanente, e cujo conhecimento é decisivo para quem escuta a profecia.

<sup>144</sup> VETRALI, La donna dell'Apocalisse, p. 162-163.

<sup>145</sup> GRELOT, Marie mère de Jésus, p. 65.

<sup>146</sup> VANNI, L'Apocalisse, p. 250.

<sup>147</sup> ALLO, Saint Jean. L'Apocalypse, p. 162, tradução nossa.

<sup>148</sup> SKA, “Nuestros padres nos contaron”, p. 30.

### **3.3.1 Miguel e os seus anjos a guerrear com o dragão e os seus anjos (vv. 7-8)**

A causa da guerra celeste não é exposta explicitamente, o que obriga os leitores a exercer mais ativamente o seu papel de decodificador, reconstituindo a história onde o relato parece lacônico<sup>149</sup>. Uma vez que o v. 5c diz que o filho foi arrebatado para Deus e o seu trono, isto é, para o céu, está implícito que a guerra celeste decorre da tentativa frustrada do dragão de devorar o filho. O dragão invade o céu, em uma perseguição voraz ao filho, depois do seu arrebatamento<sup>150</sup>. O combate é uma “guerra no céu” ( $\pi\acute{o}\lambda\epsilon\mu\omega\varsigma \,\dot{\epsilon}\nu\,\tau\tilde{\omega}\,\sigma\acute{u}\rho\alpha\tilde{\omega}\tilde{\omega}$ ) – e não um mero espetáculo nos ares – uma suprema tentativa da parte do dragão de destituir o filho da mulher<sup>151</sup>. Allo comenta a guerra no céu dizendo que “é Jesus que lança contra o dragão a armada angélica, porque, estando sentado no trono de Deus, ele atua agora como rei do céu”<sup>152</sup>. Não há contrassenso nessa explicação, como acha Prigent, nem contradição com a ideia de que o resultado do combate é a consequência que Deus tira da Páscoa de Cristo<sup>153</sup>.

#### **3.3.1.1 Miguel**

Quem confronta o dragão é Miguel, a principal figura angélica do judaísmo antigo<sup>154</sup>, porque não há dualismo verdadeiro nem equiparação entre Deus e Satanás no Apocalipse<sup>155</sup>. O arcanjo é mencionado três vezes no Antigo Testamento (Dn 10,13.21; 12,1) e duas no Novo Testamento (Jd 9; Ap 12,7). Em Dn 10,13.21; 12,1, ele é descrito como o guardião de Israel, que luta a favor deste e contra os anjos guardiões das nações pagãs (cf. Dn 10–12). Em 1Henoc 20,5, ele é apresentado não mais como o anjo patrono de Israel, mas dos santos de Israel. No universalismo ético mais amplo do Testamento dos Doze Patriarcas, Miguel já é considerado o intercessor não apenas dos santos de Israel, mas também dos justos de todas as nações (Test. de Levi 5,7) e o mediador entre Deus e o homem (Test. de Dâ 6,2). Uma intervenção de Miguel nos últimos tempos já é aguardada em Dn 12,1; 1Henoc 90,14 e, mais tarde, em Assunção de Moisés 10,2<sup>156</sup>. Na presente cena, o arcanjo Miguel reúne todas essas

<sup>149</sup> SKA, “Nuestros padres nos contaron”, p. 10-11.

<sup>150</sup> “O vidente vê um assalto dirigido pelos poderes do mal contra o Cristo exaltado” (SWETE, The Apocalypse of St. John, p. 150, tradução nossa).

<sup>151</sup> SWETE, *loc. cit.*

<sup>152</sup> ALLO, Saint Jean. L’Apocalypse, p. 163, tradução nossa.

<sup>153</sup> PRIGENT, O Apocalipse, p. 225.

<sup>154</sup> AUNE, Revelation 6-16, p. 693.

<sup>155</sup> OSBORNE, Apocalipse, p. 527.

<sup>156</sup> CHARLES, A critical and exegetical commentary, p. 323-324.

características<sup>157</sup>. Compreende-se, assim, por que deve ser ele a liderar a armada que combate contra o dragão e a favor dos cristãos.

A evolução da figura de Miguel no judaísmo antigo é acompanhada de uma transformação gradativa da imagem dos seus oponentes. De anjos das nações, eles se converteram no adversário espiritual dos justos de Israel e de todas as nações: Mastema (Jubileus 10,8.11) ou Belial, isto é, Satã (Test. de Dã 6,1; cf. Test. de Benjamim 6,1). Em 2Henoc 29,4s. e no Livro de Adão e Eva 1,6, diz-se que, certa vez, Satã tentou estabelecer o seu trono em pé de igualdade com o trono de Deus. Como resultado, ele e seus anjos foram banidos do céu e condenados a vagar continuamente pelos ares (cf. Ef 2,2: “príncipe do poderio do ar”). Alguns textos canônicos e extrabíblicos contam que, em algum momento, esse personagem teve livre acesso ao céu: Jó 1,6-12; 2,1-7; Zc 3,1ss.; 1Henoc 40,7. Essas duas tradições podem ter sido combinadas pelo escritor apocalíptico, em perspectiva escatológica. Vale recordar que o Apocalipse não vê lacuna entre Cristo e o fim dos tempos, de modo que a sua Ressurreição e o dom do Espírito são considerados eventos escatológicos<sup>158</sup>.

### 3.3.1.2 A guerra celeste

A sentença “e o dragão guerreou e os seus anjos” (v. 7b) não combina com a ideia de “uma operação de limpeza [no céu] consecutiva à morte e ressurreição de Cristo”<sup>159</sup>. O contexto não aponta para uma perseguição implacável ao dragão e aos seus, desencadeada com o evento pascal. Pelo contrário, é sempre ele que toma a iniciativa de perseguir, sem jamais ser perseguido por ninguém. O fato de Miguel e o dragão “guerrearem” (*πολεμέω*) significa que dois combatentes – ao invés de um predador e uma presa – estão dispostos frente a frente. Isso é confirmado ainda pelo início do v. 8, onde se diz que o dragão “não prevaleceu” (cf. nota à tradução). Portanto, ele não guerreou para se defender, mas para fazer prevalecer o seu projeto homicida também no céu. O episódio da guerra celeste ressalta primeiramente o nível da arrogância do dragão, que atenta inclusive contra o trono de Deus.

Ao que parece, tudo o que o mundo celeste possui de tropas está empenhado na guerra. Ante as coortes fiéis a Deus e ao Cristo, o dragão alinha as suas legiões (“o terço das estrelas do céu”, v. 4a). Ele possui, então, seus próprios “anjos” (*ἄγγελοι*), um termo que

<sup>157</sup> SMALLEY, The Revelation to John, p. 323.

<sup>158</sup> MOUNCE, The book of Revelation, p. 236.

<sup>159</sup> PRIGENT, O Apocalipse, p. 225.

designa seres sobrenaturais bons ou maus<sup>160</sup>. Da mesma forma que o trono e a adoração da besta (Ap 13,2-4) imitam a autoridade e o louvor ao Cordeiro (Ap 12, 10-12), também o dragão parodia a posição de comando do arcanjo Miguel<sup>161</sup>. O texto não entra nos detalhes da peleja, mas apenas relata que o dragão “não prevaleceu” (*οὐκ ἴσχυσεν*, v. 8). Em Dn 10,20 (Teodocião), o filho do homem (acompanhado de Miguel) “guerreou” (*τοῦ πολεμῆσαι*) contra o “príncipe dos persas” e, em Dn 7,21, o pequeno chifre “fazia guerra” contra os santos e “prevalecia” (*ἴσχυσεν*) contra eles. O Apocalipse inverte o que foi escrito por Daniel e descreve a derrota do dragão diante de Miguel. Isso dá continuidade a um tema importante do livro, o caráter efêmero de Satanás<sup>162</sup>.

Como consequência da derrota do dragão e dos seus anjos, não “se achou mais lugar deles no céu”. O final do v. 8 assemelha-se ao final de Ap 20,11, que reproduz o texto de Dn 2,35 (Teodocião)<sup>163</sup>. Nessa passagem, diz-se que uma pedra (interpretada por muitos comentaristas judeus como o Messias) atinge e destrói os quatro reinos do mundo. Essa é a maneira de o Apocalipse dizer, em linguagem profética, que o dragão e os seus seguidores foram destruídos e perderam o seu lugar no céu<sup>164</sup>.

### 3.3.2 Desenlace do confronto entre Miguel e o dragão: o dragão e os seus anjos foram lançados para a terra (v. 9)

A resolução do episódio da guerra celeste é alcançada quando o dragão e os seus anjos são lançados para a terra (v. 9). O uso insistente de *βάλλω* (três vezes) põe em evidência a ideia central do desfecho da cena. Esse deve ser visto primeiramente como um todo, já que possui uma estrutura quiástica, formada pela tríplice menção ao verbo “lançar” (a – a') e por duas orações introduzidas por verbos conjugados no particípio presente (b – b'). O gráfico a seguir mostra a estrutura do quiasmo correspondente a Ap 12,9:

- |    |  |
|----|--|
| a  | καὶ ἐβλήθη ὁ δράκων ὁ μέγας, ὁ ὄφις ὁ ἀρχαῖος,                 |
| b  | ὁ καλούμενος Διάβολος καὶ ὁ Σατανᾶς,                           |
| b' | ὁ πλανῶν τὴν οἰκουμένην ὅλην,                                  |
| a' | ἐβλήθη εἰς τὴν γῆν, καὶ οἱ ἄγγελοι αὐτοῦ μετ' αὐτοῦ ἐβλήθησαν. |

<sup>160</sup> O Test. de Aser 6,4 fala dos anjos do Senhor e de Satanás; Mt 25,41 alude ao fogo eterno preparado para o Diabo e seus anjos.

<sup>161</sup> SMALLEY, The Revelation to John, p. 323-324.

<sup>162</sup> OSBORNE, Apocalipse, p. 529.

<sup>163</sup> Em ambos os casos, o uso do pronome parece indicar posse (AUNE, Revelation 6-16, p. 695).

<sup>164</sup> OSBORNE, *loc. cit.*

As três ocorrências de βάλλω na voz passiva são, em última instância, passivos divinos: Deus é a força ativa por trás da ação de Miguel, ao expulsar o dragão do céu<sup>165</sup>. O verbo reflete o final do v. 4a, que narra o fato a partir da perspectiva do dragão: ele “lançou para a terra” um terço das estrelas do céu. Osborne vê no v. 9 uma aplicação da *lex talionis*, “pois o que Satanás fez aos anjos caídos também é feito contra ele”<sup>166</sup>. Tanto o contexto geral quanto o imediato advertem que a vitória de Miguel sobre o Dragão deve ser vista de dois ângulos complementares. Por um lado, ela corresponde à contraparte celeste e simbólica do acontecimento histórico da Cruz, uma vez que a verdadeira vitória sobre o mal já foi alcançada na Morte e Ressurreição de Jesus Cristo. Por outro lado, ela preludia a vitória de Cristo, que será consumada com a sua segunda vinda, no final dos tempos<sup>167</sup>.

A versão henoqueana da história da queda de Satanás situa o ocorrido em um passado primordial (2Henoc 29,4s.)<sup>168</sup>. O escritor apocalíptico, ao invés, relacionou a queda com a derrota sofrida pelo Diabo quando Jesus triunfou sobre a morte<sup>169</sup>. A imagem do dragão sendo lançado para a terra tem um paralelo estreito com a única visão de Jesus citada pelos Sinóticos: “Eu via Satanás, como raio, cair do céu” (Lc 10,18). Essa tradição, por sua vez, tem um paralelo verbal com Jo 12,31: “o princípio deste mundo foi ejetado fora” (ἐκβληθήσεται ἔξω)<sup>170</sup>. Nessa passagem, Jesus interpreta a declaração da voz celestial como o anúncio de um momento determinado: “agora” (νῦν) acontece o julgamento deste mundo, seu dominador está sendo jogado fora. O “agora” da conturbação de Jesus (Jo 12,27) se transforma no “agora” de sua glorificação iminente (cf. Jo 13,31) e da salvação da humanidade<sup>171</sup>. Ap 12,10 se refere a esse momento crucial da história da salvação chamando-o também de um “agora” (ἄρτι).

---

<sup>165</sup> Alguns comentadores, que argumentam a favor de uma origem judaica dos vv. 7-9, acham que se evita colocar aqui o nome “Deus” como sujeito do verbo (AUNE, Revelation 6-16, p. 695-696).

<sup>166</sup> OSBORNE, Apocalipse, p. 530.

<sup>167</sup> Para Mounce, a possibilidade de uma alusão à queda primordial de Satanás do céu, com quem o dragão é identificado, parece evocar bem mais o *Paraíso perdido* de John Milton (séc. XVII) do que a tradição bíblica (MOUNCE, The book of Revelation, p. 235-236).

<sup>168</sup> O mito da batalha celeste entre Miguel e Satanás, que resultou da derrota e expulsão deste, é narrado como um evento exclusivamente primordial ou protológico na literatura judaica e islâmica, tendo por base Is 14,12-15 (AUNE, *op. cit.*, p. 695).

<sup>169</sup> ALLO, Saint Jean. L’Apocalypse, p. 163.

<sup>170</sup> AUNE, *op. cit.*, p. 696.

<sup>171</sup> BEUTLER, Johannes. *Evangelho segundo João*: comentário. São Paulo: Loyola, 2016. p. 309.

### 3.3.2.1 Os títulos do dragão

O escritor apocalíptico não nomeia a mulher nem o filho, mas identifica cuidadosamente o dragão, listando os seus títulos tradicionais<sup>172</sup>. Os nomes que o dragão acumula falam da sua obra e expõem o seu papel como antagonista de Deus, ao longo da história cósmica e humana. Os pseudônimos deste versículo repetem-se em Ap 20,2 e têm um paralelo geral na trindade reptiliana mencionada em Is 27,1<sup>173</sup>. A identidade do “grande dragão” (cf. v. 3) é revelada gradualmente, seguindo-se uma sequência na qual cada elemento aprofunda o anterior. Assim, o leitor fica sabendo que o “grande dragão” é a mesma “antiga serpente” da história primeva bíblica. Ela é atualmente mais conhecida do público do Apocalipse pelo nome de “Diabo e Satanás”. O significado dos dois nomes (que são, na verdade, um só) é reelaborado pelo escritor apocalíptico como “o que induz todo o mundo ao erro”. Nessa nova apresentação do dragão, o modelo de apresentação do personagem permanece inalterado:

Personagem	Serpente
Atributos	“antiga, que é chamada de Diabo e Satanás” (v. 9ab)
Agir presente	“que induz todo o mundo ao erro” (v. 9b’)

A expressão ὁ ὄφις ὁ ἀρχαῖος identifica o dragão com a serpente que enganou Eva no paraíso (Gn 3,1ss). A frase יְהוָה הַבָּשָׂר הַבָּשָׂר, “a antiga serpente”, como uma designação de Satanás ocorre ocasionalmente na literatura rabínica<sup>174</sup>. O epíteto o apresenta como o caluniador de Deus e o sedutor da mulher das origens – e, portanto, de toda a humanidade – que a colocou no caminho da morte<sup>175</sup>. Assim, põe-se às claras ao grupo eclesial que a perseguição do dragão não ocorre apenas de forma truculenta, mas também perspicazmente, na forma de engodo, que é a mais nociva e mortífera. Tal revelação vem, porém, acompanhada da ideia de uma maldição que pesa sobre o dragão (a antiga serpente) e que

<sup>172</sup> SMALLEY, The Revelation to John, p. 324.

<sup>173</sup> AUNE, Revelation 6-16, p. 697-698.

<sup>174</sup> *Ibid.*, p. 696.

<sup>175</sup> DELORME; DONEGANI, L’Apocalypse de Jean, p. 17.

envolve a semente da mulher: “esta te ferirá a cabeça e tu lhe ferirás o calcanhar” (Gn 3,15)<sup>176</sup>.

O aposto ὁ καλούμενος Διάβολος καὶ ὁ Σατανᾶς é uma explanação da expressão ὁ φίς ὁ ἀρχαῖος. Aune observa que “a frase ὁ καλούμενος é uma fórmula típica usada para introduzir um nome alternativo, talvez mais familiar ao ouvinte ou leitor”<sup>177</sup>. Isso combina com a ideia de que o vidente não está simplesmente acumulando designações do personagem, mas aprofundando a revelação da sua identidade. Essa é a maneira como o público do Apocalipse está mais habituado a “chamar” (καλέω) o dragão do relato. O versículo em análise é a única passagem do Novo Testamento que identifica explicitamente Satanás com a serpente que tentou Eva. No entanto, outras passagens neotestamentárias parecem sugerir tal identificação (cf. Lc 10,19; Rm 16,20). Além disso, em Sb 2,24, pressupõe-se a associação (ou mesmo a equiparação) da serpente com o Diabo<sup>178</sup>.

Os nomes Διάβολος e Σατανᾶς, que se equivalem no relato, correspondem ao נָשָׂרֵף da Bíblia Hebraica. Esse termo é mencionado em três livros do Antigo Testamento (1Cr 21,1; Jó 1,6.9.12; 2,3.4.6.7; Zc 3,1.2), significando “acusador”, “adversário”, que indica o seu ofício forense. O mesmo termo aparece também na literatura judaica primitiva (Test. de Gad 4,7; Test. de Aser 6,4; Test. de Dã 3,6; 5,5s.; 6,1), mas nunca na literatura de Qumrã, que prefere usar o nome “Belial”. Na LXX, o hebraico נָשָׂרֵף é traduzido como διάβολος em 1Cr; Jó e Zc, significando “o que separa”, “o sedutor”, “o inimigo”<sup>179</sup>. O desenvolvimento da concepção bíblica acerca de Satanás se move em duas direções: 1) da condição de um ser subordinado a Deus à de um ser bastante independente dele; 2) da condição de acusador (não necessariamente injusto) do ser humano à de seu tentador e inimigo. Ambos os desenvolvimentos ainda estão em processo no Antigo Testamento, mas já estão completos no Novo Testamento<sup>180</sup>.

<sup>176</sup> “Em certo sentido, isso descreve a batalha desigual entre serpentes e seres humanos, na qual a serpente fere o calcanhar e a pessoa esmaga a cabeça da serpente” (OSBORNE, Apocalipse, p. 530).

<sup>177</sup> AUNE, Revelation 6-16, p. 697.

<sup>178</sup> Antes de Ap 12,9, uma identificação explícita de Satanás com a serpente do Éden é sugerida no Apoc. de Moisés 16,4s., onde a serpente se torna o porta-voz do Diabo (AUNE, *loc. cit.*).

<sup>179</sup> AUNE, *loc. cit.*

<sup>180</sup> CHARLES, A critical and exegetical commentary, p. 325-326.

### **3.3.2.2 Esclarecimento sobre o agir atual do dragão**

Alcança-se mais um nível na revelação da identidade do dragão com outra menção ao seu agir atual: “induz todo o mundo ao erro”. O particípio ὁ πλανῶν (cf. Ap 20,10)<sup>181</sup>, que se refere a Διάβολος e Σατανᾶς, tem dupla função no atual contexto. Primeiramente, o verbo está conjugado no presente e em sentido absoluto, indicando uma ação continuada e em andamento. O texto adverte os leitores de que, enquanto esses escutam a profecia, o Diabo encontra-se operante ao seu redor. Em segundo lugar, o particípio está sendo utilizado como um substantivo, ou seja, ele não é apenas um atributo do adversário, mas um verdadeiro epíteto. A expressão ὁ πλανῶν torna-se, assim, a alcunha que define o Diabo a partir do seu operar. Depois que foi expulso do céu, ele não pôde mais exercer diante de Deus o seu ofício de “acusador” (cf. v. 10b), restando-lhe apenas a possibilidade de enganar a humanidade (οἰκουμένη). Essa é uma maneira mais realística de se mostrar como a cauda do dragão continua a arrastar novos seguidores atrás de si (cf. v. 4a).

O verbo βάλλω, que aparece no início, no meio e no fim do v. 9, sublinha a finalidade da vitória divina sobre o dragão. A última sentença do versículo aponta para a terra (γῆ) como o lugar para o qual os derrotados foram lançados<sup>182</sup>. Não que esse novo campo de ação lhes tenha sido concedido, mas eles foram expressamente confinados a ele. A ação do dragão já não pode pretender ter o significado nem a importância das realidades superiores, transcendentes e celestes. Tudo já está decidido por Deus e o inimigo agora come o pó<sup>183</sup>.

### **3.3.3 Uma grande voz entoa um hino de vitória (vv. 10-12)**

Mais uma vez, ressoa no Apocalipse uma voz anônima (“uma grande voz”) que, nesse caso, parece provir de um coro (cf. Ap 11,15; 19,1). Estudos recentes de material hínico do Apocalipse demonstraram que os hinos comentam e complementam as visões e audições do livro. Eles funcionam de uma maneira semelhante ao coro da tragédia grega, que comentava e

<sup>181</sup> No Apocalipse, são sujeitos do verbo πλανάω Jesabel (2,20), o Diabo (12,9; 20,3.8.10), a besta da terra (13,14), também chamada de falso profeta (19,20), e a Babilônia (18,23). O tema da idolatria perpassa alguns desses textos (especialmente 2,20; 13,14; 19,20) e essa era evidentemente uma atitude e uma prática que disturbavam a comunidade destinatária do drama apocalíptico (SMALLEY, The Revelation to John, p. 325).

<sup>182</sup> Segundo o pensamento comum do século I, a “terra” corresponde ao espaço localizado entre o céu e as regiões inferiores (SMALLEY, loc. cit.).

<sup>183</sup> PRIGENT, O Apocalipse, p. 226.

explicava as ações dos protagonistas no drama<sup>184</sup>. O hino de Ap 12,10-12 comenta o significado da expulsão do “acusador” do céu: “significa nada menos do que a vitória de Deus e do seu Messias”<sup>185</sup>. Esse dispositivo retórico também pretende direcionar a atenção para um evento considerado digno de nota<sup>186</sup>.

### 3.3.3.1 Uma *peripéteia* que tem início com o “agora” (v. 10)

O hino é composto de três partes: a celebração da libertação operada por Deus ao expulsar o dragão do céu (v. 10), a expansão dessa vitória com a conquista de Satanás pelos santos (v. 11) e os efeitos sentidos no céu e na terra com a descida do Diabo (v. 12)<sup>187</sup>. De acordo com a voz celeste, a derrota do dragão inaugura um “agora” (*ἄρτι*), no qual acontecem a salvação, a força e o reino de Deus e a autoridade do Cristo (v. 10). O verbo *γίνομαι*, cuja tradução pode variar de acordo com o contexto, tem aqui o sentido de “cumprir-se” ou “estabelecer-se”. Significa dizer que o evento ao qual o verbo se refere atingiu o seu cumprimento, a sua plenitude. Além do mais, como observa Aune, o aoristo *ἐγένετο* está sendo utilizado com valor perfectivo<sup>188</sup>. Assim, o acontecimento celebrado no céu é apresentado como um fato consumado, cujo efeito permanece atual.

A sequência “a salvação, a força e o reino” aponta primeiramente para a ideia de totalidade, própria do número três. Através de uma tríade, o João define algo que considera – antes de tudo – como total e perfeito. Esse estágio é atingido com a expulsão do dragão do céu (v. 9), “a contraparte espiritual da obra salvífica e histórica de Deus em Cristo, que encontra seu foco na morte e exaltação de Jesus”<sup>189</sup>. Os acontecimentos da história cósmica e humana decorrem sob o senhorio absoluto de Deus. A palavra *σωτηρία* é a única da sequência com valoração inequívoca no Apocalipse, onde aparece três vezes, sempre referida a Deus (Ap 7,10; 12,10; 19,1). O seu significado não parece depender de um hebraísmo (*נִיצָחָה*) no sentido de “vitória”, como em Ex 14,13; 2Cr 20,17)<sup>190</sup>, mas bem mais do tema central neotestamentário da cura e plenitude salvíficas operadas no fiel por Jesus Cristo (Jo 4,22; Rm

<sup>184</sup> FIORENZA, Composition and structure, p. 360.

<sup>185</sup> AUNE, Revelation 6-16, p. 699, tradução nossa.

<sup>186</sup> RESSEGUIE, The Revelation of John, p. 173.

<sup>187</sup> OSBORNE, Apocalipse, p. 531-532.

<sup>188</sup> AUNE, *loc. cit.*

<sup>189</sup> SMALLEY, The Revelation to John, p. 326, tradução nossa.

<sup>190</sup> Charles e vários autores da atualidade defendem esta teoria de Eichhorn e Ewald (CHARLES, A critical and exegetical commentary, p. 326).

1,16 etc.)<sup>191</sup>. Isso explica melhor o fato de o vidente ter optado por começar a definir o senhorio de Deus pela ideia de “salvação”, que muito interessa aos leitores.

Os outros dois termos da tríade podem ser avaliados no Apocalipse de forma positiva ou negativa, dependendo do seu complemento. A referência a Deus é que confere valor positivo tanto a δύναμις (cf. Ap 4,11; 5,12; 7,12; 11,17; 15,8; 19,1) quanto a βασιλεία (cf. Ap 1,6,9; 5,10; 11,15). O primeiro termo designa a “força” usada por Deus para derrotar o dragão, que possui somente “força” terrena (Ap 13,2; 17,13; 18,3) e cuja impotência se revelará com a chegada do *eschaton* (Ap 15,8; 19,11-16; 20,7-10). O segundo termo designa o dom de Cristo aos fiéis (Ap 1,6,9; 5,10) – que compartilharão da sua realeza (Ap 20,4) – e o “reino” final de Deus, que substituirá o “reino deste mundo” (Ap 11,15)<sup>192</sup>. Smalley comenta esta passagem dizendo que “o poder pertencente a Deus e a autoridade pela qual ele liberta e governa, no final, substituirão aquilo que foi temporariamente delegado às forças do mal (13,2; 17,3; também 12,17-18)”<sup>193</sup>.

O Cristo compartilha da autoridade divina (Ap 11,15), porque foi por sua Morte que Satanás foi derrotado (Ap 5,9; 12,11; cf. 1Jo 3,4-10)<sup>194</sup>. Também a palavra ἐξουσία pode ter uma conotação tanto positiva quanto negativa no Apocalipse. No atual contexto, ela se refere à “autoridade” sobre as nações que o Cristo recebeu do Pai (Ap 2,27b) e que contrasta, mais uma vez, com a “autoridade” terrena do reino da besta (Ap 13,2.4.5.7.12) e com as forças demoníacas que torturam os habitantes da terra (Ap 6,8; 9,3.10.19)<sup>195</sup>. A expressão τοῦ χριστοῦ αὐτοῦ deriva do Sl 2,2, o mesmo salmo citado no v. 5b (Sl 2,8s.): é ao “seu Cristo” que Deus delega o domínio sobre todas as nações. O cristianismo primitivo comumente reconhece que Deus conferiu ao Cristo ressuscitado um poder senhorial (cf. Mt 28,18; At 2,36; Fl 2,9s.). No evangelho joanino, diz-se com frequência que Jesus, enquanto Filho, é aquele a quem o Pai confiou toda a autoridade (cf. Jo 5,27; 10,18). Na glorificação do Filho, isto é, em sua Morte e Ressurreição, o Pai lhe concede o poder de associar os homens à sua vida nova (Jo 17,2)<sup>196</sup>.

O governo soberano de Deus e do Cristo tornou-se realidade, “porque foi lançado o acusador dos nossos irmãos” (v. 10b). Pela quarta vez na cena se ouve dizer que o poder do mal foi “lançado” (ἐβλήθη) para fora do céu: esta é a causa (ὅτι) da vitória celebrada no hino.

<sup>191</sup> SMALLEY, *The Revelation to John*, p. 326.

<sup>192</sup> OSBORNE, *Apocalipse*, p. 532.

<sup>193</sup> SMALLEY, *loc. cit.*, tradução nossa.

<sup>194</sup> MOUNCE, *The book of Revelation*, p. 238.

<sup>195</sup> OSBORNE, *op. cit.*, p. 533.

<sup>196</sup> PRIGENT, *O Apocalipse*, p. 227.

O substantivo κατίγωρ, um hápax absoluto na Bíblia e nos Padres Apostólicos<sup>197</sup>, que traduz literalmente o hebraico לָטָשׁ, é o quinto título aplicado ao dragão na cena. O termo aparece transliterado em alguns escritos rabínicos como קַטְגּוֹר, designando um dos epítetos emblemáticos de Satanás. A forma κατίγωρ não é um hebraísmo, como pensam alguns, mas uma derivação regressiva coloquial de κατηγόρων (genitivo plural de κατηγόρος)<sup>198</sup>. No presente contexto, os “nossos irmãos” não podem ser aqueles que já sofreram o martírio, pois eles não estariam mais expostos ao maligno, mas são claramente os fiéis que ainda estão vivos<sup>199</sup>. Além disso, os cantores do hino poderiam ser os cristãos mártires de Ap 6,9-11, já que a expressão “irmãos” parece excluir tanto os anjos quanto os quatro animais (ζῷα)<sup>200</sup>.

O aspecto da oposição de Satanás é intensificado pelo uso do verbo cognato κατηγορέω, na sentença “que os acusava diante do nosso Deus dia e noite” (v. 10c). A imagem evoca a figura de um advogado de acusação<sup>201</sup>, diante de uma corte suprema, presidida pelo próprio Deus. Já se acenou antes que é recorrente na literatura judaica a figura de Satanás desempenhando o ofício jurídico de acusador dos justos (cf. Jó 1,6-12; 2,1-7; Zc 3,1ss.; 1Henoc 40,7; 3Henoc 26,12; Jubileus 1,20; 17,15s.; Apocalipse de Sofonias 6,17 etc.)<sup>202</sup>. A expressão “diante do nosso Deus” segue a linha de Jó 1,6, enquanto “dia e noite” é um merisma que enfatiza o zelo incessante do acusador<sup>203</sup>. Mesmo que a tradição judaica considere Miguel como o defensor de Israel das acusações de Satanás (cf. Test. de Levi 5,6 e Test. de Dâ 6,1-6), aqui é evidentemente o Cristo que desempenha essa função, embora nada o descreva no texto como o Paráclito (no sentido de “advogado”; cf. Jo 14,16.26)<sup>204</sup>.

A questão principal é que a vitória alcançada na guerra também se torna vitória no tribunal de Deus; ambas as metáforas estão intimamente conectadas. Satanás não pode mais acusar legalmente o povo de Deus, pois ele perdeu o seu lugar no céu<sup>205</sup>. Prigent argumenta dizendo que “mais uma vez, a corte divina estabeleceu: o acusador não é mais admitido a

<sup>197</sup> PRIGENT, *O Apocalipse*, p. 228.

<sup>198</sup> AUNE, *Revelation 6-16*, p. 700.

<sup>199</sup> CHARLES, *A critical and exegetical commentary*, p. 327.

<sup>200</sup> SWETE, *The Apocalypse of St. John*, p. 152.

<sup>201</sup> O verbo κατηγορέω tem sentido judicial em vinte e duas de um total de vinte e três aparições no Novo Testamento (OSBORNE, *Apocalipse*, p. 533).

<sup>202</sup> SMALLEY, *The Revelation to John*, p. 327.

<sup>203</sup> Em contraste com os quarto seres viventes, que louvam a Deus “dia e noite” (Ap 4,8; cf. 7,15), Satanás devota a sua energia a acusar os fiéis “dia e noite” (RESSEGUIE, *The Revelation of John*, p. 174).

<sup>204</sup> PRIGENT, *loc. cit.*

<sup>205</sup> OSBORNE, *Apocalipse*, p. 534.

tentar influir sobre o veredito, sobre o plano de Deus, sobre a salvação”<sup>206</sup>. Em virtude da Morte de Jesus, o acusador está incapacitado de apresentar com sucesso alguma acusação contra os eleitos de Deus<sup>207</sup>. Por causa da exaltação salvífica de Jesus Cristo, a acusação contra o povo de Deus não pode mais prevalecer (1Jo 1,5-9; 3,4-10; Rm 8,33s.)<sup>208</sup>. Esta é a verdadeira “salvação” para todos os “nossos irmãos”: o seu “acusador” foi eliminado do céu. A partir de agora, “é impensável que uma acusação mentirosa tenha algum valor contra eles”<sup>209</sup>. Os fiéis não estão completamente isentos do julgamento divino, como demonstra Ap 2-3, onde Cristo repreende os leitores por suas faltas. Tais repreensões provêm, no entanto, de alguém que procura o bem-estar deles, não a sua destruição, e cujo sangue lhes trouxe a remissão dos pecados<sup>210</sup>.

### **3.3.3.2 As duas causas da vitória dos santos (v. 11)**

A parte central do hino (v. 11) é dominada pelo tema da vitória dos santos: “vencer” (*vικάω*) é o termo chave dos vv. 10-12<sup>211</sup>. O verbo aparece dezessete vezes no Apocalipse (Ap 2,7.11.17.26; 3,5.12.21[2x]; 5,5; 6,2[2x]; 11,7; 12,11; 13,7; 15,2; 17,14; 21,7). Quando Cristo é o sujeito, significa que ele já venceu através da sua Morte (Ap 3,21[2º *vικάω*]; 5,5; 6,2[1º *vικάω*]) e ainda consumará essa vitória no fim dos tempos (Ap 6,2[2º *vικάω*]; 17,14). Quando referido aos cristãos, o verbo significa dar a vida como testemunho de Cristo: explicitamente em Ap 12,11 e implicitamente nas outras referências (Ap 2,7.11.17.26; 3,5.12.21[1º *vικάω*]; 15,2; 21,7). Trata-se aqui de uma metáfora esportiva e militar, que conota superioridade e vitória sobre um adversário subjugado (cf. Lc 11,22)<sup>212</sup>. Esta parte do hino enfatiza que não apenas o Cristo triunfou sobre Satanás, mas também triunfaram os cristãos. Ela também provê a temática central de todo o capítulo 12<sup>213</sup>.

---

<sup>206</sup> PRIGENT, O Apocalipse, p. 228.

<sup>207</sup> MOUNCE, The book of Revelation, p. 238.

<sup>208</sup> SMALLEY, The Revelation to John, p. 327.

<sup>209</sup> DELORME; DONEGANI, L’Apocalypse de Jean, p. 18, tradução nossa.

<sup>210</sup> KOESTER, Revelation, p. 564.

<sup>211</sup> SLATER, Thomas B. *Christ and community*: a socio-historical study of the Christology of Revelation. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999. p. 186, tradução nossa.

<sup>212</sup> OSBORNE, Apocalipse, p. 134-135.

<sup>213</sup> GRABINER, Steven. *Revelation’s hymns*: commentary on the cosmic conflict. Bloomsbury T & T Clark, 2015. p. 167.

### *Causa primária: o “sangue do Cordeiro” (v. 11a)*

A vitória dos santos já é uma realidade (aoristo ἐνίκησαν), cuja causa principal é o “sangue do Cordeiro” (v. 11a). Fala-se do “sangue do Cordeiro” ou, mais genericamente, do sangue de Cristo, também em Ap 1,5; 5,9; 7,14. A última citação concorda, em alguns particulares, com Ap 12,11: ambas as passagens trazem a mesma formulação literária “sangue do Cordeiro”, que é relacionada com uma ação dos santos, expressa na terceira pessoa do plural do aoristo. Em Ap 7,13-14, fala-se dos cristãos que lavaram e alvejaram as vestes no sangue do Cordeiro (receberam o Batismo), vieram da grande tribulação (testemunharam Jesus até a morte) e, por isso, estão vestidos de branco (receberam o prêmio)<sup>214</sup>. Em Ap 12,11, ao invés, o “sangue do Cordeiro” remete-se diretamente ao sacrifício da Cruz, causa primeira não somente da vitória dos mártires, mas também da vitória de Miguel e seus anjos<sup>215</sup>. A base real para a vitória espiritual é sempre a Cruz, nunca a força ou a coragem humana. A mensagem fundamental do Apocalipse é que Satanás foi derrotado na Cruz e que a vitória dos santos está assegurada. O grande ato redentor, que os libertou dos pecados (Ap 1,5) e estabeleceu o seu direito de reinar (Ap 5,9s.) é também a base da sua vitória<sup>216</sup>.

Neste ponto da narração é que se entende com clareza a quais eventos da história evangélica alude o relato do nascimento do filho macho. De fato, a terminologia utilizada pelo autor, ao se referir às dores da mulher (v. 2), não se aplica a um parto em sentido próprio. A menção que o relato faz às dores é uma clara combinação de duas passagens do livro de Isaías, que falam de um parto metafórico da parte de Israel: Is 26,17s.; 66,7 (cf. tópico 3.2.1.6). Essas duas passagens formam também a base de um discurso proferido por Jesus, durante a última ceia: “A mulher, quando está para dar à luz, sente aflição [...]. Porém, depois de o filho ter nascido, já não se lembra da tribulação, por causa da alegria de ter gerado um homem no mundo” (Jo 16,21). Jesus sugere que a sua Paixão será um parto e que os sofrimentos dos discípulos contribuirão, então, para realizá-lo. Durante a Paixão, os discípulos serão como a mulher em trabalho de parto, cujo filho deve ser Jesus ressuscitado, o

---

<sup>214</sup> LAURIA, La vittoria dei santi, p. 387.

<sup>215</sup> Beale declara que “a vitória alcançada através do sangue de Cristo pode ser a base não apenas para a vitória terrena dos santos, mas também para o triunfo de Miguel no céu” (BEALE, G. K. *The Book of Revelation: a commentary on the Greek text*. Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1999. p. 663, tradução nossa).

<sup>216</sup> MOUNCE, The book of Revelation, p. 239.

homem novo ( $\alphaνθρωπος$ ) dos tempos messiânicos<sup>217</sup>. Vê-se, assim, que a tradição por trás do quarto evangelho conservou o sentido original metafórico dos dois textos de Isaías.

O escritor do Apocalipse supõe, ao longo da obra, que todo o agir de Jesus se condensa em sua Morte-Ressurreição (cf. Ap 1,5.18; 2,8; 5,5-6.9s.; 7,14 etc.). Parece estranho, portanto, que o relato transcure o tempo da vida terrena de Jesus, especialmente os acontecimentos pascais. Por isso, fica difícil supor que o vidente, centrando todo o mistério da história na vinda de Cristo, tenha simplesmente citado o seu nascimento, deixando no esquecimento a sua Paixão redentora<sup>218</sup>. Além do mais, dificilmente o Apocalipse faria o Diabo intervir já no início da existência terrena de Cristo, contrariando, assim, a tradição joanina à qual pertence. O quarto evangelho sequer menciona exorcismos, durante o ministério público de Jesus, concentrando a ação de Satanás no drama crucial do Gólgota. Apenas nesse momento é que “vem o príncipe deste mundo” (Jo 14,30), que o Cristo afronta e vence. A Paixão é considerada, no evangelho joanino, “como um conflito entre Jesus e Satanás”,<sup>219</sup>.

No cristianismo primitivo, a Ressurreição de Jesus é vista como um nascimento, conforme atesta At 13,33, que cita o Sl 2,7: “meu filho és tu, eu hoje te gerei” (cf. Rm 1,4; Hb 1,5; 5,5). Talvez não seja casual a alusão aos dois versículos seguintes do mesmo salmo, imediatamente depois do nascimento do filho (cf. Ap 12,5b; Sl 2,8s.). Mesmo que esta última hipótese não se confirme, os demais indícios são suficientes para se concluir que as dores de parto da mulher e o nascimento do filho se referem respectivamente à Paixão e à Ressurreição de Jesus. Salvaguarda-se, assim, a tradicional união indissolúvel dos mistérios da Cruz e Ressurreição, que é particularmente cara ao escritor do Apocalipse (cf. Ap 1,18; 2,8)<sup>220</sup>. Vetrali recorda que o Apocalipse sempre apresenta Cristo à luz do mistério pascal e que não se fala ali do seu nascimento terreno, que estaria ligado à figura de uma mulher em particular, mas se apresenta ao leitor a mãe Sião, da qual provém o Cristo que, com o nascimento pascal, domina as nações e a história<sup>221</sup>.

---

<sup>217</sup> FEUILLET, Le Messie et sa mère d'après le ch. XII de l'Apoc., p. 62.

<sup>218</sup> PIKAZA, Apocalipsis XII, p. 243.

<sup>219</sup> FEUILLET, *op. cit.*, p. 59, tradução nossa.

<sup>220</sup> *Ibid.*, p. 61.

<sup>221</sup> VETRALI, La donna dell'Apocalisse, p. 165. Segundo Ignace de la Potterie, E. Corsini declarou, em uma conferência realizada em Roma (20 de maio de 1981), que chegara à comprovação de que a aparição da interpretação escatológica do Apocalipse e, consequentemente, o desaparecimento da interpretação pascal remontam a Eusébio de Cesareia (DE LA POTTERIE, María en el misterio, p. 287).

*Causa secundária: a “palavra do testemunho deles” (v. 11b)*

A causa secundária da vitória dos santos é aludida prolepticamente: a “palavra do testemunho deles” (v. 11b)<sup>222</sup>. Na frase διὰ τὸν λόγον τῆς μαρτυρίας αὐτῶν, o genitivo τῆς μαρτυρίας é de aposição, indicando que “o testemunho deles” é uma especificação adicional da “palavra”<sup>223</sup>. Poder-se-ia parafrasear a passagem do seguinte modo: “por causa da palavra, que consiste no testemunho que eles deram de Jesus”. O testemunho dos crentes é, primeiramente, o seu estilo de vida fiel a Cristo e, em segundo lugar, um testemunho verbal sobre ele<sup>224</sup>. A frase seguinte exprime o grau de convicção que os cristãos devem ter, para que possam dar o verdadeiro testemunho: “não amaram as sua vida até a morte”<sup>225</sup>. Essa é uma alusão aos “mártires” em sentido amplo, isto é, aqueles que estão dispostos a testemunhar, superando inclusive o medo natural da morte<sup>226</sup>. Há aqui um paralelo com o ensinamento de Jesus: “quem ama a sua vida perdê-la-á e quem odeia a sua vida neste mundo guardá-la-á para a vida eterna” (Jo 12,25; cf. Mt 10,39; 15,25; Mc 8,35s.; Lc 9,24; 17,33)<sup>227</sup>.

Ao grupo eclesial, o vidente sugere que o mal já foi vencido, não por um poderio bélico superior, mas pelo sangue do Cordeiro. Ele desmitifica, assim, a guerra santa e a mitifica novamente por meio de um guerreiro como um servo sofredor. Além do mais, o que advém no céu revela a verdade oculta do que se passa na terra: “as testemunhas desarmadas, finalmente assassinadas, são os verdadeiros vencedores da mentira e da morte”<sup>228</sup>. Quem quiser seguir a Jesus precisa amá-lo acima de tudo (Jo 21,15-19; cf. Dt 6,4ss.; Lc 14,26). A *imitatio Christi* implica uma disposição de morrer por ele, sem fazer caso da própria vida. De fato, ἄχρι θανάτου indica aqui o grau de fidelidade (“até o martírio”) mais do que uma duração de tempo (“até o momento da morte”)<sup>229</sup>. Além do mais, o que advém no céu revela a

<sup>222</sup> Essa referência aos mártires é proléptica no presente contexto, pois a queda de Satanás precede a era da perseguição (SWETE, *The Apocalypse of St. John*, p. 153).

<sup>223</sup> AUNE, *Revelation* 6-16, p. 703.

<sup>224</sup> OSBORNE, *Apocalypse*, p. 535.

<sup>225</sup> Essa sentença não é introduzida por διά, como as duas anteriores, mas por um καί epexegetico ou explicativo: “não amaram a sua vida até a morte” é uma explanação de “por causa da palavra do testemunho deles” (GRABINER, *Revelation’s hymns*, p. 168).

<sup>226</sup> MOUNCE, *The book of Revelation*, p. 239.

<sup>227</sup> SWETE, *loc. cit.*

<sup>228</sup> DELORME; DONEGANI, L’*Apocalypse* de Jean, p. 18, tradução nossa.

<sup>229</sup> Depõem a favor de ἄχρι θανάτου significando o grau de fidelidade os seguintes argumentos: 1) o contexto permite uma referência mais geral a todos os fiéis, não apenas aos martirizados; 2) a atividade acusatória do Diabo no v. 10 não se limita a um grupo particular, mas a todos os que participam nas bênçãos de salvação, do mesmo modo que o seu engano é dirigido a todo o mundo (v. 9); 3) o paralelo de Ap 2,10 inclui a morte, mas não afirma que todos os que estão presos morrerão e 4) outros paralelos significativos do Apocalipse sugerem a plausibilidade da conclusão segundo a qual

verdade oculta do que se passa na terra: “as testemunhas desarmadas, finalmente assassinadas, são os verdadeiros vencedores da mentira e da morte”<sup>230</sup>. Em resposta a Koester – para quem “o contexto de Ap 12 não prepara os leitores para ver o nascimento [do filho macho] como uma metáfora para a ressurreição”<sup>231</sup> – pode-se argumentar que, em um contexto de martírio, é mais apropriado falar da ressurreição de Cristo, que prenuncia a ressureição do cristão, do que falar do seu nascimento.

Se, por um lado, a causa principal da vitória dos santos (v. 11a) recapitula a cena anterior (vv. 1-6), por outro lado, a causa secundária (v. 11b) antecipa a cena seguinte (vv. 13-17). Isso faz de Ap 12,11 a chave interpretativa do capítulo inteiro, uma vez que se apresenta aqui o tema geral do relato e se estabelece o sentido primeiro das duas cenas terrenas. Como Ap 12 ocupa uma posição central no Apocalipse, tanto do ponto de vista estrutural quanto temático<sup>232</sup>, pode-se afirmar que Ap 12,11 ocupa um posto de destaque até mesmo na interpretação geral do livro. Yarbros Collins nota que o referido capítulo “explicita, pela primeira vez, que o mito de combate é a estrutura conceitual que subjaz ao livro como um todo”<sup>233</sup>. A percepção da autora carece, nesse ponto, de um complemento, uma vez que a ideia de fundo do livro não é o combate em si, mas o seu resultado: a vitória de Cristo e dos seus. Essa é também a opinião de Swete, para quem “o livro é um registro e uma profecia de vitórias alcançadas por Cristo e a Igreja. A nota da vitória é dominante em São João, como a da fé é em São Paulo; ou ainda, a fé apresenta-se a São João à luz da vitória (1Jo 5,4)”<sup>234</sup>.

### 3.3.3.3 Efeito da queda do dragão no céu e na terra (v. 12)

O último versículo do cântico celeste (v. 12) mostra os resultados da queda de Satanás<sup>235</sup>. O convite à alegria no céu acontece, porque o reino de Deus foi eternamente estabelecido e a sua vitória sobre o mal foi, finalmente, alcançada pela glorificação do seu Cristo<sup>236</sup>. A parte inicial do versículo (v. 12a) alude provavelmente a Dt 32,43 (LXX), que foi livremente reformulado, uma vez que o convite aos céus (*οὐρανοῖ*) vem acompanhado de um

---

o v. 11 se refere a todos os cristão e não apenas a uma classe especial de mártires (Ap 1,9; 6,9-11; 20,4-6 e outros) (BEALE, *The Book of Revelation*, p. 665).

<sup>230</sup> DELORME; DONEGANI, L’Apocalypse de Jean, p. 18, tradução nossa.

<sup>231</sup> KOESTER, Craig R. *Revelation: a new translation with introduction and commentary*. New Haven: Yale University Press, 2014. p. 546, tradução nossa.

<sup>232</sup> GRABINER, *Revelation’s hymns*, p. 141.

<sup>233</sup> YARBRO COLLINS, *The combat myth in the book of Revelation*, p. 231.

<sup>234</sup> SWETE, *The Apocalypse of St. John*, p. 28, tradução nossa.

<sup>235</sup> RESSEGUIE, *The Revelation of John*, p. 174.

<sup>236</sup> SMALLEY, *The Revelation to John*, p. 328.

apelo aos seres celestes para que adorem a Deus: εὐφράνθητε οὐρανοί [...] καὶ προσκυνησάτωσαν αὐτῷ πάντες νιοὶ θεοῦ, “alegrai-vos, céus [...] e o adorem todos os filhos de Deus”<sup>237</sup>. Os habitantes da terra alegraram-se (εὐφραίνω) com o assassinato das duas testemunhas (Ap 11,10), mas agora os habitantes do céu se alegram com a derrota imposta a Satanás<sup>238</sup>. Isso antecipa a alegria que sobrevirá aos santos com a queda da Babilônia (Ap 18,20)<sup>239</sup>. Os habitantes da terra são os que adoram a besta e os habitantes do céu são os que adoram a Deus e ao Cordeiro<sup>240</sup>.

A estrofe final do hino é, porém, construída sobre uma dicotomia de tipo temático e espacial. A convocação jubilosa feita aos céus e seus habitantes é abruptamente interrompida pelo lamento sobre a terra e o mar. Embora o Diabo não exerça mais influência no céu, ele ainda tem a oportunidade de continuar a guerrear na terra, que é a esfera à qual ele e os seus anjos foram banidos. Empenhado em enganar e perseguir, ele renova as suas forças para estabelecer o seu próprio reino, antagônico ao Reino de Deus e do seu Cristo. Na arena da terra e do mar, domínio do mal, é que o Diabo faz a sua última e desesperada investida contra Deus<sup>241</sup>. A adição que raros manuscritos fazem de τοῖς κατοικοῦσιν (“aos habitantes”) depois de τὴν γῆν representa o esforço interpretativo de algum escriba, que buscou restringir a sentença aos infiéis. Com efeito, no Apocalipse, “habitantes da terra” é uma expressão técnica utilizada para se referir aos opositores terrenos de Deus<sup>242</sup>.

O lamento se exprime com o mesmo termo que iniciou os “ais” dos juízos das trombetas (Ap 8,13; 9,12; 11,14): οὐδαί. A interjeição aparece vinte e nove vezes nos Sinóticos e catorze no Apocalipse, transmitindo uma “gravidade profética” que recorda os discursos de denúncia dos profetas veterotestamentários (Is 5,11-13; Jr 22,13; Am 5,18 etc.)<sup>243</sup>. Allo entende que o terceiro “ai”, anunciado em Ap 9,12, se identifica com a queda do dragão sobre a terra e com tudo aquilo que a sucede<sup>244</sup>. No entanto, a alusão à “terra” e ao “mar”<sup>245</sup> permite dar maior precisão ao terceiro “ai”. A expressão “ai da terra e do mar” parece antecipar o

<sup>237</sup> AUNE, Revelation 6-16, p. 703.

<sup>238</sup> No Apocalipse, o verbo σκηνώω sempre se refere aos que vivem com Deus, ou Deus com eles, no céu (Ap 7,15; 12,12; 13,6; 21,3). Quando se mencionam os “habitantes da terra” (Ap 6,10; 8,13; 11,10 etc.), que usualmente são opostos a Deus, o verbo usado é κατοικέω.

<sup>239</sup> KOESTER, Revelation, p. 552.

<sup>240</sup> OSBORNE, Apocalipse, p. 536.

<sup>241</sup> GRABINER, Revelation’s hymns, p. 169.

<sup>242</sup> “Mas João é cuidadoso em não utilizar essa expressão precisa aqui, uma vez que ele não tem em mente apenas ou principalmente os infiéis” (BEALE, The Book of Revelation, p. 667, tradução nossa).

<sup>243</sup> AUNE, Revelation 6-16, p. 704.

<sup>244</sup> ALLO, Saint Jean. L’Apocalypse, p. 165, tradução nossa.

<sup>245</sup> A combinação de γῆ/θάλασσα talvez seja um merisma que indica a totalidade do mundo infra celeste e imanente, do qual ἡ οἰκουμένη ὅλη (v. 9) é apenas uma parte (cf. Ap 7,2s.).

aparecimento dos dois cúmplices do dragão: a besta do mar (Ap 13,1-10) e a besta da terra (Ap 13,11-18). Dois “ais” já se passaram (Ap 9,12; 11,14a) e o terceiro, que não é explicitamente enumerado depois de Ap 11,14b, parece corresponder ao aparecimento das duas bestas do capítulo 13. Os dois primeiros “ais” são dirigidos aos habitantes da terra rebelados contra Deus, mas o terceiro atinge toda a terra, tanto os rebeldes quanto os cristãos<sup>246</sup>.

O dragão recebe no hino apenas a alcunha de διάβολος, que parece ser o modo mais comum de a comunidade joanina designá-lo (Jo 6,70; 8,44; 13,2; 1Jo 3,8[3x].10; cf. σατανᾶς Jo 13,27). Além do presente versículo, o termo aparece mais quatro vezes no Apocalipse (Ap 2,10; 12,9; 20,2.10), relacionado com os verbos πειράζω (Ap 2,10) e πλανάω (Ap 12,9; 20,10). A ênfase recai aqui, portanto, sobre o poder que o arqui-inimigo de Deus tem de minar a fé do cristão, pondo-o à prova, e de desviar o ser humano do caminho de Deus, enganando-o. Por isso mesmo, o “ai” de desespero e de aviso se aplica seja aos justos, seja aos injustos<sup>247</sup>. Além do mais, o verbo κατέβη (“descer”) não parece ser um simples eufemismo para βάλλω, como sugere Swete<sup>248</sup>: dentro do contexto da narração, κατέβη parece enfatizar que a ação sofrida pelo dragão (“foi lançado”) representa uma verdadeira descida em todos os níveis. Essa é a situação a que foi reduzido o Diabo, depois de ter sido lançado do céu para a terra, cheio de ira e sedento de vingança (vv. 9.13).

Espacialmente, a esfera de atuação do Diabo foi restrinida e, temporariamente, restou-lhe apenas um pouco de tempo. O final do versículo forma um quiasmo, que aponta para duas realidades inversamente proporcionais, a saber, a ira do Diabo e o tempo que este tem para agir na terra:

<b>a</b>	ἐχων
<b>b</b>	θυμὸν
<b>c</b>	μέγαν [εἰδὼς ὅτι]
<b>c'</b>	ὸλίγον
<b>b'</b>	καιρὸν
<b>a'</b>	ἐχει

O relato diz que a fúria e a hostilidade do Diabo em relação à humanidade – sobretudo aos cristãos – se baseiam na consciência que ele tem (*εἰδώς*, “sabendo”) das limitações temporais que Deus impôs às suas atividades. Assim como a ideia de uma vinda iminente do

<sup>246</sup> RESSEGUIE, The Revelation of John, p. 175.

<sup>247</sup> GRABINER, Revelation’s hymns, p. 170.

<sup>248</sup> SWETE, The Apocalypse of St. John, p. 154.

Cristo motiva o cristão a praticar as boas obras, também a certeza que o Diabo tem do seu fim iminente o impele a intensificar as suas maldades, para causar o maior dano possível, antes que o seu prazo se esgote. Curiosamente, esta é a única passagem do Apocalipse que caracteriza o Diabo como tendo θυμός, “ira” (o outro nome da ira no livro é ὥργη). Nas demais passagens, a ira é atribuída a Deus (Ap 14,8.10.19; 15,1.7; 16,1.19; 18,3; 19,15) e ao Cordeiro (Ap 6,16s.). Todavia, a ira do Diabo nada tem de justa, pois resulta da frustração dos seus planos malignos<sup>249</sup>. Ela dura, porém, apenas “pouco tempo”, um período que tem significado mais teológico do que cronológico<sup>250</sup>.

Em comparação com o tempo do Reino de Deus, que é para todo o sempre (εἰς τὸν αἰῶνας τῶν αἰώνων, Ap 11,15), o reinado de Satanás é verdadeiramente “curto”. Corresponde ao intervalo entre a derrota a ele infligida por Cristo na Cruz e o seu destino último no fim dos tempos (Ap 20,10)<sup>251</sup>. O “pouco tempo” da ira diabólica corresponde aos três anos e meio de Ap 11,2s.; 12,6.14 e ao “tempo pequeno” (χρόνον μικρόν) de Ap 6,11, durante o qual os fiéis falecidos aguardam no céu que os fiéis peregrinos sejam mortos e que a história humana chegue ao seu termo<sup>252</sup>. Em Ap 17,10, o período da atividade do sétimo reino é descrito como ὥλιγον (utilizado aqui como um advérbio temporal: um “curto [período]”), refletindo novamente o plano escatológico prefixado por Deus<sup>253</sup>. Além do mais, de acordo com o esquema escatológico de Ap 20,3, o Diabo deve ser solto por um “pequeno tempo” (μικρὸν χρόνον) depois de seus mil anos de confinamento<sup>254</sup>. Assim, a ideia de um curto intervalo de tempo alude, em última instância, ao controle que Deus exerce sobre os acontecimentos da história.

### **3.4 A mulher vence o dragão e ele persegue o restante da sua semente (vv. 13-18)**

Depois de uma cena intermediária (vv. 7-12), continua o drama do encontro entre a mulher e o dragão, iniciado no momento desencadeante (v. 4b). A retomada da narrativa,

<sup>249</sup> OSBORNE, Apocalipse, p. 538.

<sup>250</sup> KOESTER, Revelation, p. 552.

<sup>251</sup> RESSEGUIE, The Revelation of John, p. 175.

<sup>252</sup> BEALE, The Book of Revelation, p. 667.

<sup>253</sup> AUNE, Revelation 6-16, p. 704.

<sup>254</sup> Todavia, Ap 12 e 20 não se referem ao mesmo período de tempo, já que “um evento ocorre em uma seção narrativa que descreve a origem da guerra no céu, e sua implacável batalha na terra, enquanto o outro evento ocorre no clímax escatológico da guerra” (GRABINER, Revelation’s hymns, p. 171, tradução nossa).

depois de uma quebra, provê um padrão literário de inclusão nesta cena, de modo que os vv. 13-17(18) extraem o significado do v. 6<sup>255</sup>. Esse versículo contou apenas que a mulher fugiu para o deserto, onde tem um lugar preparado por Deus, sem tecer qualquer comentário a respeito do motivo de tal fuga, ou seja, sem mencionar a perseguição do dragão. O v. 12 explicou que o dragão estava furioso por haver perdido o seu ofício celeste, como resultado da sua incapacidade de impedir o nascimento do filho macho e a sua definitiva entronização. Agora, a terceira cena mostrará que ele expressa toda a sua fúria perseguindo os santos<sup>256</sup>. Além disso, o retorno do título διάβολος para δράκων tem o objetivo de trazer o leitor de volta à história básica dos vv. 1-6.

### **3.4.1 Quando o dragão viu que foi lançado para a terra, passou a perseguir a mulher (v. 13)**

#### **3.4.1.1 Reassunção do v. 9b: “foi lançado para a terra” (v. 13a)**

O início do v. 13 faz uma reassunção<sup>257</sup> do final do v. 9, por meio da oração “foi lançado para a terra”. De fato, o hino dos vv. 10-12 constitui mais um comentário à história contada do que propriamente um episódio desta. O verbo que primeiramente aparece na segunda cena terrena é o mesmo que introduz a primeira: ὄπα. Porém, não se trata mais da perspectiva celeste, mas do ponto de vista do dragão, que percebe o resultado direto da sua queda. O uso do verbo sugere que a expulsão foi um ato instantâneo de uma força imensamente superior: “em um momento, Satanás estava no céu lutando contra Miguel, no minuto seguinte, ele se viu lançado na terra”<sup>258</sup>. Já que “não foi forte” (*οὐκ ἴσχυσεν*, v. 8) o suficiente para fazer prevalecer o seu plano contra o filho macho, o dragão busca feri-lo na pessoa da sua mãe. Percebe-se, então, com maior clareza, que o ambiente da primeira cena sempre foi a terra, pois o contexto não sugere que a mulher tenha mudado de lugar.

O final do v. 13 desenvolve o v. 6, apresentando o porquê da fuga da mulher para o deserto: a perseguição do dragão. A forma ἐδίωξεν (a única aparição de διώκω no Apocalipse) pode ser entendida como um aoristo ingressivo, ou seja, o escritor está utilizando um tempo

<sup>255</sup> SMALLEY, The Revelation to John, p. 329.

<sup>256</sup> BEALE, The Book of Revelation, p. 668.

<sup>257</sup> Muitos relatos bíblicos surpreendem o leitor, por seu modo de interromper as sequências temporais. Isso sucede, por exemplo, quando o relato se interrompe e, depois, é retomado: tal fenômeno é chamado de “reassunção” (alemão: *Wiederaufnahme*) (SKA, “Nuestros padres nos contaron”, p. 14).

<sup>258</sup> OSBORNE, Apocalipse, p. 541.

que indica um ponto de partida<sup>259</sup>. O artigo anafórico que acompanha o adjetivo ἄρσην remete-se ao ἄρσεν sem artigo do v. 5: a mulher perseguida pelo dragão é a mesma que deu à luz o filho macho<sup>260</sup>. A ideia é que, uma vez expulso do céu, o dragão passa a empenhar-se, ainda mais do que antes, na perseguição ao povo de Deus, simbolizado pela mulher<sup>261</sup>. Essa deu à luz o Messias (v. 5) e, por isso, partilha com o filho da hostilidade do dragão. De fato, Jesus já havia ensinado aos discípulos que eles receberiam o mesmo tratamento hostil que ele havia recebido do mundo: “mas farão todas essas coisas a vós por causa do meu nome, porque não conhecereis aquele que me enviou” (Jo 15,21)<sup>262</sup>.

### 3.4.1.2 Sumário dos vv. 15-16: “perseguiu a mulher” (v. 13b)

A sentença “perseguiu a mulher” alude, de maneira sucinta, ao conteúdo narrativo dos vv. 15-16, que descrevem a forma como a perseguição acontece. Os vv. 13-14 são o primeiro desenvolvimento dos dados do v. 6, ao passo que os vv. 7-11 expõem a sua causa e o seu resultado futuro<sup>263</sup>. À diferença da besta, que simboliza evidentemente o poder imperial, o dragão é uma imagem do próprio Diabo. Mais prudente é, pois, entender o versículo como alusivo a todo tipo de ataque conduzido pelo Diabo contra os cristãos, seja qual for o instrumento do qual ele se sirva para tanto<sup>264</sup>. O vidente projeta, portanto, todas as perseguições que estão sendo preparadas e que haverão de acontecer, ao longo da história, até a parusia (Ap 13-20)<sup>265</sup>.

### 3.4.2 Desenlace do confronto entre a mulher e o dragão: foram dadas à mulher as duas asas da grande águia, para que voe para o deserto (v. 14)

A história do conflito entre a mulher e o dragão chega à resolução no momento em que ela é posta a salvo, fora do alcance do perseguidor. A esse evento o v. 6 alude prolepticamente, paralelizando os destinos da mulher e do filho. Agora, porém, os fatos são

<sup>259</sup> SMALLEY, The Revelation to John, p. 330.

<sup>260</sup> AUNE, Revelation 6-16, p. 704.

<sup>261</sup> BEALE, The Book of Revelation, p. 668.

<sup>262</sup> MOUNCE, The book of Revelation, p. 240-241.

<sup>263</sup> Não há necessidade de pensar aqui em uma possível referência à política de perseguição adotada por Nero em 64 (SWETE, The Apocalypse of St. John, p. 155).

<sup>264</sup> PRIGENT, O Apocalipse, p. 230.

<sup>265</sup> ALLO, L'Apocalypse, p. 165.

apresentados em ordem lógica e teológica, para que os leitores percebam as suas lutas terrenas da forma como elas realmente são aos olhos de Deus: como consequência do combate que baniu o Diabo da transcendência<sup>266</sup>. O v. 14 desenvolve o v. 6, revelando como a mulher conseguiu fugir para o deserto: “E foram dadas à mulher as duas asas da grande águia, para que voe”<sup>267</sup>. O passivo ἐδόθησαν indica que Deus é o agente do verbo: mais do que a fuga da mulher, o texto narra o seu resgate por obra divina. Provavelmente, o termo ἀετός define aqui, como em Mt 24,28 e em outras partes do Apocalipse (4,7; 8,13), não exatamente uma águia, mas o grifo (*Ἔψης gyps fulvus*, “abutre-fouveiro”), um pássaro comum na Palestina<sup>268</sup>. Além disso, a imagem não parece sugerir que a mulher seja resgatada pelo pássaro, mas que ela é equipada com as suas asas para, assim, poder voar<sup>269</sup>.

Antes de prosseguir com o comentário ao v. 14, convém observar, no seguinte gráfico, os paralelos literários que há entre este versículo e o v. 6:

v. 6:

- a** καὶ ἡ γυνὴ ἔφυγεν εἰς τὴν ἔρημον,
- b** ὅπου ἔχει ἐκεῖ τόπον ἡτοιμασμένον ἀπὸ τοῦ θεοῦ,
- c** ἵνα ἐκεῖ τρέφωσιν αὐτὴν
- d** ἡμέρας χλίας διακοσίας ἑξήκοντα.

v. 14:

- a** καὶ ἐδόθησαν τῇ γυναικὶ αἱ δύο πτέρυγες τοῦ ἀετοῦ τοῦ μεγάλου, ἵνα πέτηται εἰς τὴν ἔρημον
- b** εἰς τὸν τόπον αὐτῆς,
- c** ὅπου τρέφεται ἐκεῖ
- d** καιρὸν καὶ καιροὺς καὶ ἥμισυ καιροῦ ἀπὸ προσώπου τοῦ ὄφεως.

### 3.4.2.1 As asas da grande águia

Alguns autores consideram problemática a presença do artigo na expressão τοῦ ἀετοῦ τοῦ μεγάλου, “a grande águia”, e supõem aqui uma tradição conhecida do público do Apocalipse, mas que nos é desconhecida hoje em dia<sup>270</sup>. Todavia, o artigo pode estar sendo usado, porque a águia já foi mencionada de maneira indeterminada em Ap 8,13. Nesse versículo, ela simboliza um anjo, que voa pelo meio do céu, anunciando os três “ais” aos habitantes da terra. Ora, é bastante conveniente que o arauto das aflições retorne à cena, no momento do terceiro “ai”, para proteger os justos da cólera do dragão, emprestando-lhes as

<sup>266</sup> PRIGENT, O Apocalipse, p. 230.

<sup>267</sup> SWETE, The Apocalypse of St. John, p. 155.

<sup>268</sup> SWETE, *loc. cit.*

<sup>269</sup> AUNE, Revelation 6-16, p. 704.

<sup>270</sup> Allo entende que a grande águia pode trata-se de “uma imagem poética derivada de um mito que nós não conhecemos mais” (ALLO, Saint Jean. L’Apocalypse, p. 166).

suas asas salvadoras. “Deus, então, envia à mulher uma proteção divina especial, através da assistência angélica, e ela é miraculosamente preservada do dano e da destruição”<sup>271</sup>. A referência às “asas” ( $\pi\tau\epsilon\rho\nu\gamma\epsilon\varsigma$ ) indica a rapidez e a segurança do socorro levado por Deus à mulher<sup>272</sup>, assim como ocorre no salvamento do filho ( $\alpha\rho\pi\alpha\zeta\omega$ , v. 5c).

Yarbro Collins argumenta que o voo da mulher com as duas asas da águia é análogo ao voo de Leto da presença de Pitão com a ajuda do vento norte<sup>273</sup>. Aune, por sua vez, recorda que a palavra latina para “águia” é *aquila*, que poderia ter sido associada a *aquilo*, termo que define o “vento norte”. O autor cita, então, um texto das *Fabulae* de Higino – “Por ordem de Jove, o vento Aquilo (o termo grego é  $\beta\sigma\rho\epsilon\alpha\varsigma$ ) levou Latona (Leto) embora” – e conclui dizendo que “esse motivo aproxima a versão do mito Apolo-Leto-Pitão da versão utilizada por João em Ap 12”<sup>274</sup>. Essa tese, porém, não esclarece suficientemente o processo através do qual o escritor apocalíptico teria transformado o motivo mítico do “vento norte” (cf.  $\alpha\nu\mu\omega\varsigma$   $\beta\sigma\rho\epsilon\alpha\varsigma$  em Pr 25,23 LXX) na imagem das “duas asas da grande águia”. A alternativa mais segura para a interpretação do símbolo é, portanto, o recurso ao Antigo Testamento.

A cena reflete a imagem do Deus do Éxodo que, como águia, protege o seu povo no deserto. A passagem provavelmente combina três citações da LXX: Ex 19,4 (“tomei-vos como sobre asas de águias e vos trouxe a mim”); Dt 1,31 (“neste deserto [ἐρημός] [...] o teu Deus te cuidará [...] até que tenhais chegado a este lugar [τόπος]”) e Dt 32,10-12, que faz parte do cântico de Moisés e que também faz referência ao deserto, à proteção sobre asas de águia e à nutrição fornecida por Deus. Essa imagem célebre é também atestada nos Salmos, onde se alude repetidamente ao Éxodo, quando se pede a proteção das asas de Deus contra os perseguidores e caluniadores (cf. Sl 17,8ss.; 36,7s.; 63,1s.7; 91,4.11-13 etc.). Especialmente sugestivo para a passagem em discussão é o Sl 54(TM: 55),7: “quem me daria asas como de pomba? Então eu voaria embora e teria descanso”<sup>275</sup>.

Por sua relação com o tema do Éxodo, a imagem da águia converteu-se em um símbolo do socorro divino, conforme atesta Is 40,31: “os que esperam no Senhor renovarão as forças, subirão com asas como águias”<sup>276</sup>. Essa passagem anuncia o retorno dos exilados na Babilônia ao país de Israel, através do “deserto” (Is 40,3), em um segundo Éxodo. A profecia

<sup>271</sup> LE FROIS, The woman clothed with the sun, p. 183-184, tradução nossa.

<sup>272</sup> ALLO, Saint Jean. L’Apocalypse, p. 166.

<sup>273</sup> YARBRO COLLINS, The combat myth in the book of Revelation, p. 67.

<sup>274</sup> AUNE, Revelation 6-16, p. 705, tradução nossa.

<sup>275</sup> BEALE, The Book of Revelation, p. 669.

<sup>276</sup> Para Osborne, o paralelo mais próximo de Ap 12,14 é Is 40,31, “em que Israel recebe a promessa de que os fiéis ‘voarão com asas como águias’, isto é, eles se erguerão acima de suas tribulações terrenas mediante uma força renovada que é fornecida por Deus” (OSBORNE, Apocalipse, p. 541).

de Isaías é utilizada em 1Henoc 96,2, para descrever o conforto que Deus dará aos justos, depois das suas tribulações no final da história. O *Midrash* do Sl 48,4 compara a futura redenção de Israel, a ser operada por Deus, a uma águia carregando os filhotes nas asas, através do deserto<sup>277</sup>. Em Assunção de Moisés 10,8, diz-se que Israel montará o pescoço e as asas de uma águia e será, assim, resgatado<sup>278</sup>. Portanto, a literatura judaica oferece base suficiente para a imagem do resgate da mulher apocalíptica, sem que haja necessidade do recurso a fontes ou tradições mitológicas pagãs.

### 3.4.2.2 O lugar no deserto

Além do mais, a fuga para o deserto é um tema bastante recorrente no Antigo Testamento. Agar teve que se refugiar no deserto, a fim de se esquivar da ira de Sarai (Gn 16,6-14). Os hebreus escaparam da escravidão egípcia atravessando o deserto, onde foram guiados (Dt 1,31; Sl 78,52; Jr 2,2.6; Os 2,16-17; Am 2,10) e alimentados por Deus (Ex 16,32). O próprio Moisés viu-se obrigado a adentrar o deserto, a fim de fugir da presença do faraó, que buscava matá-lo (Ex 2,15). O mesmo teve que fazer Davi, quando percebeu que a sua vida corria perigo, por causa do ciúme de Saul (1Sm 22,1s.). Por ordem de Deus, Elias fugiu para junto da torrente de Carit, onde os corvos o alimentavam (1Rs 17,1-7), e mais tarde, para o Horeb, onde também foi miraculosamente alimentado (1Rs 19,4-8). Portanto, o voo da mulher para o deserto pode ser entendido a partir da tradição do deserto enquanto lugar de refúgio<sup>279</sup>.

Na Bíblia, o deserto representa um lugar de segurança provisória, de disciplina e de espera das promessas divinas. Essa é a ideia de fundo dos textos veterotestamentários supracitados e de passagens neotestamentárias como Lc 1,80; 3,2, que falam de João Batista pregando no deserto (cf. Mt 4,1s.; Mc 1,12s.; Lc 4,1s.)<sup>280</sup>. A imagem recorda também os lugares retirados, escolhidos por Jesus, para estar a sós com o Pai (cf. Mt 14,13; Mc 1,35; 6,31-32, Lc 4,42; 7,24)<sup>281</sup>. No relato apocalíptico, o deserto simboliza o refúgio espiritual, o estado de completo distanciamento das coisas do mundo (a Babilônia), em preparação para a vida na Jerusalém celeste<sup>282</sup>. Na prática, equivale a dar o testemunho de Jesus na terra, não

<sup>277</sup> BEALE, The Book of Revelation, p. 669-170.

<sup>278</sup> AUNE, Revelation 6-16, p. 705.

<sup>279</sup> *Ibid.*, p. 706.

<sup>280</sup> FORD, Revelation, p. 201-202.

<sup>281</sup> FARKAS, La “donna” di Apocalisse 12, p. 225.

<sup>282</sup> MOUNCE, The book of Revelation, p. 241.

amando a própria vida até a morte (v. 11). Koester observa que “o deserto simboliza a situação social dos leitores. Nas cidades onde vivem, os fiéis encaram um deserto que consiste em vários desafios sociais e, ainda assim, Deus preserva a comunidade cristã”<sup>283</sup>.

Tanto o v. 6 quanto o v. 14 insistem sobre a ideia de que a mulher tem um “lugar” (*τόπος*) no deserto. O v. 6 explica que tal lugar foi devidamente “preparado” (*έτοιμάζω*) por Deus para ela. O verbo *έτοιμάζω* possui um significado religioso na LXX e no Novo Testamento<sup>284</sup>. O substantivo *τόπος* aparece três vezes no relato, duas delas referido à mulher e uma referido ao dragão e aos seus anjos (v. 8). Na Bíblia, ambos os termos aparecem associados em 1Cr 15,1.3; 2Cr 3,1 (LXX); Jo 14,2s. e Ap 12,6, indicando sempre um lugar ou um estado definido. Da mesma forma que o filho foi levado para o trono de Deus (v. 5c), também a mulher possui o seu “lugar definido”, onde o Diabo não pode prejudicá-la<sup>285</sup>. Não se fala a respeito de cruzar o deserto, mas de instalar-se ali, onde pode faltar qualquer alimento, menos aquele da providência divina. A mulher voa para o seu lugar, “onde é alimentada”, em condições tais que a sua vitalidade não é realmente sua, mas do próprio Deus<sup>286</sup>.

Assim como ocorre no v. 6, também no v. 14 a ação de “alimentar” é expressa no presente, *τρέφεται*, cujo aspecto indica uma ação em curso. O fato de o verbo encontrar-se na voz passiva conduz naturalmente à conclusão de que se trata de um passivo divino. No Antigo Testamento, também são alimentados no deserto: Israel, com maná, e Elias, com pão e carne (Ex 16; 1Rs 17,1-7; 19,4-8). Na opinião de Prigent, *τρέφω* alude evidentemente ao maná e, muito provavelmente, é uma ressonância eucarística: em Jo 6, o maná é um tipo da eucaristia e, ademais, Ap 2,17 faz alusão a ela, alusão esta que pode visar tanto à recompensa celeste quanto ao sacramento. O comentador conclui dizendo que “aqui a hesitação não é mais permitida: este alimento que permite milagrosamente à Igreja subsistir durante o tempo presente é o pão eucarístico que o dom do maná no deserto anunciava profeticamente”<sup>287</sup>. Assim, do mesmo modo como os israelitas foram mantidos com maná, codornas e água em seu santuário do deserto, a mulher é sustentada em seu santuário<sup>288</sup>.

---

<sup>283</sup> KOESTER, Revelation, p. 553, tradução nossa.

<sup>284</sup> FORD, Revelation, p. 202.

<sup>285</sup> LE FROIS, The woman clothed with the sun, p. 181.

<sup>286</sup> DELORME; DONEGANI, L’Apocalypse de Jean, p. 20.

<sup>287</sup> PRIGENT, O Apocalipse, p. 230.

<sup>288</sup> RESSEGUIE, The Revelation of John, p. 175.

### 3.4.2.3 Significado da estada no deserto

A mulher é nutrida por Deus durante “tempo e tempos e metade de tempo”, um período que denota proteção (Ap 11,3; 12,6.14) e aflição (Ap 11,2; 13,5), que caracterizam a situação dos fiéis no intervalo entre a exaltação de Cristo e a sua vinda gloriosa<sup>289</sup>. O vidente mostra, assim, que a permanência no deserto, mais do que uma duração, possui um significado. Esta é a única passagem do Apocalipse em que aparece a expressão καιρὸν καὶ καιροὺς καὶ ἡμίσυ καιροῦ, que alude diretamente a Dn 7,25 e 12,7<sup>290</sup>, onde se faz referência aos últimos dias, quando os santos serão entregues ao pequeno chifre, que os oprimirá<sup>291</sup>. A frase repetitiva estabelece uma cadênciā que é cortada abruptamente: após o dual “tempos”, espera-se que o próximo “tempo” seja multiplicado por três, no entanto ele é repartido em dois (“metade de tempo”). Acontecerá exatamente assim ao retiro da mulher: quando esse parecer, aos olhos do mundo, que se estenderá ainda mais, Deus o interromperá inesperadamente. Três e meio é também a metade de sete e representa, portanto, uma interrupção desse tempo que, por si, é completo e ininterrupto<sup>292</sup>.

A frase ἀπὸ προσώπου τοῦ ὄφεως completa a sentença ἵνα πέτηται [...] εἰς τὸν τόπον αὐτῆς, intercalada pelo aposto ὅπου τρέφεται [...] καιροῦ<sup>293</sup>. Por isso, o hebraísmo ἀπὸ προσώπου, que traduz literalmente יְמַנָּה, não está indicando causa<sup>294</sup>, mas o afastamento da mulher em relação à serpente. O uso do termo “serpente”, que se remete ao primeiro epíteto do dragão no v. 9, pode significar que a mulher será protegida das artimanhas enganadoras do Diabo<sup>295</sup>. Do ponto de vista da história relatada, o episódio da mulher e do dragão chega ao seu desfecho quando ela encontra o seu lugar, fora da presença do perseguidor. Todavia, a situação da mulher é ainda provisória: no refúgio do deserto, ela aguarda o momento escolhido por Deus, para poder reunir-se definitivamente ao seu filho na glória do céu. Até que chegue esse momento, a sua história sempre será recontada na vida de todos os que guardam os mandamentos de Deus e mantêm o testemunho de Jesus (v. 17).

<sup>289</sup> KOESTER, Revelation, p. 553.

<sup>290</sup> Na LXX, Dn 7,25 traz a expressão καιροῦ καὶ καιρῶν καὶ [...] ἡμίσους καιροῦ e Dn 12,7, καιρὸν καὶ καιροὺς καὶ ἡμίσυ καιροῦ. Essa última passagem é citada *ipsis litteris* em Ap 12,14.

<sup>291</sup> OSBORNE, Apocalipse, p. 542.

<sup>292</sup> “Três e meio é um período de aflição, mas não é um período de tempo completo, que o número perfeito sete transmitiria” (RESSEGUIE, The Revelation of John, p. 176, tradução nossa).

<sup>293</sup> SMALLEY, The Revelation to John, p. 331.

<sup>294</sup> Charles argumenta que ἀπὸ προσώπου τοῦ ὄφεως (שְׁמַנִּי נֶגֶד) conecta-se não com πέτηται, mas com τρέφεται ἐκεῖ, de modo que יְמַנָּה significa preferencialmente “por causa de”, ao invés de “à distância de” (CHARLES, A critical and exegetical commentary, p. 330).

<sup>295</sup> OSBORNE, loc. cit.

### **3.4.3 Analepse do v. 13b: a serpente (dragão) vomitou água como um rio para arrastar a mulher, que foi socorrida pela terra (vv. 15-16)**

O desfecho da trajetória terrena da mulher acabou de ser narrado (v. 14) e poder-se-ia passar imediatamente ao v. 17. No entanto, o fluxo narrativo sofre um corte repentino e a história retorna ao conflito entre a mulher e o dragão. A sentença ἔβαλεν ἐκ τοῦ στόματος αὐτοῦ recorre no início do v. 15 e no final do v. 16, formando uma inclusão. Isso significa que ambos os versículos devem ser analisados conjuntamente, como componentes de um mesmo bloco narrativo. Tal bloco faz uma explanação analéptica da sentença “persegiu a mulher que deu à luz o macho” (v. 13b). O apelativo ὄφις é aplicado ao dragão no final do v. 14 e no início do v. 15, indicando uma sequência ininterrupta do relato. Assim, o narrador não deixa dúvida de que a anomalia na ordem da trama nada tem a ver com desordem textual. A analepse é intencional e visa a apresentar aos destinatários, de maneira enfática, o método adotado pelo Diabo em sua perseguição obstinada à mulher.

#### **3.4.3.1 Água como um rio**

O quadro da serpente lançando da boca “água como um rio” não possui verdadeiros paralelos veterotestamentários<sup>296</sup>. Mas também não se pode recorrer, de modo mais satisfatório, aos mitos orientais<sup>297</sup>. A imagem evoca as metáforas apocalípticas que falam de armas saídas da boca de alguns personagens: o Cristo e seus agentes (Ap 1,16; 2,16; 3,16; 11,5; 19,15.21) ou o diabo e os seus (Ap 9,17s.; 16,13)<sup>298</sup>. O rio que sai da boca da serpente equivale, portanto, às armas que ela utiliza contra a mulher, com o objetivo (*ἵνα*) de arrastá-la ou, usando-se a metáfora do Gênesis, de enganá-la. O adjetivo ποταμοφόρητος é um *háparax* na Bíblia, composto de ποταμός (“rio”) e φέρω (“portar”, “carregar”), que significa “arrastado por um rio” ou “levado embora pela correnteza”<sup>299</sup>. A imagem recorda a cauda do dragão que

<sup>296</sup> CHARLES, A critical and exegetical commentary, p. 331.

<sup>297</sup> PRIGENT, O Apocalipse, p. 231.

<sup>298</sup> BEALE, The Book of Revelation, p. 671-672.

<sup>299</sup> Uma proposta para o arrendamento de uma propriedade fundiária, datada de 78 d.C., traz a seguinte declaração: “se alguma parte da terra se torna árida ou é ‘carregada pelo rio’ (*ποταμοφόρητος*) ou coberta pela areia [...]” (GRENFELL, Bernard; HUNT, Arthur. *The Amherst Papyri 2*, n. 85, London, 1901, tradução nossa). Também, em um papiro do século II d.C., no qual se encontra uma lista de levantamento topográfico, a palavra aparece quatro vezes com o mesmo sentido (GRENFELL,

“varre” o terço das estrelas (v. 4a), desviando-as do seu “lugar” no céu (v. 8). Do mesmo modo, a serpente deseja arrastar a mulher e, assim, desviá-la do “lugar” que Deus lhe preparou no deserto (vv. 6.14).

Os textos veterotestamentários que falam de combates apresentam como inimigos de IHWH, além do mar, também as águas (Sl 29,3; 66,6; 74,15; 77,16[TM: 17]; 93,4; Is 50,26; 51,10) e os rios ou as inundações, נָהָרֹת ou נָהָרִים (Sl 93,3; Na 1,4; Hab 3,8s.). Em alguns textos, מֵי e נָהָר são termos sinônimos, usados como uma hendíadis, para designar o mesmo monstro do caos (cf. Hab 3,8; Sl 66,6; Is 50,2). Um hino de Qumrã aplica a metáfora “torrentes de Belial” (נַחֲלִי בְּלִיעָל) às investidas dos inimigos de Deus instigados por Satanás (1QH 3,29.32)<sup>300</sup>. Outros setores do judaísmo interpretam as “muitas águas” e os “rios” de Ct 8,7 respectivamente como os “idólatras” e as “nações do mundo”, que se unem na tentativa de arrancar o amor que há entre Deus e Israel (cf. *Midrash Rabah* de Nm 2,16 e de Ex 49,1). A mesma passagem do *Midrash* interpreta analogamente a “água do rio, forte e abundante” (τὸ ὑδωρ τοῦ ποταμοῦ τὸ ισχυρὸν καὶ τὸ πολὺ) de Is 8,7 e as “muitas nações como água abundante, como quando muitas águas descem violentamente” (ώς ὑδωρ πολὺ ἔθνη πολλά ως ὑδάτος πολλοῦ βίᾳ καταφερομένου) de Is 17,13<sup>301</sup>.

A metáfora da inundaçāo é usada, no Antigo Testamento, em três contextos particulares. Primeiramente, descrevendo uma armada que avança para conquistar um país (Dn 11,10.22.26.40), algumas vezes como indicação de um julgamento divino (Sl 88,7; Is 8,7s.; 17,12s.; Jr 46,8; 47,2; 51,55; Os 5,10). Em segundo lugar, como uma referência mais geral ao julgamento divino (Sl 32,6, 90,5). Em terceiro lugar, indicando a perseguição do povo de Deus pelos inimigos, de quem Deus o livra (2Sm 22,5; Sl 18,4.16; 46,3; 66,12; 69,1-2.14s.; 124,4s.; 144, 7-8.11; Is 43,2). A última ideia parece ser a que mais se aproxima de Ap 12,15. No Sl 18,5, o salmista descreve a perseguição sofrida por ele dizendo que “as torrentes de Belial” o assombram. O Sl 143(TM: 144),7-8.11 é uma prece a Deus, pedindo-lhe libertação “das muitas águas” (ἐξ ὑδάτων πολλῶν), da mão dos filhos dos estranhos, cuja boca pronuncia falsidade. Do mesmo modo, no Sl 31(TM: 32),6, “uma inundaçāo de muitas águas” (κατακλυσμῷ ὑδάτων πολλῶν) se refere à ameaça de perseguição pelo ímpio<sup>302</sup>.

---

Bernard; HUNT, Arthur. *Tebtunis Papyri* 2, n. 610, London, 1907). O mais antigo dos dois papirus provém do Egito e comprova o uso frequente do termo naquele país (LE FROIS, The woman clothed with the sun, p. 159 e FORD, Revelation, p. 202-203).

<sup>300</sup> AUNE, Revelation 6-16, p. 706-707.

<sup>301</sup> BEALE, The Book of Revelation, p. 672-673.

<sup>302</sup> *Ibid.*, p. 672.

### 3.4.3.2 A terra engole a enxurrada

O grupo eclesial decodificador encontra no tema veterotestamentário das águas destrutivas numerosos indícios que o ajudam a perceber o *modus operandi* do Diabo em sua perseguição aos fiéis<sup>303</sup>. No entanto, a descrição da maneira como a terra socorreu a mulher projeta nova luz sobre tais indícios: “a terra abriu a boca e tragou (*κατέπιεν*) o rio [...]” (v. 16). A frase ὁν ἔβαλεν ὁ δράκων ἐκ τοῦ στόματος αὐτοῦ deixa claro que o dragão é idêntico à serpente do v. 15a<sup>304</sup>. De algum modo, o versículo anterior já havia feito um paralelo entre a mulher e a serpente: a primeira tem o poder de “gerar” (*τίκτω*: vv. 2.4[2x].5.13) a vida, enquanto a segunda apenas vomita (*ἔβαλεν ἐκ τοῦ στόματος αὐτοῦ*: v. 15a) a morte. Agora, o uso do verbo *καταπίνω*, que faz remontar ao v. 4b, onde aparece o verbo *κατεσθίω*, estabelece um paralelo entre a terra e a serpente: a terra fez ao rio de morte que a serpente vomitou o que essa não pôde fazer à vida que a mulher gerou<sup>305</sup>. Outra vez, o público do Apocalipse é informado da impotência radical do Diabo ante as forças leais a Deus.

A terra que engole a enxurrada é mais uma alusão direta à narrativa do Êxodo e à experiência vivida por Israel no deserto<sup>306</sup>. O cântico de Moisés diz que a terra “tragou” (*κατέπιεν*) os egípcios, quando partiram em perseguição a Israel, através do Mar Vermelho (Ex 15,12). Mais tarde, no deserto, “a terra abriu a boca e tragou” (*ἀνοίξασα ἡ γῆ τὸ στόμα αὐτῆς καταπίεται*) a Coré, Datã, Abiram e aos seus, porque se rebelaram contra Moisés e Aarão (cf. Nm 16,30.32). Essa punição miraculosa tornou-se um tema frequentemente citado no Antigo Testamento (cf. Nm 26,10; Dt 11,6; Sl 105,17[LXX]). A formulação de Ap 12,16 lembra de perto o texto de Nm 16,30.32 e seus paralelos, conforme demonstra a sinopse a seguir:

<b>Ap 12,16:</b>	ἡνοίξεν	ἡ γῆ	τὸ στόμα αὐτῆς	καὶ κατέπιεν
<b>Nm 16,30:</b>	ἀνοίξασα	ἡ γῆ	τὸ στόμα αὐτῆς	καταπίεται
<b>Nm 16,32:</b>	ἡνοίχθη	ἡ γῆ		καὶ κατέπιεν
<b>Nm 26,10:</b>	ἀνοίξασα	ἡ γῆ	τὸ στόμα αὐτῆς	κατέπιεν
<b>Dt 11,6:</b>	ἀνοίξασα	ἡ γῆ	τὸ στόμα αὐτῆς	κατέπιεν
<b>Sl 105,17:</b>	ἡνοίχθη	ἡ γῆ		καὶ κατέπιεν

<sup>303</sup> Confirma-se, inclusive, que há uma relação entre o dragão/serpente e Leviatã, o monstro mitológico aquático que foi vencido pelo Criador (cf. Is 27,1; Jó 40,25; Sl 74,14) (DELORME; DONEGANI, L’Apocalypse de Jean, p. 20).

<sup>304</sup> AUNE, Revelation 6-16, p. 707.

<sup>305</sup> “Quando o dragão tentou tragar o filho da mulher, ele fracassou (12,4-5), mas quando a terra procurou tragar a água que o dragão lançou atrás da mulher, ela foi bem sucedida (12,16)” (KOESTER, Revelation, p. 567, tradução nossa).

<sup>306</sup> SMALLEY, The Revelation to John, p. 332.

Os indícios textuais depõem a favor de uma dependência literária de Ap 12,16 em relação a Números. Coré, que era de linhagem sacerdotal, e um grupo de levitas ambicionavam o posto de Aarão, rechaçando, assim, o sumo sacerdote nomeado por Moisés (Nm 16,1-11). Os irmãos Datã e Abiram recusaram a própria liderança de Moisés, a quem acusavam de se autoproclamar chefe sobre todo o Israel, passando a nutrir desejos de retorno à servidão do Egito (Nm 16,12-15). Isso equivalia a duvidar da palavra de Deus, dada através de Moisés, já que o próprio Deus o havia indicado – bem como a Aarão – e havia dado a Israel a ordem de partir para a terra prometida. Tal rebelião representava também uma tentativa de frustrar o plano redentor de Deus para o seu povo. Talvez, a identificação dos rebeldes com o Egito os tenha levado a uma destruição semelhante à dos egípcios. Em ambos os casos, Deus fez com que a terra abrisse a boca e tragasse a todos os que se opunham ao estabelecimento e ao bem-estar do seu povo<sup>307</sup>.

O recurso aos relatos de Números e aos seus paralelos ajuda a discernir melhor a imagem do rio que a serpente lança contra a mulher. A boca da terra aberta é uma clara alusão ao Xeol, para o qual os insurgentes desceram vivos (Nm 16,30). Nos tempos do Éxodo, a terra abriu-se para engolir grupos de pessoas, desde os egípcios opressores até os israelitas rebelados contra Deus e os seus eleitos<sup>308</sup>. Do mesmo modo, no relato apocalíptico, a figura da “água como um rio” se refere a pessoas ou a grupos humanos, sejam os perseguidores de fora da Igreja, sejam os cristãos de conduta desviada. Também, em outra passagem, é explicado ao vidente que as águas sobre as quais a prostituta de assenta “são povos, multidões, nações e línguas” (Ap 17,1.15). Uma vez que o rio representa seres humanos, agentes terrenos de Satanás, a imagem apocalíptica sugere que o seu destino sempre terminará nas profundezas do Xeol. Bem outra será, porém, a sorte dos que estiverem dispostos a testemunhar “até a morte” (*ἄχρι θανάτου*, v. 11), pois aguardarão o desfecho da história deste mundo no âmago do céu, isto é, sob o altar do templo celeste (Ap 6,9).

A alusão que o Apocalipse faz aos acontecimentos do Éxodo aponta para o cuidado de Deus em relação à sua Igreja, estabelecendo-a e preservando-a. Ele a protege da tentação de sucumbir ante a perseguição e de se deixar contaminar pelos ensinamentos sedutores, de origem diabólica<sup>309</sup>, que ameaçam dissuadi-la do testemunho de Jesus. Neste ponto da

<sup>307</sup> BEALE, The Book of Revelation, p. 675.

<sup>308</sup> “Em todo o AT, essa imagem fala tanto do juízo divino quanto da proteção divina sobre o seu povo diante daqueles que tentariam desviá-lo do caminho certo (os filhos de Coré) ou destruí-los (os egípcios)” (OSBORNE, Apocalipse, p. 543).

<sup>309</sup> BEALE, The Book of Revelation, p. 675.

narrativa, não resta mais dúvida aos destinatários do Apocalipse de que a mulher é um símbolo da totalidade da Igreja terrena e, como tal, ela está essencialmente protegida das investidas de Satanás<sup>310</sup>. O sentido geral é claro: o vidente prevê o fracasso de toda tentativa, inclusive violenta, de destruir a Igreja<sup>311</sup>. Toda a cena ilustra a promessa de Jesus segundo a qual ele edificará a sua Igreja e “os portões do Hades não prevalecerão sobre ela” (Mt 16,18)<sup>312</sup>. De la Potterie parece ter razão, ao afirmar que “a mulher vestida de sol [...] é o símbolo arquetípico da Igreja indestrutível, da Igreja eterna”<sup>313</sup>.

### **3.4.4 Conclusão do relato: o dragão foi fazer guerra aos remanescentes (v. 17)**

Farkas observa que o v. 17 tem uma posição e uma função particulares: ele é a conclusão de Ap 12 e, ao mesmo tempo, uma introdução ao capítulo seguinte<sup>314</sup>. Na verdade, pode-se mesmo afirmar que o restante do livro é elaborado sobre essa introdução-sumário<sup>315</sup>. Os capítulos seguintes expõem o conteúdo da “guerra” (*πόλεμος*) conduzida pelo dragão contra a semente da mulher. Nas notas à tradução, argumentou-se que a expressão *ἐπὶ τῇ γυναικὶ* indica a causa de *ώργισθη*: “enfureceu-se [...] por causa da mulher” (cf. *ώργίζεσθαι* *ἐπί* e dativo em Gn 40,2; Nm 31,14). Se a história contada no presente versículo sucedesse imediatamente à do v. 16, esperar-se-ia que a causa do desafeto do dragão fosse a “terra”, que engoliu a enxurrada e salvou a mulher. No entanto, a fúria do dragão é causada pela mulher, que conseguiu escapar para a segurança do deserto (v. 14). O uso do apelativo *δράκων* (como no final do v. 16), ao invés de *օφις* (como no final do v. 14), apenas confirma aqui a ordem do texto, sem interferir na ordem dos fatos.

#### **3.4.4.1 A guerra terrestre**

A sentença *καὶ ὠργίσθη ὁ δράκων* recorda aos leitores o estado de ânimo em que se encontra o adversário. A ira é o elemento catalizador do seu agir no mundo, aquilo que o impulsiona a perseguir incansavelmente os santos. Foi dito anteriormente que o dragão tinha

<sup>310</sup> AUNE, Revelation 6-16, p. 707.

<sup>311</sup> SWETE, The Apocalypse of St. John, p. 157.

<sup>312</sup> MOUNCE, The book of Revelation, p. 242.

<sup>313</sup> DE LA POTTERIE, María en el misterio, p. 292.

<sup>314</sup> FARKAS, La “donna” di Apocalisse 12, p. 102, tradução nossa.

<sup>315</sup> PAULIEN, The end of Historicism, p. 203.

grande ira, quando desceu para a terra, sabendo que lhe restava pouco tempo (v. 12), e também que ele passou a perseguir a mulher que gerou o macho (v. 13). A retomada do vocabulário da ira sugere uma intensificação<sup>316</sup>, ou seja, a fúria do dragão torna-se maior, à medida que os seus planos fracassam e, consequentemente, o seu prazo diminui.

O dragão sofre três derrotas no relato: quando não consegue devorar o filho da mulher (v. 5c); quando não prevalece sobre Miguel e o seu exército, perdendo o seu posto no céu (v. 8), e quando a mulher voa para o deserto, para longe dele (v. 14). Diante de cada fracasso, o dragão escolhe um novo alvo, permanecendo irredutível na rebelião contra Deus. Assim, depois de outra investida frustrada, ele abandona a perseguição à mulher e parte para a guerra contra a sua semente. Na frase ἀπῆλθεν ποιῆσαι πόλεμον, os dois verbos encontram-se no aoristo, com sentido ingressivo, indicando o começo de outra fase – a fase terrena – da guerra iniciada no céu (cf. πόλεμος, vv. 7.17). A principal informação que se dá a respeito dessa nova etapa é que ela já começou. Vale recordar que Ap 12 trata essencialmente da batalha perene travada entre o bem e o mal. Em Ap 13,7, onde reaparece a expressão ποιῆσαι πόλεμον, diz-se que quem conduz a guerra pelo dragão é a besta, a quem foi dada autoridade sobre toda tribo, povo, língua e nação (cf. também Ap 11,7; 19,19).

#### 3.4.4.2 Os remanescentes da semente da mulher

O dragão passa a direcionar os seus ataques contra os “remanescentes da semente” (τῶν λοιπῶν τοῦ σπέρματος) da mulher. A palavra σπέρμα (que a LXX usa para traduzir o hebraico עֲדָם) desempenha um papel importante nas Escrituras, desde o primeiro livro do Antigo Testamento até o último livro do Novo Testamento. Em torno dela é que se desenvolveu a primeira profecia messiânica da Bíblia (Gn 3,15). Ela ocorre com frequência nas promessas messiânicas feitas a Abraão e à linhagem patriarcal (Gn 15,13; 17,7; 26,3; 28,14). Ela também compõe a substância de uma promessa feita a Davi (2Sm 7,12-14). Isaías exprime uma mensagem especial na figura de uma semente santa (Is 1,9; 6,13). Das quarenta e quatro ocorrências do termo no Novo Testamento, vinte e oito se referem à “semente de Abraão”<sup>317</sup>. Em Ap 12,17, a alusão à “semente” (um *hápax* no Apocalipse) é um tanto estranha, já que o termo é mais comumente utilizado em relação ao pai do que à mãe<sup>318</sup>.

<sup>316</sup> OSBORNE, Apocalipse, p. 544.

<sup>317</sup> LE FROIS, The woman clothed with the sun, p. 169.

<sup>318</sup> Há aqui, provavelmente, um eco da profecia de Gn 3,15 (WITHERINGTON III, Revelation, p. 172).

A referência aos novos personagens demanda do grupo eclesial um discernimento especial sobre a sua identidade, uma vez que o relato acena a um só nascimento (v. 5a). Até então, pensava-se apenas na relação da mãe com o filho macho; agora, porém, sabe-se que há outros filhos e irmãos envolvidos na história e que também são vítimas da perseguição diabólica. Há quem pensa que, das oito aparições do adjetivo λοιπός no Apocalipse, duas remetem-se à ideia veterotestamentária do “resto” (Ap 11,13 e 12,17; cf. notas à tradução). Como o texto não é suficientemente claro a esse respeito, o plural τῶν λοιπῶν é tomado aqui simplesmente no sentido de “os remanescentes” dos filhos da mulher, em comparação com o filho macho (vv. 4-5.13)<sup>319</sup>. Os λοιποὶ τοῦ σπέρματος τῆς γυναικός simbolizam indivíduos cristãos, que são os filhos espirituais da mulher<sup>320</sup>. A representação dos cristãos como irmãos de Cristo e filhos da Igreja não é inusitada, já tendo sido aludida pelo apóstolo Paulo em Rm 8,29; Gl 4,26 (cf. Gl 3,16.29; Hb 2,12)<sup>321</sup>.

A mesma distinção entre a Sião (ou o Israel) ideal e os israelitas ocorre nos textos proféticos<sup>322</sup>, dos quais alguns já foram citados nesta abordagem. Assim, a mulher que dá à luz o Cristo é idêntica àquela que, depois da sua partida, sofre por causa da fé (v. 13) e é mãe dos fiéis (v. 17)<sup>323</sup>. Ela simboliza a comunidade que gera Cristo, da qual as testemunhas de Ap 11 são os arautos e contra a qual se lançam as bestas de Ap 13, que representam o dragão e o seu poder<sup>324</sup>. Na opinião de Allo, a chave do problema da identidade da mulher é fornecida pelo v. 17, onde τῶν λοιπῶν τοῦ σπέρματος αὐτῆς designa uma multidão de cristãos. Segundo o autor, trata-se de uma mãe ideal ou alegórica, personificação de Sião, “não a comunidade judaica nem apenas a Igreja judeu-cristã, mas a Igreja inteira [...], pois a sociedade cristã não é senão ‘a sinagoga chegada à sua maturidade’”<sup>325</sup>. A nova humanidade contra a qual o Diabo lança o pecado e a morte se entende, antes de tudo, como os filhos da mulher. Os capítulos seguintes mostrarão que essa guerra durará tanto quanto a história humana, sob formas que o Apocalipse evoca simbolicamente. A mulher, enquanto tal, reaparecerá no fim dos tempos, na figura da esposa do Cordeiro. Os seus filhos e os demais

<sup>319</sup> “Os ‘restantes’ são contrastados com o ‘filho’ que nasceu dela e que foi arrebatado para o trono de Deus (12,5)” (LE FROIS, *The woman clothed with the sun*, p. 172, tradução nossa).

<sup>320</sup> AUNE, *Revelation* 6-16, p. 708.

<sup>321</sup> “Dessas duas concepções, combinadas com a da Igreja como mãe de Cristo, segue-se que a semente da mulher não deve ser limitada ao Messias, mas envolve todos os que são de Cristo” (SWETE, *The Apocalypse of St. John*, p. 157, tradução nossa).

<sup>322</sup> FORD, *Revelation*, p. 205.

<sup>323</sup> SWETE, *op. cit.*, p. 146.

<sup>324</sup> VALENTINI, Il “grande segno” di Apocalisse 12, p. 52.

<sup>325</sup> ALLO, *Saint Jean. L’Apocalypse*, p. 157-158.

homens serão, então, tratados cada um segundo as suas obras, no dia do julgamento (Ap 20,1-12)<sup>326</sup>.

A relação entre o v. 17 e os vv. 6.13-16 tem suscitado debates entre os estudiosos, sem que se chegue a uma solução definitiva. Para alguns, o v. 17 é um sumário repetitivo dos vv. 13-16, se bem que o *καὶ* introdutório sugere um movimento sequencial da ação na cena<sup>327</sup>. Para outros (Beckwith, Ladd, Beale e outros), a mulher dos vv. 6.13-16 retrata os sofrimentos da Igreja “ideal”, da perspectiva celeste, enquanto o v. 17 retrata o sofrimento a partir da perspectiva do “povo de Deus sobre a terra”<sup>328</sup>. De acordo com essa interpretação, o v. 17 delineia um contraste entre o conjunto da Igreja no céu e na terra. Todavia, pelo que se viu até aqui, em nenhum momento, o relato apresenta a mulher como uma figura celeste. Ao contrário, as duas cenas nas quais ela aparece se passam exatamente sobre a terra. Os astros que a circundam (sol, lua e estrelas) identificam-na como um símbolo da coletividade Israel/Igreja, pelas referências veterotestamentárias que possuem, e indicam a tensão escatológica na qual ela se encontra, entre o “já” da glória de Deus e o “ainda não” da plenitude dessa glória.

A mulher mantém alguns paralelos com outras duas figuras femininas do Apocalipse: a prostituta Babilônia e a esposa Jerusalém. A prostituta traja-se com vestes opulentas, que representam riquezas terrenas (Ap 17,4), enquanto a mulher se reveste do sol e das estrelas, que representam as coisas do céu. A prostituta é a mãe das abominações terrestres e bebe o sangue dos fiéis (Ap 17,5s.), ao passo que a mulher é a mãe de Cristo e dos fiéis. A prostituta cavalga um monstro de sete cabeças e dez chifres (Ap 17,3) e a mulher é perseguida por um monstro que possui sete cabeças e dez chifres. A prostituta será destruída no deserto (cf. Ap 17,3), enquanto a mulher é protegida ali. Outra figura feminina, a Jerusalém do alto, mantém com a mulher de Ap 12 uma relação de continuidade e transformação: uma é a esposa do Cordeiro e a outra é a sua mãe; a mulher sofre dores de parto e, na Jerusalém, não haverá mais dor (Ap 21,4); a mulher é ameaçada por uma enxurrada, mas a Jerusalém oferecerá aos seus habitantes torrentes de água da vida (Ap 22,1); a mulher está vestida com o sol e tem a lua sob os pés, mas a Jerusalém não necessitará mais do sol nem da lua, pois o próprio Deus a iluminará (Ap 21,23; 22,5)<sup>329</sup>.

---

<sup>326</sup> GRELOT, *Marie mère de Jésus*, p. 62-63.

<sup>327</sup> SMALLEY, *The Revelation to John*, p. 333.

<sup>328</sup> BEALE, *The Book of Revelation*, p. 676.

<sup>329</sup> KOESTER, *Revelation*, p. 567.

### 3.4.4.3 Os que guardam os mandamentos de Deus e têm o testemunho de Jesus

A descrição do agir atual dos outros filhos da mulher completa o seu perfil, como ocorre na apresentação dos principais personagens do relato. A eles o vidente se refere como “os que guardam os mandamentos de Deus e que têm o testemunho de Jesus”. Toda a ação é narrada em um presente contínuo: “os fiéis de todos os contextos e períodos da história, diz João, estão aptos a resistir às investidas de Satanás, pelo amor obediente a Deus e pelo testemunho consistente de Cristo”<sup>330</sup>. Para Swete, a nota da piedade veterotestamentária tem precedência nessa descrição, porque o Apocalipse provém de um judeu-cristão, cuja mente está imersa no pensamento e na linguagem da antiga aliança. Contudo, ele não para por aí, pois sabe que a obediência à Lei não constitui filiação sem a fé em Cristo. O Diabo está em guerra contra quem possui ambas as qualidades<sup>331</sup>. Este pertence, pois, à mesma família que o vidente exilado em Patmos (Ap 1,9), os mártires debaixo do altar (Ap 6,9) e as almas degoladas (Ap 20,4). A todos eles é que se refere a estrofe central do hino entoado no céu (v. 11)<sup>332</sup>.

O verbo τηρέω é um dos termos prediletos da literatura joanina, com dezoito aparições no evangelho, onze no Apocalipse e sete na primeira carta. O verbo aparece acompanhado do objeto τὰς ἐντολάς: em Mt 19,17, referindo-se ao Decálogo; em Jo 14,15.21; 15,10, referindo-se aos mandamentos de Jesus e em 1Jo 2,3s; 3,22.24; 5,3, referindo-se aos mandamentos de Deus. Para o judaísmo primitivo, a Lei inclui toda a *Torah*, ao passo que, para os autores cristãos primitivos, a parte central da Lei corresponde à segunda tábua do Decálogo (“os mandamentos éticos”, os cinco últimos que tratam das relações humanas) e o mandamento do amor. Assim, quando Paulo se refere à lei de Cristo (1Cor 9,21; Gl 6,2), ele está provavelmente aludindo aos mandamentos éticos do Decálogo mais o amor (Rm 13,8s.). A frase “guardar os mandamentos de Deus” obviamente envolve praticar a vontade de Deus, cujo conhecimento é mediado pela *Torah*, que é interpretada a partir de uma variedade de perspectivas do cristianismo primitivo. Nesse contexto é que se deve compreender a sentença τῶν τηρούντων τὰς ἐντολὰς τοῦ θεοῦ como uma referência às exigências éticas da *Torah*<sup>333</sup>.

No capítulo anterior do presente estudo, viu-se que o “testemunho de Jesus” é um dos temas transversais do Apocalipse: Ap 1,2.9; 6,9; 12,17; 19,10(2x); 20,4. O sintagma μαρτυρία Ἰησοῦ significa primeiramente o testemunho que Jesus deu do Pai até o dom da própria vida.

<sup>330</sup> SMALLEY, The Revelation to John, p. 334, tradução nossa.

<sup>331</sup> SWETE, The Apocalypse of St. John, p. 157.

<sup>332</sup> PRIGENT, O Apocalipse, p. 232.

<sup>333</sup> AUNE, Revelation 6-16, p. 709-712.

Por isso, ele é qualificado como ὁ μάρτυς, ὁ πιστός (Ap 1,5a), em alusão à sua missão terrena, que inclui a sua Paixão e Morte. Para Beale, a expressão “o testemunho de Jesus” é intencionalmente ambígua, incluindo seja o testemunho que Jesus deu aos cristãos e que estes “possuem” (ἔχοντων), seja o testemunho que os cristãos dão de Jesus: “o foco da frase pode estar no testemunho de Jesus a respeito de Deus, que a Igreja deve reproduzir”<sup>334</sup>. No contexto atual, porém, o genitivo Ἰησοῦ é provavelmente objetivo, significando que os cristãos devem testemunhar Jesus até as últimas consequências, da mesma forma que ele testemunhou o Pai. Com efeito, o grupo eclesial já foi informado da sua contraparte na vitória a ser consolidada sobre o inimigo, que o vidente chama de τὸν λόγον τῆς μαρτυρίας e que consiste em não amar a própria vida até a morte (v. 11).

O v. 17b tem uma correspondente textual em Ap 14,12, que fala da “perseverança dos santos” na mesma linha do testemunho que a Igreja deve dar de Jesus:

Ap 12,17:

τῶν τηρούντων τὰς ἐντολὰς  
τοῦ θεοῦ

καὶ ἔχοντων τὴν μαρτυρίαν  
Ἰησοῦ

Ap 14,12:

οἱ τηροῦντες τὰς ἐντολὰς  
τοῦ θεοῦ

καὶ τὴν πίστιν  
Ἰησοῦ

Em ambos os versículos, a expressão τηρέω τὰς ἐντολάς faz parte de um distílico no qual a primeira linha se refere a Deus e a segunda linha, a Jesus. Embora a segunda linha do v. 14 esteja fraseada de modo diferente da segunda linha do v. 17b, fica evidente que a declaração une a observância dos mandamentos de Deus à fé em (ou fidelidade a) Jesus. Isso é o que define a essência da fé cristã, “em que os mandamentos tradicionais de Deus, entendidos a partir de uma perspectiva cristã, são vistos como complementares, ao invés de antitéticos, para as exigências da fé em (ou fidelidade a) Jesus”<sup>335</sup>. O paralelo enfatiza ainda que a verdadeira “fé” em Jesus se manifesta através do “testemunho” que deve ser mantido, se necessário, ao custo da própria vida.

<sup>334</sup> BEALE, The Book of Revelation, p. 679, tradução nossa.

<sup>335</sup> AUNE, Revelation 6-16, p. 709, tradução nossa.

### 3.4.5 Novo momento desencadeante: o dragão se pôs sobre a areia do mar (v. 18)

A guerra anunciada no v. 17 não ocorre de imediato, mas se cria antes um suspense, que deixa nos leitores uma nova expectativa. O monstro marinho está furioso e retorna para junto do seu habitat natural, como quem busca revigorar-se, para efetuar um ataque poderoso e sem precedentes. Os leitores viveram um drama parecido, quando o dragão se postou (*ἔστηκεν*) diante da mulher que estava por dar à luz, para lhe devorar o filho (v. 4b). Mais uma vez, ele toma posição (*ἔσταθη*), pronto para a ofensiva contra os outros filhos da mulher, que guardam os mandamentos de Deus e têm o testemunho de Jesus. Smalley observa que, “em um claro movimento teatral, o dragão, não o profeta-vidente [alguns manuscritos trazem a leitura *ἔστάθην*, “eu me pus”, o invés de *ἔσταθη*, “ele se pôs”], toma o seu lugar no centro do palco, sobre a ‘praia do mar’ (*ἐπὶ τὴν ἀμμον τῆς θαλάσσης*)”<sup>336</sup>.

Segundo a cosmovisão semítica, partilhada pelo escritor apocalíptico e seus destinatários, o mar está associado às forças do caos e do mal. A imagem que segue é dramática, pois enquanto o dragão encontra-se parado na praia (Ap 12,18), eis que surge do mar uma besta tão aterradora quanto ele: primeiramente, emergem os dez chifres; em seguida, as sete cabeças e, finalmente, o corpo grotesco (Ap 13,1s.)<sup>337</sup>. Prigent recorda que, para as populações do Oriente Médio, no século I, “o mar é o que existe entre eles e Roma. Quando as visões de 4Esdras (11,1; 12,11) anunciam as vitórias do império romano simbolizado pela águia, especificam que o animal vem do mar”<sup>338</sup>. Tal explicação esclarece a identidade da besta que sobe do mar (Ap 13,1), mas transcura a besta que sobe da terra (Ap 13,11). Como Ap 12 tende à generalização mais do que à especificação, talvez esteja em conformidade com a índole do capítulo considerar a “areia do mar” como o lugar intermediário entre o mar e a terra firme, do qual o dragão pode convocar as bestas do mar e da terra. Essa tomada de posse pelo dragão de toda a realidade imanente pode ter sido antecipada no “ai da terra e do mar” de Ap 12,12. Portanto, Ap 12,18 constitui uma excelente transição, que anuncia o tema do capítulo seguinte e prepara os leitores para interpretá-lo corretamente<sup>339</sup>.

---

<sup>336</sup> SMALLEY, *The Revelation to John*, p. 334-335, tradução nossa.

<sup>337</sup> OSBORNE, *Apocalipse*, p. 550.

<sup>338</sup> PRIGENT, *O Apocalipse*, p. 232.

<sup>339</sup> PRIGENT, *loc. cit.*

### 3.5 Conclusão

O cenário geral de Ap 12 inspira-se na visão universal do relato das origens, como se uma nova criação estivesse sendo modelada depois da primeira. Assim é que o sol, a lua e as estrelas de Gn 1,16 aparecem como atributos da nova mulher (a nova humanidade), revelando a sua personalidade. Do mesmo modo, são também atribuídos ao céu, à terra e às águas papéis estratégicos como em Gn 1,3-10<sup>340</sup>. A referência à mulher, às dores de parto, ao filho macho, à serpente e à semente, bem como o valor atribuído à observância dos mandamentos de Deus sugerem, em Ap 12, uma dramatização do protoevangelho de Gn 3,15<sup>341</sup>. Cerfaux sustenta que se Ap 12 tiver sido construído sobre uma passagem veterotestamentária, essa é Gn 3,15s., que foi interpretada pelo escritor apocalíptico como um “oráculo messiânico”<sup>342</sup>. Prigent vê no texto apocalíptico “uma alusão manifesta” a Gn 3,14ss. e argumenta com perguntas retóricas: “a serpente original (*archaios*) de Ap 12,9 não recorda o seu ancestral do começo primevo (*en arché*), ela não é como ele ‘*planôn*’, ela não cumpre a profecia de Gn 3,15 que anuncia a inimizade entre a serpente e a mulher?”<sup>343</sup>.

No cristianismo primitivo, a “semente” de Gn 3,15 não foi compreendida em sentido coletivo, mas singular (cf. Gl 3,16). Talvez tenha contribuído para isso o fato de a tradução da LXX ter utilizado o pronome masculino αὐτός, para se referir ao substantivo neutro σπέρμα<sup>344</sup>. O *Targum Neofiti* Gn 3,15 interpreta a semente (גַּתְתָּה) coletivamente: “quando os filhos da mulher mantiverem os mandamentos da lei [...] eles te machucarão a cabeça; quando eles abandonarem os mandamentos, tu lhes ferirá o calcanhar [...]”<sup>345</sup>. Em Ap 12,17, porém, mesmo que os descendentes da mulher guardem os mandamentos de Deus, eles continuam a ser alvo dos ataques do dragão, que é a serpente (vv. 9.14.15). Em Gn 3,15, Deus predispôs que a semente da mulher esmagaria a cabeça da serpente e que esta feriria o calcanhar daquela. De modo análogo, em Ap 13, que explana Ap 12,17, diz-se que a besta do mar tem uma das cabeças como que mortalmente ferida (v. 3) e que as duas bestas agem contra os santos com a anuência divina (vv. 5-8.14s.).

<sup>340</sup> MINEAR, Far as the curse is found, p. 71.

<sup>341</sup> AUNE, Revelation 6-16, p. 708.

<sup>342</sup> CERFAUX, Lucien. La vision de la femme et du dragon de l’Apocalypse en relation avec le protévangile. *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, Louvain, v. 31, n. 1, p. 21-33, 1955. p. 26-27.

<sup>343</sup> PRIGENT, Apocalypse 12. Histoire de l’exégèse, p. 143, tradução nossa.

<sup>344</sup> Todavia, parece que o tradutor da LXX não tinha a intenção de fazer uma leitura messiânica do texto do Gênesis (AUNE, Revelation 6-16, p. 708).

<sup>345</sup> BEALE, The Book of Revelation, p. 679-680, tradução nossa.

A promessa de inimizade entre a mulher e a serpente (Gn 3,15a) cumpre-se ao longo de Ap 12 (especialmente nos vv. 4.13), enquanto a promessa de inimizade entre a semente da serpente e a da mulher (Gn 13,15b) cumpre-se no v. 17. Prigent observa que se agora se fala “do ‘resto da sua descendência’, é evidentemente à guisa de alusão à profecia contida em Gn 3,15: eis chegados os dias em que a descendência da mulher é chamada a enfrentar vitoriosamente a hostilidade da serpente”<sup>346</sup>. A influência do relato das origens sobre Ap 12 também confirma a ideia, já acenada na exegese dos vv. 15-16, de que a perseguição do dragão não se dá apenas de forma violenta, mas também através do engodo, como ocorreu no Éden. Essa ideia se concretiza no capítulo 13, todo ele referido às duas bestas. Embora o dragão não logre êxito diante de Cristo (Ap 12,5) nem consiga destruir a Igreja (12,6.13-16), ele faz guerra aos fiéis através da besta que sobe da terra. Nada estranho, pois, que a recorrência seguinte de *πλανάω* tenha esse personagem por sujeito<sup>347</sup>.

A tipologia do Éxodo é uma transversal ao longo da terceira cena e de todo o Apocalipse. A perseguição do dragão à mulher é semelhante àquela empreendida pelo faraó aos filhos de Israel, enquanto saíam do Egito (Ex 14,8s.). Como já foi acenado, no Antigo Testamento o faraó é frequentemente associado à figura do dragão (Sl 74,13s.; Is 51,9s.; Ez 29,3; cf. Sl 22 de Salomão 2,25s.; Test. de Salomão 14,3s.)<sup>348</sup>. As asas da grande águia fazem eco especialmente às palavras pronunciadas por Deus no Sinai: “eu vos carreguei sobre asas de águias e vos trouxe a mim” (Ex 19,4). O rio de água que flui da boca do dragão não possui verdadeiros paralelos bíblicos nem míticos, por isso depende da imagem seguinte para ser interpretado. A terra que abre a boca e traga o rio de água remonta ao ocorrido às tropas egípcias, bem como a Coré, Datã, Abiram e aos seus, que desceram vivos para o Xeol (Nm 16,30-33)<sup>349</sup>. Assim, a imagem do rio que sai da boca da serpente/dragão e que é engolido pela terra não se refere a um acontecimento particular da história cristã<sup>350</sup>. Ao invés, ela se baseia na experiência libertadora do Éxodo, que o escritor apocalíptico toma como figura arquetípica da história cristã como um todo.

Até Ap 11, os únicos inimigos dos cristãos eram os chamados “habitantes da terra”. A partir de Ap 12, porém, o dragão intervém abertamente e “aí está a chave do Apocalipse, [pois] essa visão esclarece o que precede e o que segue”<sup>351</sup>. O narrador demonstra querer que

<sup>346</sup> PRIGENT, *O Apocalipse*, p. 231.

<sup>347</sup> LOPEZ, *La acción de engañar en el Apocalipsis de Juan*, p. 9.

<sup>348</sup> SMALLEY, *The Revelation to John*, p. 330.

<sup>349</sup> MOUNCE, *The book of Revelation*, p. 240.

<sup>350</sup> PRIGENT, *loc. cit.*

<sup>351</sup> *Id.*, *Apocalypse 12. Histoire de l'exégèse*, p. 89, tradução nossa.

o leitor compreenda inequivocamente o sentido da figura do dragão, quando lista os seus muitos nomes, que incluem Diabo e Satanás (v. 9). Não há no relato um personagem que possa ser identificado com este ou aquele reino mundialmente dominante (como Roma). As referências a Satanás, ao Éden e ao Éxodo dão, ao invés, a impressão de que os eventos narrados no capítulo aludem a fatos que abrangem o todo da história da salvação e que não se limitam a uma situação local ou momentânea<sup>352</sup>. O leitor é verdadeiramente confrontado com a pressão exercida pela ideologia do Império Romano sobre a Igreja a partir de Ap 13. Essa grande tribulação é anunciada desde Ap 12,18<sup>353</sup>.

Vários autores sugerem que a mulher seja um símbolo da Igreja como um todo, que é preservada em meio à perseguição, e que “os remanescentes da sua semente” sejam os indivíduos de dentro da Igreja, que estão sujeitos à perseguição e à morte. Uma variante dessa interpretação vê na figura da mulher a comunidade que é protegida espiritualmente e vê nos seus descendentes a comunidade que é ameaçada fisicamente. A Igreja é, assim, tomada sob dois diferentes aspectos, como ocorre em Ap 11, vv. 1-2 e 3-13. Em sua essência, em seu vigor espiritual, ela permanece indefectível e refugiada no santuário ou no deserto espiritual, enquanto os seus membros individuais continuam expostos às perseguições diabólicas, “como irmãos daquele que o dragão odeia acima de tudo, mas que não pôde alcançar”<sup>354</sup>. Proteção e perseguição são, portanto, duas faces da mesma realidade e, se os leitores se consideram como descendência da mulher e família de Cristo, devem aprender a conviver com essa tensão<sup>355</sup>.

---

<sup>352</sup> PAULIEN, *The end of Historicism*, p. 204.

<sup>353</sup> FEUILLET, *Le Messie et sa mère d'après le ch. XII de l'Apoc.*, p. 77.

<sup>354</sup> ALLO, *Saint Jean. L'Apocalypse*, p. 167.

<sup>355</sup> KOESTER, *Revelation*, p. 567.

## **4 DIRETIVA DE APOCALIPSE 12**

O foco principal da investigação conduzida neste capítulo volta-se para os objetivos e propósitos de Ap 12. Afinal, acercar-se do texto bíblico como obra literária significa considerá-lo em sua valência mais característica, a de evento comunicativo<sup>1</sup>. A pesquisa realiza-se na forma de uma abordagem pragmática do texto, levando-se em consideração os dados sintáticos e semânticos colhidos dos dois capítulos anteriores. Antes, porém, de se passar à abordagem textual, são apresentados alguns conceitos e relações conceituais que tencionam fundamentar teoricamente a análise. Em seguida, busca-se compreender como o leitor é construído ao longo do relato que precede a perícope em questão, especialmente os eventos para os quais ele é preparado e as expectativas nele geradas<sup>2</sup>. Finalmente, chega-se à exposição dos modelos de ação propostos por Ap 12 ao seu leitor implícito.

### **4.1 Fundamentação teórica**

O objetivo principal deste tópico introdutório é estabelecer um embasamento teórico, ainda que elementar, à análise de um texto bíblico em perspectiva comunicativa e pragmática. A exposição conta com a colaboração de alguns renomados exegetas, que têm se dedicado, ao longo das três últimas décadas, à tarefa de escrever as primeiras páginas da pragmalinguística em âmbito bíblico. Esses estudiosos procuram integrar à exegese bíblica noções e conceitos colhidos de outras áreas do saber tais como a semiótica, a filosofia da linguagem, a moderna hermenêutica e a narratologia<sup>3</sup>. A partir das suas ideias e sugestões é que se traçará aqui o itinerário investigativo, para se chegar aos principais modelos de ação propostos por Ap 12.

---

<sup>1</sup> OBARA, Elzbieta M. *Le strategie di Dio: dinamiche comunicative nei discorsi divini del Trito-Isaia*. Roma: Gregorian & Biblical Press, 2010. (*Analecta Biblica*, 188). p. 16.

<sup>2</sup> Esta parte da abordagem se inspira em GRILLI, Massimo. A transfiguração do caminho: leitura de Mc 9,2-13 a partir da sua instância comunicativa. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. 64, n. 253, p. 75-106, 2004. p. 76-86.

<sup>3</sup> PAZ, César Mora; GRILLI, Massimo; DILMANN, Rainer. *Lectura pragmalingüística de la biblia: teoría y aplicación*. Estella: Verbo Divino, 1999. p. 5.

#### 4.1.1 Texto e comunicação

Textos não nascem em um vazio, mas em um contexto de comunicação entre um emissor e um destinatário<sup>4</sup>. A semiótica<sup>5</sup> denomina “texto” qualquer comunicação realizada por meio de sinais. O texto verbal – objeto desta exposição – pode ser sucintamente definido como uma unidade linguística estruturada e harmônica (um “tecido”) em ordem à comunicação<sup>6</sup>. Seus elementos básicos constitutivos são a sua extensão (os limites da unidade comunicativa) e a sua coesão (as articulações entre os sinais)<sup>7</sup>. A extensão de um texto não é prescrita, podendo variar desde uma simples frase até uma obra literária completa. O mais importante é que ele possua sentido e organização interna, seja por coesão sintática, seja por coerência semântica<sup>8</sup>. Um texto não é simplesmente um sistema fechado de sinais, que funcionam quase que independentemente do seu produtor e do seu destinatário, mas o ponto de contato entre ambos, o núcleo que libera a energia comunicativa<sup>9</sup>.

O texto é uma comunicação cristalizada, uma mensagem codificada, elaborada por um emissor com a intenção de interpelar o destinatário e produzir nele um efeito<sup>10</sup>. O termo “comunicação” não está, porém, isento de ambiguidades, já que designa um processo complexo, no qual elementos diversos interagem mutuamente<sup>11</sup>. No entanto, pode-se definir um processo comunicativo, de maneira elementar, como certo número de operações que procedem do interior para o exterior e vice-versa. De um lado encontra-se o emissor da mensagem que, depois de ter estabelecido o conteúdo a ser comunicado, busca dar-lhe a melhor forma possível, realizando assim um trabalho de codificação. Do outro lado está o destinatário da mensagem que trilha o caminho oposto, procedendo do exterior para o interior,

---

<sup>4</sup> BERGES, La lingüística pragmática, p. 83.

<sup>5</sup> Na opinião de Massimo Grilli, dos três novos “métodos” de análise literária referidos pela Pontifícia Comissão Bíblica no famoso documento de 1993 – retórica, narrativa e semiótica – o terceiro é, certamente, o menos conhecido e menos difundido, mas também o mais atual e sugestivo (GRILLI, Parola di Dio, p. 525).

<sup>6</sup> GRILLI, Massimo. Evento comunicativo e interpretazione di un testo biblico. *Gregorianum*, Roma, v. 83, n. 4, p. 655-678, 2002. p. 670, tradução nossa.

<sup>7</sup> GRILLI, Massimo. Consideraciones en torno a la sintáctica. In: PAZ, César Mora; GRILLI, Massimo; DILMANN, Rainer. *Lectura pragmalingüística de la biblia: teoría y aplicación*. Estella: Verbo Divino, 1999. p. 35.

<sup>8</sup> *Id.*, Evento comunicativo, p. 670.

<sup>9</sup> SIMIAN-YOFRE, Horácio. Anacronia e sincronia: hermenêutica e pragmática. In: \_\_\_\_\_ (Org.). *Metodología do Antigo Testamento*. São Paulo: Loyola, 2000. p. 159.

<sup>10</sup> GRILLI, Massimo. Autore e lettore: il problema della comunicazione nell’ambito dell’esegesi bíblica. *Gregorianum*, Roma, v. 74, n. 3, p. 447-459, 1993. p. 448.

<sup>11</sup> OBARA, Le strategie di Dio, p. 29.

em um trabalho de decodificação, que procura atingir o conteúdo a partir da expressão codificada<sup>12</sup>.

O modelo de comunicação proposto por Roman Jakobson, já célebre nos manuais de linguística, confere maior precisão à definição apresentada no parágrafo anterior. De acordo com o linguista russo, uma *mensagem* enviada por um *emissor* a um *destinatário* só produzirá o efeito desejado se houver: um *contexto referencial* apreensível pelo destinatário e que seja verbal ou susceptível de verbalização; um *código* total ou parcialmente comum ao emissor (codificador) e ao destinatário (decodificador) e, finalmente, um  *contato*, isto é, um canal físico e uma conexão psicológica entre o emissor e o destinatário, que os capacite a entrar e a permanecer em comunicação. Em um ato de comunicação eficaz devem interagir, portanto, segundo Jakobson, pelo menos seis elementos: emissor, destinatário, mensagem, código, contexto referencial e contato<sup>13</sup>.

#### 4.1.2 Comunicação escrita

Uma vez que a exegese bíblica se debruça sobre textos escritos, é importante que se especifique a adaptação dos elementos do esquema comunicativo às peculiaridades da comunicação na forma escrita<sup>14</sup>. O filósofo Paul Ricoeur tratou dessa questão em um artigo intitulado *Speaking and writing*<sup>15</sup>, que se encontra na base do presente subtópico. Ao analisar a passagem da oralidade à escrita, Ricoeur constata primeiramente que, na escrita, acontece a total manifestação de algo que está em um estado virtual, nascente e incipiente na fala viva, a saber, a separação entre o significado e o evento. O autor propõe, então, partindo do modelo de comunicação descrito por Jakobson, inquirir acerca das alterações, transformações ou deformações que afetam a interação dos fatos ou funções da comunicação, quando o discurso é posto por escrito<sup>16</sup>.

Oralidade e escrita constituem duas formas distintas de manifestação da linguagem verbal. Embora ambas compartilhem do mesmo sistema linguístico, cada uma delas possui características e normas de funcionamento próprias. Na passagem da comunicação oral à

---

<sup>12</sup> GRILLI, Evento comunicativo, p. 659.

<sup>13</sup> JAKOBSON, Roman. *Linguística e comunicação*. São Paulo: Cultrix, 2008. p. 123.

<sup>14</sup> OBARA, Le strategie di Dio, p. 34.

<sup>15</sup> RICOEUR, Paul. Speaking and writing. In: \_\_\_\_\_. *Interpretation theory: discourse and the surplus of meaning*. Fort Worth: Texas Christian University Press, 1976. p. 25-44.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 25-26.

escrita, a mudança mais óbvia concerne à relação *mensagem-contato*. Tal mudança irradia, porém, em todas as direções, afetando decisivamente os demais componentes do processo comunicativo. A primeira conexão a ser alterada é a da mensagem com o emissor que, por si, é uma de duas mudanças simétricas: a relação *mensagem-emissor*, por um lado, e *mensagem-destinatário*, por outro, “são profundamente transformadas, quando a relação face-a-face é substituída por uma relação mais complexa da leitura para a escrita, resultante da inscrição direta do discurso *in littera*”<sup>17</sup>.

Na oralidade, a habilidade que o discurso possui de remeter-se ao sujeito falante – que pertence à situação de interlocução – apresenta um caráter de imediação. Consequentemente, a intenção do locutor e o sentido do discurso combinam de tal modo, que se torna a mesma coisa entender o que o locutor quer dizer e o que o seu discurso significa. Na escrita, ao invés, a intenção do autor e o significado do texto deixam de coincidir. A inscrição torna-se sinônimo de autonomia semântica do texto, que resulta da desconexão da intenção mental do autor e do significado verbal do texto. Daí por diante, passa a importar mais o que o texto significa do que aquilo que o autor quis dizer ao escrevê-lo. Essa “despsicologização” não implica, porém, que a noção de sentido do autor tenha perdido todo o seu significado, pois o texto permanece sendo um discurso proferido por alguém<sup>18</sup>.

No outro extremo da cadeia comunicativa, a relação da mensagem textual com o leitor não é menos complexa do que é a relação com o autor. O texto escrito não é destinado a um “tu” determinado pela situação dialogal (como na oralidade), mas a um leitor desconhecido e, potencialmente, a qualquer um que saiba ler. Tal universalização da audiência é, no entanto, apenas potencial, pois um escrito dirige-se tão somente a um setor do público e chega aos seus leitores apropriados através de mecanismos que estão submetidos a regras sociais de exclusão e admissão. Mais uma vez, a dialética entre significado e evento é exibida em sua totalidade pela escrita. Por um lado, a autonomia semântica do texto permite a variedade de leitores potenciais e, por assim dizer, cria a audiência do texto. Por outro lado, é a resposta da audiência que faz o texto importante e, portanto, significante<sup>19</sup>.

A relação *mensagem-código* também se faz mais complexa na escrita, ainda que um tanto indiretamente. Tem-se em mente aqui a função dos gêneros literários enquanto produtores de “entidades linguísticas”, isto é, de conjuntos orgânicos que não se reduzem ao mero acúmulo de frases. Um poema, uma narrativa ou um ensaio dependem de normas de

---

<sup>17</sup> RICOEUR, Speaking and writing, p. 29, tradução nossa.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 29-30.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 31.

composição que, a princípio, são indiferentes à oposição entre a fala e a escrita. Tais normas resultam da aplicação de formas dinâmicas a conjuntos de frases, para os quais a diferença entre a oralidade e a escrita não é essencial. Em vez disso, a especificidade dessas formas dinâmicas parece provir da aplicação ao discurso das categorias de “prática” e “obra”. A linguagem é submetida às regras de uma espécie de habilidade artística, que permite falar de produção, de obras de arte e, por extensão, de “obras de discurso”<sup>20</sup>. A escrita desempenha um papel decisivo precisamente na aplicação das categorias de prática, técnica e obra ao discurso. A escrita como suporte material, a autonomia semântica do texto e todos os traços relatados da exterioridade característica da escrita ajudam a fazer da linguagem a matéria de uma habilidade artística específica. Graças à escrita, as obras de linguagem tornam-se tão autônomas quanto as esculturas<sup>21</sup>.

As mudanças mais significativas operadas pela escrita no funcionamento do discurso ocorrem, porém, na relação *mensagem-referencial*. No discurso oral, o critério último para o escopo referencial do que se diz é a possibilidade de se mostrar a coisa referida como um membro da situação comum ao locutor e ao ouvinte. Tal situação rodeia o diálogo e os seus pontos de referência podem ser indicados por um simples gesto ou um apontar de dedo. É esse fundamento referencial da situação dialógica que é abalado pela escrita: a ausência de uma situação comum gerada pelo distanciamento entre escritor e leitor, o cancelamento do aqui e agora absoluto do diálogo oral, a autonomia semântica do texto... “todas essas alterações da constituição temporal do discurso são refletidas em alterações paralelas do caráter ostensivo da referência”<sup>22</sup>.

Na comunicação oral, em que a produção do texto coincide com a prolação, os indícios paralinguísticos (como o tom da voz, os gestos ou as expressões faciais) podem bastar para determinar a intenção textual. Na comunicação escrita, porém, a determinação da intenção depende inteiramente dos elementos intrínsecos ao texto<sup>23</sup>. Além do mais, o texto escrito, diferentemente do texto oral, pode prever leitores e contextos referenciais diferentes do aqui e agora; podem ter relação com certa “distância comunicativa” de diversos tipos: situacional, cultural e outras<sup>24</sup>.

---

<sup>20</sup> Poemas, narrativas e ensaios são exemplos de obras de discurso e os gêneros literários são as normas técnicas que presidem a sua produção.

<sup>21</sup> RICOEUR, Speaking and writing, p. 32-33.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 34-35, tradução nossa.

<sup>23</sup> SIMIAN-YOFRE, Anacronia e sincronia, p. 163.

<sup>24</sup> GRILLI, Evento comunicativo, p. 672.

#### 4.1.3 Teoria dos atos linguísticos

O pensamento de John L. Austin – particularmente o seu conceito de *ato linguístico* como ação executada pelo locutor durante a enunciação – contribuiu grandemente para o aprofundamento do aspecto estratégico e funcional do uso da linguagem e, portanto, da comunicação<sup>25</sup>. A teoria dos atos linguísticos de Austin parte da distinção entre ato locutório, ilocutório e perlocutório. O *ato locutório* corresponde a “dizer algo”: “dizendo, realizamos atos locutórios, que equivalem, grosso modo, a proferir certa sentença com certo sentido e referência que, outra vez grosso modo, equivale ao ‘significado’ no sentido tradicional”<sup>26</sup>. O *ato ilocutório* é “aquilo que se faz”, ao se dizer algo: “também realizamos atos ilocutórios tais como informar, ordenar, avisar, comprometer-se [...] enunciados que têm certa força (convencional)”<sup>27</sup>. O ato locutório associado ao ilocutório pode gerar no interlocutor um *ato perlocutório*<sup>28</sup>: “também podemos realizar atos perlocutórios, que provocamos ou alcançamos ao dizermos algo, tais como convencer, persuadir, dissuadir e até mesmo, digamos, surpreender ou enganar”<sup>29</sup>.

A teoria de Austin recebeu um contributo especial da parte de John R. Searle que, ao invés de classificar os atos linguísticos em locutórios, ilocutórios e perlocutórios, prefere falar de atos de emissão (emitir palavras [morfemas, orações]), proposicionais (referir e predicar) e ilocutórios (enunciar, perguntar, mandar, prometer etc.)<sup>30</sup>. Searle também argumenta que a tentativa de Austin de classificar os atos ilocutórios é defeituosa por diversas razões, especialmente pela falta de critérios claros para distinguir um tipo de força ilocutória da outra. Assim, o filósofo de Berkeley propõe subdividir o ato ilocutório em cinco tipos, segundo a modalidade de adaptação que se estabelece entre a linguagem e o mundo<sup>31</sup>: “representativos (ou assertivos), diretivos, comissivos, expressivos e declarações”<sup>32</sup>. Essa proposta tornou-se um ponto de referência para a maioria dos autores.

<sup>25</sup> OBARA, Le strategie di Dio, p. 31-32.

<sup>26</sup> AUSTIN, J. L. *How to do things with words*: the William James lectures delivered at Harvard University in 1955. Oxford: Clarendon Press, 1962. p. 108, tradução nossa.

<sup>27</sup> AUSTIN, *loc. cit.*, tradução nossa.

<sup>28</sup> O ato perlocutório representa o efeito que a ação do emissor produziu sobre o destinatário e dificilmente encontra expressão sobre o plano linguístico (OBARA, *op. cit.*, p. 32).

<sup>29</sup> AUSTIN, *loc. cit.*, tradução nossa.

<sup>30</sup> SEARLE, John R. *Actos de habla*: ensayo de filosofía del lenguaje. Barcelona: Planeta-De Agostini, 1994. p. 32-33.

<sup>31</sup> OBARA, *op. cit.*, p. 32-33.

<sup>32</sup> SEARLE, John R. A classification of illocutionary acts. *Language in Society*, Cambridge, v. 5, n. 1, p. 1-23, Apr. 1976, p. 1, tradução nossa. Sobre o uso da linguagem, Searle declara: “Se adotarmos o

Através dos *atos representativos*, o locutor procura descrever a realidade (ex.: ao afirmar, negar, concluir, crer). Por meio dos *atos diretivos*, o locutor busca induzir o ouvinte a fazer alguma coisa, a assumir determinada atitude ou conduta (ex.: ao ordenar, pedir, desafiar, insistir). Nos *atos comissivos*, ao contrário dos anteriores, é o locutor que se empenha em assumir determinada conduta (ex.: ao prometer, garantir, jurar, empenhar-se). Os *atos expressivos* são aqueles por meio dos quais o locutor expressa, ante determinado evento, os próprios sentimentos, o próprio estado psicológico (ex.: ao agradecer, desculpar-se, deplorar, congratular-se). Finalmente, por meio dos *atos declarativos*, o locutor altera o *status* de um objeto ou de uma situação, pelo simples fato de proferir um enunciado (ex.: ao declarar guerra, declarar um casal como marido e mulher, absolver, condenar)<sup>33</sup>. Frequentemente, realizamos mais do que um desses atos de uma só vez no mesmo enunciado<sup>34</sup>.

Searle alude também aos casos de *atos linguísticos indiretos*, nos quais um ato ilocutório é realizado indiretamente, por meio da execução de outro. Por exemplo, um locutor formula a sentença “Quero que faças isso”, pedindo ao ouvinte para que faça algo. O enunciado é propositadamente apresentado como uma afirmação, mas ele tem o valor de um pedido, embora não esteja formulado como tal. Outro exemplo é quando se diz “Você poderia me passar o sal?”, sem que isso signifique uma mera pergunta, mas um verdadeiro pedido<sup>35</sup>. Quando a força ilocutória não pode ser determinada pelo verbo performativo ou pela forma do enunciado, tem-se então um caso de ato linguístico indireto<sup>36</sup>. Trata-se de um enunciado cuja forma linguística, tomada em sua literalidade, caminha em uma direção, enquanto o seu escopo ilocutório segue por outro caminho. Isso acontece com frequência na cotidianidade e em todos os níveis<sup>37</sup>.

---

ponto ilocutório como a noção básica para classificar o uso da linguagem, então existe um número bastante limitado de coisas básicas que podemos fazer com a linguagem: nós dizemos às pessoas como as coisas são, nós tentamos levá-las a fazer coisas, nós nos comprometemos a fazer coisas, nós expressamos nossos sentimentos e atitudes e nós provocamos mudanças através dos nossos enunciados” (SEARLE, John R. A taxonomy of illocutionary acts. In: \_\_\_\_\_. *Expression and meaning: studies in the theory of speech acts*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981. p. 29, tradução nossa).

<sup>33</sup> O parágrafo combina até aqui GRILLI, Parola di Dio, p. 530 com OBARA, Le strategie di Dio, p. 33.

<sup>34</sup> SEARLE, A taxonomy, p. 29.

<sup>35</sup> SEARLE, John R. Indirect speech acts. In: \_\_\_\_\_. *Expression and meaning: studies in the theory of speech acts*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981. p. 31, tradução nossa.

<sup>36</sup> BOTHA, J. E. The potential of speech act theory for New Testament exegesis: some basic concepts. *Hervormde Teologiese Studies*, Pretoria, v. 47, n. 2, p. 277-293, 1991. p. 286.

<sup>37</sup> GRILLI, Parola di Dio, p. 531.

#### **4.1.4 Abordagem pragmalinguística**

Os atos linguísticos constituem a unidade básica de estudo da chamada “linguística pragmática” ou “pragmalinguística”<sup>38</sup>. Teun van Dijk explica que “a [linguística] pragmática [...] dedica-se à análise dos atos linguísticos e, de maneira mais geral, das funções dos enunciados linguísticos e de suas características nos processos de comunicação”<sup>39</sup>. Essa ciência analisa os textos enquanto ações ou, pelo menos, enquanto instrumentos eficazes para produzir uma ação subsequente<sup>40</sup>. Seu foco investigativo se volta para a função dinâmica dos textos, isto é, para as orientações e diretivas que eles dão ao leitor<sup>41</sup>. Além disso, segundo a concepção da pragmalinguística, o emissor e o destinatário encontram-se “fossilizados” para sempre no próprio texto: eles não desaparecerão enquanto o texto existir. A qualidade de “estar no texto” é descrita através das categorias “autor/leitor implícito ou modelo”<sup>42</sup>.

##### **4.1.4.1 Aplicação à Bíblia**

O valor pragmático da Palavra contida na Escritura não é uma descoberta recente, já que a própria Escritura e a Tradição ressaltam constantemente que a Palavra não retorna a Deus sem ter produzido o seu efeito (Is 55,11). Recentemente é, ao invés, a aplicação da pragmalinguística ao estudo dos textos bíblicos e aos relativos contextos nos quais ocorre o evento comunicativo da leitura<sup>43</sup>. Os autores bíblicos, quando transmitem informações teológicas sobre Deus, sobre a sua ação salvífica e sobre a história, na verdade, intentam oferecer ao leitor uma “série de razões e motivos” para a ação<sup>44</sup>. Os textos bíblicos buscam levar o próprio leitor a se identificar com as soluções e valores que eles propõem. Pode-se dizer, em uma linguagem mais direta, que o objetivo último dos textos bíblicos é ditar

---

<sup>38</sup> GRILLI, Evento comunicativo, p. 663.

<sup>39</sup> DIJK, Teun A. van. *La ciencia del texto: un enfoque interdisciplinario*. 3.ed. Barcelona: Paidós, 1992. (Paidós Comunicación, 5). p. 79.

<sup>40</sup> BERGES, La lingüística pragmática, p. 85-86.

<sup>41</sup> EGGER, Wilhelm. *Metodologia do Novo Testamento: introdução aos métodos linguísticos e histórico-críticos*. São Paulo: Loyola, 1994. p. 130.

<sup>42</sup> BERGES, *op. cit.*, p. 83.

<sup>43</sup> GRILLI, *loc. cit.*.

<sup>44</sup> LENTZEN-DEIS, Fritzleo. Metodi dell’esegesi tra mito, storicità e comunicazione: prospettive “pragma-linguistiche” e conseguenze per la teologia e la pastorale. *Gregorianum*, Roma, v. 73, n. 4, p. 731-737, 1992. p. 734.

modelos, uma vez que eles se apresentam como critério e norma do agir<sup>45</sup>. Portanto, a aplicação da pragmalinguística à Bíblia mostra-se bastante adequada.

Além disso, a adoção de uma abordagem pragmática da Bíblia tem contribuído consideravelmente na recomposição da fratura criada entre exegese, pensamento teológico e modelos de ação pastoral<sup>46</sup>. Ulrich Berges observa oportunamente que a Bíblia nos interessa mormente na pastoral, porque nos oferece modelos de ação para os dias atuais, e que a análise pragmática nos transporta do texto antigo às exigências da atualidade<sup>47</sup>. O mesmo comentador, em outra obra, depois de apontar algumas das diversas vantagens que a pragmalinguística oferece à exegese bíblica, conclui dizendo que “uma vez estabelecido o conteúdo, a intencionalidade e o efeito de um texto bíblico, o teólogo tem pautas mais seguras para a aplicação e atualização do mesmo”<sup>48</sup>.

#### 4.1.4.2 Análises sintática, semântica e pragmática

A subdivisão da semiótica em sintaxe, semântica e pragmática – proposta por Charles W. Morris<sup>49</sup> – tem fornecido a base metodológica para a abordagem pragmalinguística de textos bíblicos<sup>50</sup>. As três dimensões não podem, porém, ser tomadas como três âmbitos separados, em esplêndido isolamento, mas como três perspectivas em relação dialógica, ao interno do único processo comunicativo<sup>51</sup>. Deve-se evitar, portanto, pensar que as três dimensões constituam três passos perfeitamente distintos e sequenciados. A dimensão pragmática já se faz notar desde o início da análise de um texto e a semântica está ligada a muitos fenômenos nos quais é difícil discernir entre as suas fronteiras e as da pragmática<sup>52</sup>. A semântica moderna nem mais considera o significado como um conceito autônomo, já que ele

<sup>45</sup> GRILLI, Autore e lettore, p. 455.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 459.

<sup>47</sup> BERGES, Ulrich. Lectura pragmática de 1Sm 12. *Revista Teológica Limense*, Lima, v. 25, n. 3, p. 368-388, 1991. p. 371.

<sup>48</sup> *Id.*, La lingüística pragmática, p. 90, tradução nossa.

<sup>49</sup> MORRIS, Charles W. Foundations of the theory of signs. NEURATH Otto; CARNAP Rudolf; MORRIS Charles W. (Ed.). *International Encyclopedia of Unified Sciences*. Chicago: University of Chicago Press, 1938. v. 1, n. 2, p. 79-137.

<sup>50</sup> Vem sendo cada vez mais aceita a ideia de que essas três dimensões esgotam as possibilidades de um texto (PAZ, César Mora. Introducción. In: PAZ, César Mora; GRILLI, Massimo; DILMANN, Rainer. *Lectura pragmalingüística de la biblia: teoría y aplicación*. Estella: Verbo Divino, 1999. p. 24).

<sup>51</sup> GRILLI, Parola di Dio, p. 538.

<sup>52</sup> PAZ, César Mora. Consideraciones en torno a la semántica. In: PAZ, César Mora; GRILLI, Massimo; DILMANN, Rainer. *Lectura pragmalingüística de la biblia: teoría y aplicación*. Estella: Verbo Divino, 1999. p. 46-47.

só existe em relação a uma situação determinada<sup>53</sup>. A divisão que os estudiosos costumam fazer da abordagem pragmalinguística em três etapas é aceitável, sobretudo, por razões de clareza metodológica.

Enquanto etapa metodológica, a *análise sintática* indaga acerca das articulações formais do texto<sup>54</sup>. Nesse primeiro estágio, estudam-se as relações que fazem de um texto um sistema arquitônico complexo e coerente, uma unidade comunicativa estruturada e harmônica<sup>55</sup>. A própria natureza da investigação exige que a análise sincrônica seja priorizada e que, por isso, ocupe espaço e posição relevantes na discussão<sup>56</sup>. A atenção se volta especificamente à delimitação do texto, ao uso dos vocábulos, às formas estruturantes e às associações de palavras e frases das quais o autor se serve para dar ao texto uma sistematização orgânica. A relação recíproca dos elementos da estrutura é analisada não em nível “profundo”, mas apenas em nível de “superfície”<sup>57</sup>. No caso específico da narrativa, analisa-se também a estrutura formal do relato e se busca chegar a uma divisão do mesmo, com base em indícios estruturais tais como repetição de palavras, inclusões, mudança de espaço ou de tempo e introdução de novos personagens<sup>58</sup>.

A *análise semântica* investiga as relações formais existentes entre os sinais linguísticos e o seu conteúdo, bem como as combinações de significados entre palavras, frases e textos<sup>59</sup>. Depois de se ter analisado a forma externa dos sinais linguísticos, passa-se a relacionar tais sinais com a realidade extralinguística. Nessa etapa da investigação exegética, busca-se o significado das palavras e do texto: sem entender as palavras não se pode entender um texto; sem o significado do texto não se entende o significado das palavras e sem o conhecimento do contexto cultural não se pode entender corretamente um texto<sup>60</sup>. A análise semântica de um texto bíblico deve levar em conta o contexto no qual ele se encontra

<sup>53</sup> Por isso, os estudiosos de linguística da atualidade tendem prevalentemente a tomar a pragmática não como um âmbito, mas como parte integrante de cada fase da investigação (GRILLI, Massimo. Comunicazione e pragmatica. Disponível em: <<http://www.evangeliumetcultura.org/italiano/Comunicazione-e-Pragmatica>>. Acesso em: 21 nov. 2016).

<sup>54</sup> GRILLI, Massimo. *Comunità e missione: le direttive di Matteo*: indagine esegetica su Mt 9,35–11,1. Frankfurt am Main: Peter Lang, 1992. p. 24.

<sup>55</sup> Id., Consideraciones en torno a la sintáctica, p. 36, tradução nossa.

<sup>56</sup> “A linguística pragmática embasa-se sobre a sintaxe da obra, vista como um conjunto. Por isso, esclarece e confirma que a análise sincrônica é o passo fundamental de toda a análise do texto enquanto unidade literária” (LENTZEN-DEIS, Metodi dell’esegesi, p. 735, tradução nossa).

<sup>57</sup> Os critérios de organização não são primeiramente de ordem conceitual, mas grammatical, sintático e estilístico (GRILLI, Autore e lettore, p. 457).

<sup>58</sup> BERGES, Lectura pragmática, p. 370.

<sup>59</sup> GRILLI, Comunità e missione, p. 26-27.

<sup>60</sup> BERGES, loc. cit.

inserido, o fundo cultural no qual ele se move, a comparação com passagens afins, a redação, o significado que provém do conjunto da obra às palavras e às proposições e outros elementos<sup>61</sup>.

Adentra-se o campo da *análise pragmática* no momento em que se indaga acerca dos objetivos e propósitos das ações semânticas<sup>62</sup>. Nessa etapa investigativa, analisa-se a relação entre os signos linguísticos e os seus usuários (emissor e destinatário)<sup>63</sup>. Os componentes do texto, que antes foram analisados em termos sintáticos e semânticos, são entendidos agora não mais como testemunhas de uma articulação formal ou de um sistema “objetivo” de informações, mas sob o aspecto funcional, do ponto de vista do uso por parte dos seus usuários. Busca-se aqui compreender a trama dialógica que se estabelece entre o autor e os seus leitores: as perguntas às quais o texto responde, como se identificam os destinatários, qual estratégia o autor persegue para motivar e conduzir os seus leitores a se identificarem com os modelos propostos no texto<sup>64</sup>.

Semântica e pragmática, embora estejam estreitamente correlacionadas, mantêm cada uma a sua especificidade. Ainda que o objeto estudado por ambas seja o mesmo, a perspectiva sob a qual se avalia tal objeto é diferente: a semântica pergunta-se sobre “o que isto quer dizer”, enquanto a pragmática interroga-se sobre “o que se quer dizer com isto”. Assim, a semântica procura compreender o que o emissor expressou, enquanto a pragmática ocupa-se das funções, intenções, metas e efeitos dos enunciados<sup>65</sup>. Pode-se dizer, de uma maneira sucinta, que a sintaxe examina a *coesão* do texto (conexões entre as partes de um texto, realizada através de vários elementos de ordem linguística, lexical, grammatical e sintática), enquanto a semântica avalia a sua *coerência* (a articulação e o desenvolvimento dos

---

<sup>61</sup> GRILLI, Autore e lettore, p. 458.

<sup>62</sup> PAZ, Consideraciones en torno a la semántica, p. 54.

<sup>63</sup> Porém, a pragmática é bem mais do que simplesmente a última etapa da investigação, pois sem ela não existem sintaxe nem semântica (BERGES, La lingüística pragmática, p. 85).

<sup>64</sup> GRILLI, Comunità e missione, p. 27.

<sup>65</sup> Id., Autore e lettore, p. 455.

conteúdos ou, melhor ainda, dos “motivos” que constituem o “tema” semântico do texto<sup>66</sup>) e a pragmática descobre a sua *finalidade* (finalidade agente)<sup>67</sup>.

#### 4.1.4.3 Autor e leitor implícitos

Quando se analisa um escrito como um evento comunicativo, a questão referente ao autor se desloca do autor concebido em sua existência física e histórica, para o autor entendido como “estratégia textual”<sup>68</sup>. Tal princípio se aplica igualmente à questão referente ao leitor. Na abordagem pragmática, o *autor* e o *leitor* são considerados *implícitos* no sentido de que ambos encontram-se inscritos no próprio texto, na forma de pressuposições ou de consequências assumidas como comuns. O leitor implícito é aquele pretendido pelo autor que, ao escrever, atribui qualidades reais ou ideais aos seus destinatários e as exprime na forma de linguagem<sup>69</sup>. Portanto, o autor e o leitor com os quais se depara o leitor empírico não são aqueles reais, mas principalmente aqueles que aparecem no texto: são “figuras literárias”<sup>70</sup>.

#### 4.1.4.4 Estratégias comunicativas

Em vista de atingir o seu objetivo comunicativo, o autor de um texto lança mão de uma série de *estratégias*, pressupondo um modelo de leitor capaz de percebê-las. A construção do leitor implícito é a estratégia fundamental através da qual se exprime o projeto global do texto, isto é, a sua função comunicativa e a sua própria eficácia operativa. Um texto prevê o seu leitor, que é o seu destinatário ideal, aquele para o qual a comunicação pode ser considerada como bem sucedida. De fato, afirmar que o texto é uma unidade de comunicação

<sup>66</sup> Chama-se aqui de “tema” ao “tema de fundo”, isto é, à matéria a ser elaborada ao longo do discurso, produto da interação de todos os motivos temáticos presentes no discurso. Os chamados “motivos” correspondem aos “temas particulares”, isto é, às unidades significativas mínimas do tema, aos elementos repetidos ao longo do discurso. Os temas são principalmente de caráter metadiscursivo, enquanto os motivos “se manifestam de maneira mais evidente sobre a superfície do discurso – graças, por exemplo, à evocação dos elementos recorrentes, determinados termos ou imagens – pelo que a sua individuação e denominação resultam mais evidentes” (OBARA, Le strategie di Dio, p. 23-24, tradução nossa).

<sup>67</sup> GRILLI, Parola di Dio, p. 534-538.

<sup>68</sup> Obara, por exemplo, ao discutir as dinâmicas comunicativas dos discursos do Trito-Isaías (Is 56–66), identifica tal estratégia com IHWH, “que fala em primeira pessoa, assumindo as características do emissor da mensagem e, portanto, de destinador ou de autor modelo [...] [o que] relativiza o interesse pelo autor real ou empírico” (OBARA, *op. cit.*, p. 17-18, tradução nossa).

<sup>69</sup> GRILLI, Autore e lettore, p. 452.

<sup>70</sup> GRILLI, Massimo. Pragmatica e analisi del testo. Disponível em: <<http://www.evangeliumetcultura.org/IT/Pragmatica%20e%20analisi%20del%20testo.php>>. Acesso em: 21 nov. 2016.

significa reconhecer que, já desde o início, o seu autor tem em vista os destinatários, aqueles que serão chamados a responder ao seu apelo<sup>71</sup>. Por ser o texto obra conjunta do autor e do leitor, podem-se reconstituir, por meio do próprio texto, as intenções do autor e os condicionamentos e expectativas do leitor, bem como a situação comunicativa<sup>72</sup>.

As estratégias comunicativas textuais correspondem aos aspectos fonéticos, lexicais, sintáticos, contextuais, retóricos [...] que dão ao leitor as chaves não somente da compreensão do sistema transmissor, mas também as implicações pragmáticas desse mesmo sistema<sup>73</sup>. Pertence à competência textual do leitor implícito reconhecer o gênero literário do texto<sup>74</sup>, bem como a função de certos elementos linguísticos e parâmetros extralingüísticos que influenciaram certas escolhas da parte do autor. Pode-se dizer que o autor prefigura o seu modelo de leitor, elegendo-o como o seu interlocutor privilegiado, ou seja, como aquele que é capaz de compreender e executar as suas instruções<sup>75</sup>. Segundo as estratégias comunicativas, gravadas na sintaxe e na semântica, o leitor empírico encontra-se com o leitor implícito e chega à investigação pragmática do texto, isto é, a uma investigação contextualizada<sup>76</sup>.

O código, definido como o sistema de sinais por meio do qual a mensagem é transmitida, encerra em si determinada estratégia comunicativa: a habilidade de quem escreve se mostra através da criação de um sistema de sinais que prenda a atenção de quem lê e obtenha o seu assentimento. Da parte do leitor, compreender o código/sistema de sinais que transmite o significado constitui o *sine qua non* da comunicação. Em uma comunicação de tipo pragmático, pertencem a esse sistema de sinais os chamados “caracteres indiciais”, que o emissor utiliza para se comunicar com o destinatário. No caso da comunicação escrita, os caracteres indiciais permanecem essencialmente as categorias clássicas: gramaticais,

---

<sup>71</sup> FUMAGALLI, Anna. *Gesù crocifisso, straniero fino alla fine dei tempi: una lettura di Mt 25,31-46 in chiave comunicativa*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 2000. p. 49. Uma das intuições de Umberto Eco com relação à questão do “leitor modelo” é justamente que “um texto é um produto cuja sorte interpretativa deve fazer parte do próprio mecanismo gerativo” (ECO, Umberto. *Lector in fabula: la cooperazione interpretativa nei testi narrativi*. 7.ed. Milano: Tascabili Bompiani, 2000. (Saggi, 27). p. 54, tradução nossa, grifo do autor).

<sup>72</sup> PAZ, Introducción, p. 25.

<sup>73</sup> GRILLI, Evento comunicativo, p.665.

<sup>74</sup> A identificação do gênero literário de um texto desperta no leitor determinadas expectativas, ao mesmo tempo em que o prepara para aderir a uma nova percepção dos eventos com que se depara. No caso particular de um texto apocalíptico, o gênero “despertará no leitor um conjunto de expectativas e de atitudes que o ajudarão a ler o momento de crise em que eventualmente se encontre e a fazer-lhe frente” (*Id.*, A transfiguração do caminho, p. 105).

<sup>75</sup> *Id.*, Pragmatica e analisi.

<sup>76</sup> BERGES, La lingüística pragmática, p. 84-85.

sintáticas, narrativas, de gênero literário, de tipo retórico e estilístico [...] repensadas, porém, em chave comunicativa<sup>77</sup>.

São considerados elementos reveladores da estratégia do autor, para motivar o leitor a adotar determinado modelo operativo<sup>78</sup>: os tipos de locuções utilizadas (ex.: discurso direto ou indireto, ou então locuções assertivas, diretivas e performativas) e os indicadores de força (*force-indicating-devices*: os vários tipos de entonação, os modos dos verbos, as construções do enunciado, a posição dos advérbios e adjetivos, a valência comunicativa dos gêneros literários, das metáforas, dos elementos retóricos de um discurso ou do papel dos personagens em um relato). A análise desses elementos visa a responder, sobretudo, às seguintes questões: A quais perguntas o texto responde? Que repercuções o texto deseja provocar? Qual “modelo” (critérios e normas do agir) os leitores podem encontrar no texto?

#### 4.1.5 Conclusão

Confrontando-se a matéria desta introdução com o conteúdo do segundo e terceiro capítulos do presente estudo, infere-se imediatamente que os passos iniciais da análise pragmalingüística de Ap 12 já foram dados. A investigação sintática ocorre especialmente ao longo do segundo capítulo, dedicado à análise literária do texto. A busca pela semântica textual realiza-se no terceiro capítulo, formulado como um comentário exegético-teológico, mas também se admite que o segundo tópico do capítulo anterior (“gênero literário do texto”) é de orientação notadamente semântica. Além do mais, vários elementos referentes às estratégias comunicativas do texto, que pertencem principalmente à dimensão pragmática, foram acenados nos dois referidos capítulos. De fato, a consideração das três dimensões tem uma finalidade, sobretudo, de tipo heurístico e convencional. Resultaria difícil separar a dimensão sintática da semântica e a semântica da pragmática. Ademais, já desde o princípio deve-se ter presente a dimensão pragmática<sup>79</sup>.

---

<sup>77</sup> GRILLI, Evento comunicativo, p. 672-673.

<sup>78</sup> Os itens a seguir foram extraídos de *Id.*, Autore e lettore, p. 458.

<sup>79</sup> PAZ, Introducción, p. 27-28, tradução nossa.

## 4.2 Caminho do leitor de Ap 12<sup>80</sup>

A posição de um texto ao interno do macrotexto orienta o leitor antes de qualquer outra coisa<sup>81</sup>. Umberto Eco diz que um autor, ao elaborar a sua estratégia textual prevendo o próprio leitor modelo, não somente espera que esse exista, mas também move o texto de modo a construí-lo<sup>82</sup>. Quando um autor compõe uma narrativa, traça um percurso com a sua trama e com as suas complicações e resoluções. Numa leitura de tipo pragmático, é essencial que se perceba a disposição da narrativa, porque através dela se concretiza uma estratégia dirigida ao leitor: à proporção que a narrativa avança, a figura do leitor torna-se mais nítida<sup>83</sup>. O Apocalipse, como um macrotexto narrativo, também revela gradualmente o seu modelo de leitor. O presente tópico indaga a respeito do tipo de leitor que se vai construindo desde o início do Apocalipse até Ap 12. A investigação articula-se aqui de acordo com o esquema proposto no segundo capítulo para a estrutura literária do Apocalipse.

### 4.2.1 Cabeçalho (Ap 1,1-3)

Os elementos pré-textuais do Apocalipse desempenham um papel fundamental na busca pela identidade do autor e do leitor do texto. O *incipit ἀποκάλυψις Ἰησοῦ Χριστοῦ* apresenta o livro como o registro de uma “revelação” que tem por autor “Jesus Cristo” (Ap 1,1a)<sup>84</sup>. A expressão “Jesus Cristo”, que só aparece em Ap 1,1.2.5, é um título de exaltação<sup>85</sup> que nomeia o Cristo glorioso<sup>86</sup>. Os destinatários são qualificados como “os seus servos”, em

<sup>80</sup> Quando se utilizarem aqui os termos “autor” ou “emissor” e “leitor(es)”, “destinatário(s)” ou “ouvinte(s)”, se estará obviamente fazendo referência respectivamente ao autor e ao leitor implícitos.

<sup>81</sup> FUMAGALLI, Gesù crocifisso, p. 63.

<sup>82</sup> ECO, Lector in fabula, p. 56.

<sup>83</sup> “Em regra, o leitor não é introduzido imediatamente no mistério da narrativa; é acompanhado degrau a degrau, até níveis cada vez mais profundos e envolventes” (GRILLI, A transfiguração do caminho, p. 77).

<sup>84</sup> Em Ap 1,1a, Ἰησοῦ Χριστοῦ é um genitivo subjetivo, já que a sequência do versículo diz que “Deus lhe deu [tal revelação] para mostrar aos seus servos”. Trata-se, portanto, não de uma revelação sobre Jesus Cristo, e sim de uma revelação operada por ele.

<sup>85</sup> “O título exaltado, ‘Jesus Cristo’, é encontrado no Apocalipse somente aqui e em 1,2.5. De outro modo, João usa ‘Jesus’ sozinho, nove vezes (como em Ap 1,9 [*bis*]; 12,17); ‘Senhor Jesus’ duas vezes (22,20; 22,21 v.l) e ‘(o) Senhor’ uma vez (14,13; mas cf. 11,8, ‘Senhor *deles*’)” (SMALLEY, The Revelation to John, p. 27, tradução nossa, grifos do autor).

<sup>86</sup> “A expressão ‘Jesus Cristo’ [...] (1,1.2.5) designa o Senhor glorioso, o Cordeiro imolado que está em pé no meio do trono (Ap 5,6) junto daquele que ali se assenta” (SEGALLA, La memoria simbolica, p. 131, tradução nossa).

alusão aos cristãos (como em Ap 22,6; cf. 2,20; 7,3; 11,18; 19,2,5; 22,3)<sup>87</sup>. O substantivo “revelação” (*ἀποκάλυψις*) e o verbo “mostrar” (*δείκνυμι*) pertencem ao mesmo campo semântico, o que realça os dois polos da cadeia comunicativa. Antes de atingir o público alvo, a mensagem apocalíptica percorre três níveis: Deus e Jesus Cristo, Jesus Cristo e o anjo, o anjo e João. A este último personagem é dada a tarefa de fazer a mensagem chegar aos destinatários. Assim, na intenção do texto, o seu autor é o Cristo glorioso, os leitores-destinatários são “os seus servos” e os intermediários são respectivamente o anjo e João.

A princípio, nada se especifica do teor da mensagem apocalíptica, mas se antecipa que a revelação a ser feita se refere a “coisas que devem acontecer em breve” (Ap 1,1b). A frase *ἄδει γενέσθαι*, tirada de Dn 2,28 (LXX), é uma assertiva com nuança de dever/necessidade, por pertencer à lógica do plano de Deus (cf. Mc 8,31; 9,2; 13,10; Lc 25,26; Jo 12,34). O complemento *ἐν τάχει* resulta da esperança entusiástica do cristianismo primitivo (cf. Lc 18,8; Rm 16,20; Ap 22,6)<sup>88</sup>. Logo em seguida, assegura-se que João levou a termo a missão recebida: “testemunhou da palavra de Deus e do testemunho de Jesus Cristo tudo quanto viu” (Ap 1,2). A ênfase comunicativa recai sobre o fato de João haver transmitido fielmente “tudo quanto (*ὅσα*) viu”, nem mais nem menos. Assim, os enunciados de Ap 1,1b-2 garantem ao leitor que a revelação dada por Cristo corresponde ao plano divino e, por isso, realizar-se-á seguramente e que a via de transmissão da revelação, o testemunho de João, é plenamente digna de confiança<sup>89</sup>.

O conteúdo da revelação é de natureza profética (*λόγοι τῆς προφητείας*) e, portanto, exortativa (Ap 1,3). As “palavras da profecia” não foram reveladas para satisfazer a uma curiosidade estéril do leitor sobre os acontecimentos futuros, mas para convocá-lo à ação. O versículo se inicia com o adjetivo *μακάριος*, um termo familiar ao leitor competente, porque comum às literaturas bíblica e extrabíblica. Esse macarismo é semelhante, por exemplo, àquele do Sl 1,1s. (a LXX traduz como *μακάριος* o hebraico יְמִינָה), que relaciona a felicidade humana com a observância constante (“dia e noite”) da Lei de Deus<sup>90</sup>. Os participios *ἀκούοντες* e *τηροῦντες* (“os que escutam” e “os que gradam”) sugerem ao leitor a reação

<sup>87</sup> Conforme observa Osborne, o mais provável é que *δοῦλοι* se refira, em Ap 1,1; 22,6, aos membros das comunidades cristãs, àqueles que receberam a revelação divina contida nas sete exortações (OSBORNE, Apocalipse, p. 59).

<sup>88</sup> SWETE, The Apocalypse of St. John, p. 2.

<sup>89</sup> Uma das mais importantes tarefas do locutor, em um contexto retórico, é estabelecer credibilidade e autoridade para com a audiência já desde o início (WITHERINGTON III, Revelation, p. 68).

<sup>90</sup> O motivo do macarismo é tratado, por exemplo, em GRILLI, Massimo. Le parole ultime e penultime. La pragmatica della comunicazione in Mt 5,1-12. In: GRILLI, Massimo; GUIDI, Maurizio; OBARA, Elzbieta. *Comunicazione e pragmatica nell'esegesi bíblica*. Roma: Gregorian & Biblical Press, 2016. p. 175-179.

adequada à leitura da mensagem revelada: o texto presume que a escuta do testemunho profético resultará em uma resposta de fé e obediência<sup>91</sup>.

A alusão que o texto faz a um “que lê” e a vários “que escutam as palavras da profecia” manifesta outra característica do leitor (Ap 1,3). Assim como as cartas de Paulo deixam transparecer, em certos momentos, que foram escritas para serem lidas durante a liturgia (cf. 1Ts 5,27; Cl 4,16; Ef 3,4), também Ap 1,3 (e 22,18.19) demonstra que o Apocalipse se destinava à leitura oral litúrgica<sup>92</sup>. Vanni argumenta ainda que a expressão “o que lê e os que ouvem” exprime uma relação de simultaneidade típica de uma assembleia litúrgica em ato, composta de um orador que lê a profecia e de uma assembleia que escuta a leitura. Além disso, continua Vanni, a menção que se faz, em seguida, às “sete Igrejas” (Ap 1,4a) recorda explicitamente o ambiente litúrgico, uma vez que o termo “Igreja” conserva no Apocalipse todo o seu sentido veterotestamentário litúrgico: a assembleia do povo de Deus convocada à escuta do Espírito<sup>93</sup>.

#### 4.2.2 Prescrito (Ap 1,4-5a)

Como ocorre comumente nas epístolas neotestamentárias, o Apocalipse possui um prescrito composto de remetente, destinatário e saudação. João é o remetente da correspondência, mas já se sabe que ele não é o autor da mensagem. O Apocalipse segue, portanto, como uma “revelação de Jesus Cristo” mais do que como uma carta joanina. Do ponto de vista comunicativo, João tem a incumbência de intermediar o diálogo do transcendente com o imanente (de Cristo, através do anjo, com os destinatários), provendo o canal de transmissão da mensagem (por várias vezes recebe a ordem “escreve”<sup>94</sup>) e escolhendo o código apropriado (pensa-se aqui, sobretudo, no gênero literário)<sup>95</sup>. Em face

<sup>91</sup> SMALLEY, The Revelation to John, p. 31.

<sup>92</sup> OSBORNE, Apocalipse, p. 63.

<sup>93</sup> VANNI, Ugo. Un esempio di dialogo liturgico in Ap 1,4-8. *Biblica*. Roma, v. 57, n. 4, p. 453-467, 1976. p. 457.

<sup>94</sup> A ordem é dada por meio do imperativo aoristo γράψον: Ap 1,11.19; 2,1.8.12.18; 3,1.7.14 14,13; 19,9; 21,5; cf. 10,4. Em Ap 1,11, a voz forte como de trombeta – que deve provir de Cristo – dá a João a ordem “escreve (γράψον) num livro [...] e envia (πέμψον) às sete Igrejas”. Portanto, João seria aqui algo semelhante à antiga figura do amanuense.

<sup>95</sup> Não é por acaso que, neste estudo (com exceção do primeiro capítulo), João é preferivelmente denominado “vidente”, “escritor” ou “narrador” (do Apocalipse), ao invés de “autor”.

dessa missão é que ele goza da prerrogativa de “servo” de Jesus Cristo (Ap 1,1)<sup>96</sup>. Os destinatários, por sua vez, são agora nominados como “as sete Igrejas que estão na Ásia”<sup>97</sup>.

Existe um fio literário bastante claro que percorre Ap 1,4-5a e lhe confere uma unidade literária inegável: o tríplice uso de ἀπό, logo depois da saudação χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη, típica das epístolas neotestamentárias. A forma do texto põe em evidência a origem trinitária da “graça” e da “paz” que, desde já, se realizam na vida das Igrejas<sup>98</sup>. Xavier Alegre sustenta que João sublinha aqui, antes de qualquer outra coisa, a ideia da unidade íntima entre Deus Pai<sup>99</sup>, o Espírito<sup>100</sup> e Jesus Cristo<sup>101</sup>. Essa comunhão trinitária, conclui Alegre, é essencial para que se possa compreender o mistério mais profundo de Jesus<sup>102</sup>. Talvez seja importante recordar ainda que o Apocalipse é possuidor de uma alta cristologia que atribui a Cristo características divinas<sup>103</sup>. Assim, em Ap 1,5a, a apresentação de Jesus Cristo se dá através de uma fórmula tripartida – como na apresentação de Deus – que também retrata três momentos da sua missão universal: por sua vida doada até a Cruz, ele se fez “a testemunha fiel”; por sua Ressurreição, ele se tornou “o primogênito dos mortos” e, por ocasião da sua vinda gloriosa, ele se confirmará como “o príncipe dos reis da terra” (cf. Ap 19,16)<sup>104</sup>.

<sup>96</sup> O uso que João faz do substantivo δοῦλος, quando o aplica a si mesmo (Ap 1,1), encerra uma reivindicação de autoridade, como também ocorre no uso paulino do termo: se alguém é um servo de Jesus, então ocupa uma posição de autoridade junto dele (WITHERINGTON III, *Revelation*, p. 65).

<sup>97</sup> Em 133-130 a.C., formou-se a província romana da Ásia, no lugar do reino deixado por Átalo III em herança aos romanos. Subsequentemente, em 116 a.C., foi acrescentado à província o território da Frígia. No Novo Testamento, ἡ Ασία é quase sempre (contrastar At 2,9) identificada com a Ásia proconsular (CHARLES, A critical and exegetical commentary, p. 9).

<sup>98</sup> O paralelo mais próximo dessa fórmula é 1Pd 1,2, com a sua ênfase trinitária, mas com objetivo distinto (OSBORNE, Apocalipse, p. 66).

<sup>99</sup> A aspereza gramatical de um nominativo depois de ἀπό isola e evidencia ὁ ὥν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος, que parafraseia a apresentação que Deus faz de si no Sinai (Ex 3,14). O *Targum* de Jerusalém interpreta essa passagem de *Êxodo* no sentido de “o que é, que era e que será”, ao passo que o *Targum Jonathan* interpreta **אָנִי אָנִי הָאֵל** de Dt 32,39 como “eu sou aquele que é, que era e que será” (SWETE, The Apocalypse of St. John, p. 5). O Apocalipse adota uma explanação semelhante do nome divino, mas substitui a terceira afirmação por “o que vem”, sublinhando a vinda escatológica.

<sup>100</sup> Os “sete espíritos” (cf. também Ap 3,1; 4,5; 5,6) designam o Espírito Santo na multiplicidade dos seus dons, pelos quais atua em contato com os seres humanos. No presente contexto, se os “sete espíritos” fossem sete anjos – como pensam alguns comentadores – a menção a anjos situada entre Deus e Jesus Cristo representaria uma estranha descida de nível (VANNI, Ugo. La promozione del regno come responsabilità sacerdotale dei cristiani secondo l’Apocalisse e la Prima Lettera di Pietro. Roma, *Gregorianum*, v. 68, n. 1-2, p. 9-56, 1987, p. 17).

<sup>101</sup> Há, na apresentação de Jesus Cristo, uma situação análoga à da apresentação de Deus: o nominativo anômalo ὁ μάρτυς, ὁ πιστός, ὁ πρωτότοκος τῶν νεκρῶν καὶ ὁ ἄρχων τῶν βασιλέων τῆς γῆς.

<sup>102</sup> ALEGRE, Xavier. La figura de Jesús en el Apocalipsis. *Revista Latinoamericana de Teología*, San Salvador, v. 24, n. 88, p. 3-27, 2013. p. 9.

<sup>103</sup> WITHERINGTON III, *op. cit.* p. 75.

<sup>104</sup> WITHERINGTON III, *op. cit.*, p. 75.  
OSBORNE, *op. cit.*, p. 68.

OSBORNE, *op. cit.*, p. 68.

A trilogia cristológica de Ap 1,5a possui evidentemente uma função pragmática, uma vez que Jesus é o arquétipo e o paradigma para o cristão. A posição enfática do título “a testemunha fiel”, na abertura da trilogia, é bastante sugestiva do ponto de vista pragmático. Essa é também a terceira aparição do léxico do testemunho somente na introdução do Apocalipse, sendo duas delas referidas a Cristo<sup>105</sup>. A construção do texto parece indicar, desde o início, que a diretiva básica do Apocalipse, isto é, o seu tema moral de fundo, é o testemunho fiel de Jesus Cristo como modelo a ser seguido pelo cristão<sup>106</sup>. Obara diz que um discurso é analisado primeiramente no desenvolvimento progressivo do seu tema de fundo. O tema pode ser anunciado sinteticamente, mas com todos os seus componentes, ainda no início do pronunciamento, que habitualmente constitui um momento estrategicamente importante da comunicação. Dali por diante, o tema de fundo se desenvolve através de determinado número de temas secundários ou de “motivos”<sup>107</sup>.

Os outros dois títulos cristológicos dão ao leitor as motivações para a imitação do testemunho fiel de Cristo. Há duas ênfases principais no título “primogênito ( $\pi\tau\omega\tau\tau\omega\kappa\sigma$ ) dos mortos” (cf. Sl 89,27): a soberania sobre a vida e sobre a morte e Jesus como protótipo dos fiéis que ressuscitarão com ele. Ambas as temáticas serão desenvolvidas ao longo da revelação: Cristo destruirá a morte (Ap 20,14), de modo que essa não mais existirá (Ap 21,4), e os que lhe tiverem sido fiéis participarão da sua glória (Ap 2,7.11; 20,6; 22,2.3.14.17). O mesmo Cristo que reina soberanamente sobre a vida e a morte naturalmente também se confirmará, na parusia, como “o príncipe ( $\alpha\rho\chi\omega\sigma$ ) dos reis da terra” (cf. Sl 89,27). Os “reis” comportam-se como inimigos de Cristo: entregues ao mal (Ap 17,2.18; 18,3), eles se reunirão para o combate final, do qual sairão derrotados (Ap 6,15-17; 16,14; 17,14; 18,9ss.; 19,19)<sup>108</sup>. Somente os que permanecerem fiéis a Cristo reinarão com ele sobre a terra (Ap 5,10; 20,4).

<sup>105</sup> A introdução do Apocalipse corresponde a Ap 1,1-8: no v. 2, encontram-se o verbo  $\mu\alpha\rho\tau\omega\tau\epsilon\omega$  e o substantivo  $\mu\alpha\rho\tau\omega\tau\omega\alpha$ ; no v. 5a, aparece o substantivo  $\mu\alpha\rho\tau\omega\zeta$ .

<sup>106</sup> O tema do testemunho é tão essencial no evangelho segundo João quanto no Apocalipse. De acordo com o evangelho joanino, testemunham a favor de Jesus, em seu “grande processo” com o mundo, o Pai, o Espírito, as Escrituras, o Batista e as obras e os discípulos de Jesus (cf. Jo 5,31-40; 8,12-20; 10,25; 15,26s.) (BEUTLER, Evangelho segundo João, p. 53).

<sup>107</sup> OBARA, Le strategie di Dio, p. 19.

<sup>108</sup> OSBORNE, Apocalipse, p. 69.

#### 4.2.3 Proêmio (Ap 1,5b-8)

No proêmio, antes de se chegar à seção das visões, nota-se que um diálogo litúrgico é travado entre o orador que lê a profecia e a assembleia que ouve a leitura (cf. Ap 1,3)<sup>109</sup>. Tal diálogo começa, na verdade, a partir da saudação epistolar (Ap 1,4-5a), embora não se perceba isso de imediato. O diálogo litúrgico do orador com a assembleia organiza-se de acordo com a ilustração a seguir:

<b>Orador</b>	graça a vós e paz da parte do que é, o que era e o que vem e da parte dos sete espíritos que estão diante do seu trono e da parte de Jesus Cristo: a testemunha fiel, o primogênito dos mortos e o príncipe dos reis da terra (Ap 1,4-5a).
<b>Assembleia</b>	Ao que nos ama e que nos libertou dos nossos pecados no seu sangue e nos fez reino, sacerdotes para Deus e seu Pai: a ele a glória e o poder pelos séculos. Amém! (Ap 1,5b-6)
<b>Orador</b>	Eis que vem com as nuvens e o verá todo olho, também os que o transpassaram, e lamentar-se-ão por causa dele todas as tribos [...] (Ap 1,7a).
<b>Assembleia</b>	Sim, amém! (Ap 1,7b).
<b>Orador</b>	Eu sou o alfa e o ômega, diz o Senhor Deus, o que é, o que era e o que vem, o Onipotente (Ap 1,8).

No prescrito, o orador, personificando João, toma a palavra e saúda a assembleia em segunda pessoa: “graça a vós e paz [...]” (Ap 1,4a). A saudação tende a envolver a assembleia no dinamismo da história da salvação, com a qual estão comprometidos Deus, o Espírito e Cristo (Ap 1,4b-5a)<sup>110</sup>. A assembleia, sentindo-se especialmente objeto dessa salvação que acontece na história, reage e responde à saudação em primeira pessoa: “Ao que nos ama e que nos libertou dos nossos pecados no seu sangue e nos fez reino ( $\beta\alpha\sigma\iota\lambda\epsilon\iota\alpha\nu$ ), sacerdotes ( $\iota\epsilon\rho\epsilon\iota\varsigma$ ) para Deus e seu Pai: a ele a glória e o poder pelos séculos. Amém!” (Ap 1,5b-6a)<sup>111</sup>. A

<sup>109</sup> VANNI, L’Apocalisse, p. 74-75.

<sup>110</sup> *Id.*, Un esempio di dialogo, p. 463.

<sup>111</sup> Com o uso enfático da primeira pessoa do plural, o texto procura envolver os leitores, para provocar neles respostas de aclamação (MESTERS, Carlos; OROFINO, Francisco. *Apocalipse de São João: a teimosia da fé dos pequenos*. Petrópolis: Vozes, 2003. p. 104).

resposta contém outra trilogia cristológica, que recorda a obra redentora de Cristo em favor da comunidade (vv. 5b-6a), e uma conclusão doxológica (v. 6b)<sup>112</sup>. Delineia-se, assim, mais claramente o perfil do leitor do Apocalipse: uma assembleia que escuta atentamente, acolhendo os estímulos do orador, que responde repetida e explicitamente e que se sente envolvida no discurso<sup>113</sup>.

A assembleia deve conscientizar-se de que o amor atuante de Cristo sempre a acompanha (o particípio presente ἀγαπῶντι indica o aspecto duradouro do amor de Cristo)<sup>114</sup>. Para tanto, ela precisa primeiramente recordar que, no passado, esse amor já deu provas da sua existência, quando Cristo a libertou dos seus pecados no seu sangue (o particípio aoristo λύσαντι indica o ato pontual e consumado no sacrifício da Cruz)<sup>115</sup>. Como acontece em outras passagens do Novo Testamento, afirma-se aqui que Jesus, em obediência de amor à vontade do Pai, ofereceu o verdadeiro e definitivo sacrifício pelo pecado (cf. Rm 3,25; Hb 9,11-14)<sup>116</sup>. O conceito de “pecado” (ἀμάρτια) encontra-se apenas em outras duas passagens do livro, atribuído à prostituta Babilônia (Ap 18,4s.). Não mais se falará, de agora em diante, do pecado da comunidade, mas se indicará claramente que ela deve fazer todo o esforço possível para permanecer na liberdade em que Cristo a pôs<sup>117</sup>.

A assembleia não deve, porém, sentir-se apenas como objeto da libertação alcançada no sangue de Cristo. Ela também tem que agir como sujeito da história da salvação, pois foi para isso que Cristo a fez “reino, sacerdotes”<sup>118</sup>. O emparelhamento dos termos “reino” e “sacerdotes” transmite a ideia de unidade indivisível: “se os cristãos são ‘reino’ são também, igualmente, ‘sacerdotes’; se são ‘sacerdotes’ são necessariamente ‘reino’; uma qualificação parece englobar a outra”<sup>119</sup>. No âmbito do Antigo Testamento, especialmente de *Êxodo*, de onde provém a expressão<sup>120</sup>, o sacerdote desempenha uma função de mediação entre Deus e

<sup>112</sup> A resposta de Ap 1,5b-6 aparece claramente delimitada no texto: o dativo repentina do v. 5b (*τῷ ἀγαπῶντι*) rompe com o v. 5a e é retomado e concluído, depois do parêntese do v. 6a, pelo outro dativo do v. 6b (*αὐτῷ ἡ δόξα*).

<sup>113</sup> VANNI, L’Apocalisse, p. 75.

<sup>114</sup> O amor passado que levou à sua morte sacrificial (Rm 8,27; Gl 2,20; Ef 5,2.25; Ap 5,6.9.12; 7,14; 12,11; 13,8), o seu amor presente (agora) e o seu amor futuro, que se manifestará em sua vinda gloriosa (OSBORNE, Apocalipse, p. 70).

<sup>115</sup> Duas expressões predominam no livro em relação a essa obra redentora: o “Cordeiro imolado” (Ap 5,6.12; 13,8) e o “sangue” do sacrifício (Ap 1,5; 5,9; 7,14; 12,11; talvez, 19,13) (OSBORNE, *loc. cit.*).

<sup>116</sup> SMALLEY, The Revelation to John, p. 36.

<sup>117</sup> VANNI, Un esempio di dialogo, p. 463.

<sup>118</sup> A passagem abrupta dos participios ἀγαπῶντι e λύσαντι para o indicativo ἐποίησεν isola sintaticamente a expressão βασιλείαν, ἵερεῖς, dando-lhe uma ênfase particular.

<sup>119</sup> VANNI, La promozione del regno, p. 20, tradução nossa.

<sup>120</sup> A expressão “reino, sacerdotes” retoma o texto hebraico de Ex 19,6 (na LXX lê-se βασίλειον ἱεράτευμα, “sacerdócio real”). Essa é a primeira de várias outras ocasiões em que o Apocalipse utiliza

os homens. Ao afirmar que Cristo a transformou em reino-sacerdotes “para Deus e seu Pai”, a assembleia reconhece que a sua mediação entre Deus e a humanidade se realiza através de Cristo, em um contexto de paternidade-filiação. Ela se declara possuidora de um poder real que, exercido com Cristo sobre a terra, torna-se mediação litúrgica e sacerdotal entre Deus e a humanidade, na oposição e superação das forças históricas negativas<sup>121</sup>.

A conclusão doxológica na qual a assembleia irrompe ( $\alphaὐτῷ\ \text{ή}\ δόξα\ καὶ\ τὸ\ κράτος\ εἰς\ τὸν\ αἰῶνας·\ ἀμήν}$ ) é a resposta natural à obra tríplice de Cristo proclamada em Ap 1,5b-6a. A adoração a Cristo em termos de “glória e domínio” faz recordar que somente ele – e não os poderes deste mundo – é digno de ser louvado, pois é o único que pode efetuar a redenção do gênero humano. Ao declarar que a glória e o domínio de Cristo são “para todo o sempre” ( $\varepsilonἰς\ τὸν\ αἰῶνας$ ), o coro da assembleia admite a existência de um poder soberano que transcende o que é temporal e que garante o futuro para o povo de Deus. A doxologia termina com o  $\alphaμήν$  (com o sentido veterotestamentário de “assim seja”) que autentica a eficácia da adoração a Cristo. O termo também transmite o compromisso assumido pelos ouvintes em relação à verdade que se encontra nas expressões de adoração<sup>122</sup>.

Nessa primeira resposta da assembleia já se encontra projetado globalmente, em termos condensados, o procedimento moral exigido dos leitores em ambas as partes da visão apocalíptica. Na primeira parte (a visão na perspectiva terrena: Ap 1,10b–3,22), pedir-se-á à assembleia que acolha e retribua toda a força do amor de Cristo e que complete, sempre em contato com o Cristo ressuscitado crido como presente e atuante, a libertação dos pecados já iniciada com o Batismo. Na segunda parte (a visão na perspectiva celeste: Ap 4,1–22,5), a assembleia, lendo os sinais dos tempos e interpretando a sua hora, consciente de ter sido feita reino e de ter sido investida de um papel de mediação sacerdotal, deverá precisar as escolhas concretas do seu agir<sup>123</sup>.

A retomada do diálogo pelo orador tem as características de um oráculo profético (Ap 1,7a). O texto apresenta mais uma estrofe de três versos, que é uma adaptação de Dn 7,13 (Teod.) e Zc 12,10<sup>124</sup>. O objeto das aclamações – indicado no tríplice acusativo  $\alphaὐτόν$  – é

---

as imagens veterotestamentárias de Israel para descrever a Igreja cristã. De fato, os primeiros cristãos se viam como membros do novo e verdadeiro Israel: herdeiros, na íntegra, das bênçãos espirituais que foram prefiguradas na vida do povo de Deus após o Êxodo (SMALLEY, *The Revelation to John*, p. 36).

<sup>121</sup> VANNI, Un esempio di dialogo, p. 464.

<sup>122</sup> OSBORNE, *Apocalypse*, p. 73-74.

<sup>123</sup> VANNI, Ugo. La morale dell’Apocalisse: un primo orientamento. *Sacra Doctrina*, Bologna, v. 51, n. 6, p. 129-147, 2006. p. 131.

<sup>124</sup> CHARLES, *A critical and exegetical commentary*, p.17.

sempre o Cristo, já aclamado nas duas trilogias anteriores: na saudação do orador (Ap 1,5a) e na resposta da assembleia (Ap 1,5b-6a). O oráculo se articula numa sequência de três verbos, em uma intensificação progressiva, até alcançar um tom dramático: ἔρχεται, ὄψεται e κόψονται. A vinda de Cristo concluirá a história da salvação e confirmará a sua vitória sobre as forças que lhe são hostis (cf. Ap 19,11-16). Em seu triunfo supremo, Cristo subjugará todos os que, ao longo da história da salvação, o tiverem crucificado. Todos, sem possibilidade de fuga, vê-lo-ão em sua vinda gloriosa e, como consequência disso, haverá da parte dos seus opositores uma explosão dramática de pranto (como a dos “reis da terra” de Ap 18,19, a única outra recorrência de κόπτω no livro)<sup>125</sup>.

O vai, ἀμήν, prontamente pronunciado pela assembleia (Ap 1,7b) possui mais força do que o ἀμήν do versículo anterior, pois combina as formas grega (vai) e hebraica (ἀμήν) da partícula de autenticação. Como antes, essa afirmação reúne o *imprimatur* divino e a resposta da comunidade diante da verdade do que se afirma<sup>126</sup>. Além disso, o uso de ambas as línguas aqui parece inteiramente apropriado como resposta dada pelo público do Apocalipse, que deveria ser constituído de pessoas provindas tanto do ambiente judaico quanto do helenístico<sup>127</sup>. O “sim” enfático da comunidade é expressão de um desejo profundo de ver (“todo olho o verá”) a realização do oráculo profético referente à parusia de Cristo e à sua consequente vitória escatológica. Ou ainda, como diz Vanni: “vai, que, pura expressão em um primeiro momento da reação da assembleia, é depois imediatamente inserido em um contexto de oração: vai, ἀμήν”<sup>128</sup>.

O orador dá, então, a palavra final no diálogo de abertura do Apocalipse, convidando a assembleia a contemplar a ação criadora-salvífica de Deus e o poder que ele exerce nessa ação (Ap 1,8). O texto assume a forma de um terceto, como a estrofe anterior, que contém um discurso divino: “diz o Senhor Deus”<sup>129</sup>. O verso central, constituído do título triádico “o que é, o que era e o que vem”, retoma literalmente a primeira linha de Ap 1,4b. O participípio ἔρχόμενος, que qualifica Deus em Ap 1,4b.8, remete-se ao ἔρχεται referido a Cristo em Ap 1,7a, gerando uma espécie de quiasmo. Deus, sempre presente e atuante na história da salvação, a concluirá juntamente com Cristo e, assim, a vinda de Cristo será também a vinda de Deus.

<sup>125</sup> VANNI, Un esempio di dialogo, p. 465.

<sup>126</sup> OSBORNE, Apocalipse, p. 78.

<sup>127</sup> SMALLEY, The Revelation to John, p. 38.

<sup>128</sup> VANNI, *op. cit.*, p. 466, tradução nossa.

<sup>129</sup> Uma frase comumente encontrada nos profetas, especialmente em Ezequiel (6,3.11; 7,2 etc.), aos quais o profeta cristão do Apocalipse se associa (SWETE, The Apocalypse of St. John, p. 11).

A tríade “o que é, o que era e o que vem” também se desdobra em dois outros títulos. O merisma τὸ ἄλφα καὶ τὸ ὦ<sup>130</sup> apresenta os extremos do arco de desenvolvimento próprio da ação criadora-salvífica, referindo-os a Deus. O qualificativo ὁ παντοκράτωρ<sup>131</sup> indica a energia de Deus em ato: “Deus que – dia a dia, momento a momento, na criação e salvação que está levando adiante, que iniciou e que concluirá – exerce a totalidade (πάντο-) do seu poder (-κράτωρ)”<sup>132</sup>. Abre-se, assim, à assembleia todo o horizonte da história da salvação, na qual ela está inserida como objeto e como sujeito ativo: a criação-salvação começa, desenvolve-se e termina em Deus; ela tem um passado, um presente e um futuro; a sua garantida está no poder infinito de Deus, que se faz presente e atuante no mundo. O diálogo litúrgico, de um modo geral, prepara a assembleia para a purificação penitencial que lhe será exigida na primeira parte da visão (Ap 1,10b–3,22) e para o discernimento do seu papel ativo que lhe será sugerido na segunda parte (Ap 4,1–22,5)<sup>133</sup>.

#### **4.2.4 Contextualização da visão (Ap 1,9-10a)**

A principal função de Ap 1,9-10a é contextualizar, no tempo e no espaço, a experiência de João ocorrida “no Espírito”. O início da seção é indicado pelo “eu” de João (cf. Ap 22,8) que, até então, havia sido apresentado apenas em terceira pessoa (Ap 1,1b.4)<sup>134</sup>. A estrutura da unidade sustenta-se nos dois ἐγενόμην ἐν, que introduzem orações assindéticas. Como estratégia, o narrador busca aproximar-se do narratário, apelando para os seus vínculos de fraternidade e comunhão: “Eu João, vosso irmão e coparticipante na tribulação, no reino e na perseverança em Jesus” (Ap 1,9a). O termo ἀδελφός aparece cinco vezes no Apocalipse (Ap 1,9; 6,11; 12,10; 19,10; 22,9), sempre com o sentido eclesial de pertença à mesma família

---

<sup>130</sup> Dentre os três usos do título τὸ ἄλφα καὶ τὸ ὦ no Apocalipse, dois fazem referência a Deus (Ap 1,8; 21,6) e um se refere a Cristo (Ap 22,13; cf. também 1,17, onde Jesus se apresenta como ὁ πρῶτος καὶ ὁ ἔσχατος). A expressão, que simboliza naturalmente a primeira e a última de todas as coisas, era conhecida dos romanos. No judaísmo mais tardio, o todo da extensão de uma coisa era frequentemente simbolizado pela primeira e pela última letra do alfabeto hebraico (**תְּאַבָּצָן**). Não é improvável, portanto, que “o alfa e o ômega” seja, no Apocalipse, a representação grega de uma expressão hebraica correspondente. O pensamento transmitido por esse título é essencialmente o de Is 44,6: “eu sou o primeiro e eu sou o último” (CHARLES, A critical and exegetical commentary, p. 20).

<sup>131</sup> A LXX frequentemente utiliza o termo παντοκράτωρ para traduzir תְּאַבָּצָן (“Deus dos Exércitos”: cf. 2Sm 5,10; 7,8.27; 1Rs 19,10.14; Am 3,13; Jr 5,14 etc.).

<sup>132</sup> VANNI, Un esempio di dialogo, p. 466-467, tradução nossa.

<sup>133</sup> *Ibid.*, p. 467.

<sup>134</sup> Enquanto um relato em terceira pessoa distanciaria o narrador do leitor, a primeira pessoa aumenta a vivacidade e a proximidade do que se narra (RESSEGUIE, The Revelation of John, p. 71).

espiritual<sup>135</sup>. Os substantivos θλῖψις, βασιλεία e ὑπομονή são regidos pela frase συγκοινωνὸς ἐν τῇ, por isso formam uma unidade conceitual: há um padrão ABA nos três, na medida em que o sofrimento na “tribulação” e na “perseverança” sobrevém aos fiéis como consequência da sua participação no “reino” de Deus<sup>136</sup>.

A credibilidade moral de João sustenta-se no seu testemunho: “estive na ilha chamada Patmos, por causa da palavra de Deus e do testemunho de Jesus” (Ap 1,9b). O aoristo ἐγενόμην (tradução: “estive”) sugere que João não se encontrava mais em Patmos ao compor o seu escrito<sup>137</sup>. Essa é a quarta alusão à terminologia do testemunho no Apocalipse e a segunda ocorrência de λόγος τοῦ θεοῦ e μαρτυρία Ἰησοῦ (cf. Ap 1,2; também 6,9; 20,4). O genitivo Ἰησοῦ é objetivo no presente versículo (João testemunhando Jesus) e subjetivo em Ap 1,2 (Jesus testemunhando o Pai). O vidente recebeu a revelação de Cristo quando estava exilado na ilha de Patmos<sup>138</sup>. Ele foi para o exílio “por causa” (διά com o acusativo) da Palavra de Deus que ele proclamou e do testemunho que deu de Jesus na Ásia Menor<sup>139</sup>. A “palavra de Deus” é aquilo que Deus exprime e manifesta e que se encontra no Antigo Testamento. A combinação das expressões “palavra de Deus” e “testemunho de Jesus”, em um paralelismo sinonímico progressivo, indica que “a mensagem chega até nós através da ação mediadora de Cristo, dito de propósito ‘testemunha fiel’ (1,5a; 3,14)”<sup>140</sup>. João dá o seu exemplo à comunidade, a fim de inspirá-la a também testemunhar Jesus em palavras e ações.

Além do lugar, João insiste sobre uma circunstância de tempo particular: ele relata que teve a experiência visionária no Espírito “no dia do Senhor” (Ap 1,10a), uma expressão encontrada somente aqui em todo o Novo Testamento. Parece que, antes da era cristã, o primeiro dia de cada mês era chamado, na Ásia Menor e no Egito, de dia “do Imperador (*Sebaste-*)”. Isso pode ter naturalmente conduzido a Igreja cristã primitiva a nominar o primeiro dia da semana como “do Senhor”, por se tratar do dia da Ressurreição de Jesus e da reunião semanal dos cristãos para o culto<sup>141</sup>. Embora essa seja a primeira ocorrência de “dia do Senhor” como expressão técnica aplicada ao domingo de culto, ela se popularizou com esse sentido a partir do século II. João estava, portanto, adorando nesse dia e recebeu a

<sup>135</sup> VANNI, L’Apocalisse, p. 117.

<sup>136</sup> OSBORNE, Apocalipse, p. 88.

<sup>137</sup> WITHERINGTON III, Revelation, p. 79.

<sup>138</sup> O lugar a que se refere João é uma pequena ilha vulcânica e rochosa do arquipélago de Espórades, no mar Egeu, que abrigava uma população razoavelmente numerosa e onde havia dois ginásios e um templo de Artemis (OSBORNE, *op. cit.*, p. 90).

<sup>139</sup> RESSEGUIE, The Revelation of John, p. 72.

<sup>140</sup> VANNI, *op. cit.*, p. 120, tradução nossa.

<sup>141</sup> CHARLES, A critical and exegetical commentary, p. 23.

“revelação de Jesus Cristo”<sup>142</sup>. Os elementos apresentados até aqui, quando somados, sugerem que a divulgação do Apocalipse deveria ocorrer em ambiente litúrgico dominical.

#### 4.2.5 Perspectiva terrena da visão: “as coisas que são” (Ap 1,10b–3,22)

O início da visão apocalíptica é solenemente anunciado por uma surpreendente “voz grande como de trombeta” (Ap 1,10b), que pode tratar-se do anjo revelador (Ap 1,1) ou, com maior probabilidade, do Cristo ressuscitado (Ap 1,19)<sup>143</sup>. Ao dizer que ouviu a voz ressoar “atrás” (*òtīσω*) de si, João está simplesmente descrevendo – ainda que de forma dramática – uma voz que ecoa inesperadamente, vinda de alguém que lhe está oculto<sup>144</sup>. A comparação “como (*ώς*) de trombeta” não se refere ao volume nem ao timbre da voz, mas ao seu conteúdo simbólico. Com efeito, no Novo Testamento, a “trombeta” (*σάλπιγξ*) tem quase sempre conotação escatológica, como arauto do dia do Senhor (Mt 24,31; 1Cor 15,52; 1Ts 4,16) ou de uma teofania (Hb 12,19). Esse é também o sentido que a voz adquire, ao ser comparada em grandeza ao toque da trombeta. João desperta, assim, a atenção da assembleia para o conteúdo que lhe será revelado e que se refere a algo diretamente relacionado com as expectativas escatológicas do grupo.

##### 4.2.5.1 O Ressuscitado no meio das Igrejas (Ap 1,10b-20)

A visão dos “sete castiçais de ouro” e de um “semelhante a um filho de homem” (Ap 1,12-18)<sup>145</sup> encontra-se emoldurada pelos dois imperativos “escreve” (Ap 1,11.19). Há aqui uma associação óbvia com as palavras relacionadas ao “Filho do Homem” dos evangelhos, embora a forma diferente (sem o artigo; cf. Ap 14,14) revele que se trata de uma alusão direta a Dn 7,13 e não aos *logia* de Jesus<sup>146</sup>. Em Ap 1,20, explica-se que “os sete castiçais são as sete Igrejas”. No “dia do Senhor”, João viu, portanto, o Filho do Homem “no meio” das Igrejas (Ap 1,13). Não é o Cristo na sua vinda gloriosa que é revelado, mas o Ressuscitado

<sup>142</sup> OSBORNE, Apocalipse, p. 92.

<sup>143</sup> Em seu conjunto, a passagem recorda Ez 3,12: “Então o Espírito elevou-me e ouvi atrás de mim a voz de um grande tremor”.

<sup>144</sup> SMALLEY, The Revelation to John, p. 51.

<sup>145</sup> Os dois objetos diretos de *εἶδον* (Ap 1,12) são os acusativos *λυχνίας χρυσᾶς* (Ap 1,12) e *ὅμοιον νιὸν ἀνθρώπου* (Ap 1,13).

<sup>146</sup> OSBORNE, *op. cit.*, p. 96.

presente com a sua Igreja peregrinante<sup>147</sup>. A ordem dirigida a João diz respeito exatamente ao conteúdo da sua experiência visionária: “o que vês” (Ap 1,11) e “o que viste” (Ap 1,19)<sup>148</sup>. No Apocalipse, “ver” implica uma experiência complexa, longa e laboriosa: trata-se de reflexões e aprofundamentos, de oração pessoal e compartilhada, de contato com o Espírito que o escritor propõe na forma de visões<sup>149</sup>.

João afirma que recebeu de Cristo a ordem de escrever o que viu em um livro e de enviar o escrito às sete Igrejas: Éfeso, Esmirna, Pérgamo, Tiatira, Sardes, Filadélfia e Laodiceia (Ap 1,11). Geralmente, a comunicação escrita é, em relação à oral, mais exata e completa e menos susceptível de mudanças. Daí o motivo de a mensagem apocalíptica ter que ser transmitida por escrito. Segundo Ramsay, antes da composição do Apocalipse, a Província da Ásia fora dividida em sete grupos de Igrejas, formando sete distritos postais, cujos pontos de origem eram as sete referidas cidades, que se situavam numa rota que formava um círculo em torno da província<sup>150</sup>. Partindo de Éfeso, a principal Igreja joanina na Ásia<sup>151</sup>, o portador tomava a direção norte seguindo a rota costeira para Esmirna e Pérgamo. Adentrando o continente, ele seguia na direção sudeste para Tiatira, Sardes e Filadélfia. No caminho de volta para Éfeso, ele atravessava o vale do rio Lico e chegava a Laodiceia<sup>152</sup>. Se entregue nessas sete cidades, o Apocalipse poderia se difundir facilmente pelo restante da província.

Há, porém, um detalhe importante com relação à forma de apresentação dos destinatários: o artigo antes do número (*ταῖς ἑπτὰ ἐκκλησίαις*, como em Ap 1,4) indica o grupo como uma unidade. Embora as sete Igrejas sejam explicitamente nominadas, sobressai primeiramente a ideia de unidade, a Igreja no seu conjunto, na totalidade que é simbolizada pelo número “sete”. Em virtude dessa simbolização intencional é que os particulares concretos das sete Igrejas assumem uma validade universal, aplicável também a toda assembleia litúrgica dominical<sup>153</sup>. O conteúdo global da visão apocalíptica é explicitado em Ap 1,19, que aponta para “as coisas que são” – aludindo mais precisamente à situação presente das Igrejas, expressa nas sete exortações de Ap 2,1–3,22 – e para “as coisas que estão

<sup>147</sup> SWETE, *The Apocalypse of St. John*, p. 13.

<sup>148</sup> Na passagem de um imperativo ao outro, ocorrem mudanças no verbo de visão: do presente *βλέπεις* de Ap 1,11 passa-se ao aoristo *εἶδες* de Ap 1,19. O mesmo fenômeno acontece quando os dois verbos de visão aparecem acompanhados da ação de “voltar-se” (*ἐπιστρέφω*) em Ap 1,12. Charles explica que o escritor do Apocalipse, como a maioria dos escritores neotestamentários (incluindo o evangelho joanino e as epístolas) utiliza *βλέπω* e não *όράω* no presente, exceto no caso do imperativo *ὅρα* (“tenha cuidado”) (CHARLES, *A critical and exegetical commentary*, p. 24).

<sup>149</sup> VANNI, *L’Apocalisse*, p. 122.

<sup>150</sup> CHARLES, *loc. cit.*

<sup>151</sup> SMALLEY, *The Revelation to John*, p. 59.

<sup>152</sup> RESSEGUIE, *The Revelation of John*, p. 74.

<sup>153</sup> VANNI, *La morale dell’Apocalisse*, p. 132.

por acontecer depois dessas” – acenando aos acontecimentos futuros, narrados em Ap 4,1–22,5.

#### 4.2.5.2 Sete exortações (Ap 2,1–3,22)

Esta seção deixa transparecer que a situação existencial do grupo eclesial visado pelo Apocalipse combina pressão recebida de fora com problemas de ordem interna. A pressão externa se faz notar pela alusão à hostilidade dos judeus (Ap 2,9; 3,9), ao encarceramento previsto para alguns fiéis (Ap 2,10) e ao martírio de Antípas (Ap 2,13)<sup>154</sup>. Pode-se acrescentar a essa lista o exílio de João em Patmos por haver testemunhado Jesus (Ap 1,9b). Dentre os problemas de ordem interna figuram o aparecimento de falsos apóstolos (Ap 2,2), o esfriamento do primeiro amor (Ap 2,4), os grupos que se fazem arautos de doutrinas incompatíveis com a autêntica fé cristã (Ap 2,14s.20ss) e a ilusão das riquezas que torna alguns cristãos cegos (Ap 3,17). Apesar de todos esses obstáculos, os destinatários também dão claros sinais do seu compromisso com o testemunho da fé em Jesus Cristo como, por exemplo, a perseverança em meio ao sofrimento (Ap 2,2s.9.13.19; 3,8.10) e a resistência às falsas doutrinas difundidas no interior da comunidade (Ap 2,2.6.24; 3,4).

As sete exortações constituem, na verdade, uma só mensagem profética que o Cristo ressuscitado dirige, em primeira pessoa, à assembleia<sup>155</sup>. Os “anjos” destinatários (Ap 2,1.8.12.18; 3,1.7.14) representam, em última instância, a própria Igreja e o que se diz de cada um deles aplica-se à sua comunidade de referência<sup>156</sup>. A mensagem assume simultaneamente um caráter diferenciado e unitário: a diferença provém da situação própria de cada Igreja, ao passo que a unidade deriva especialmente do fato de o número sete simbolizar a Igreja na sua integridade. Consequentemente, qualquer assembleia litúrgica poderá adotar e aplicar à sua situação concreta os imperativos de Cristo contidos na mensagem profética. Tais imperativos, que constituem a essência das normas de conduta concernentes às Igrejas, encontram-se

<sup>154</sup> “O fato de Antípas ser o único mártir citado pelo nome no Apocalipse sugere que a perseguição letal pode ter ocorrido, mas ainda não era comum para os cristãos da Ásia Menor. Embora suponha que a grande perseguição vá ocorrer logo (3,10), João não crê que ela afetará todos do mesmo modo. ‘Eis que o diabo vai lançar *alguns dentre vós* [...] na prisão’, diz ele; mostra-te fiel até à morte [...]’ (2,10)” (KRAYBILL, J. Nelson. *Culto e comércio imperiais no Apocalipse de João*. São Paulo: Paulinas, 2004. p. 45, grifo do autor).

<sup>155</sup> “Na medida em que a Igreja acolhe essa mensagem, ela desenvolve a sua pertença a Cristo, tornando-se sempre mais ‘reino’, sempre mais capaz de seguir Cristo-cordeiro (14,4) e de agir coerentemente” (PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. *Bíblia e moral*, 69).

<sup>156</sup> OSBORNE, Apocalipse, p. 122.

inseridos em um contexto preciso, evidenciado pelo esquema literário comum às sete exortações<sup>157</sup>.

### *Esquema literário comum às exortações*

Cada uma das exortações reproduz um esquema literário estruturado em seis pontos: 1) endereço (“ao anjo da Igreja”); 2) autoapresentação do Cristo ressuscitado (“isto diz aquele que”); 3) avaliação da conduta da Igreja destinatária (“conheço as tuas obras”); 4) primeiro imperativo, diferente para cada Igreja (“recorda-te”, “arrepende-te”); 5) segundo imperativo, igual para todas as Igrejas (“aquele que tem ouvido escute”); 6) promessa ao vencedor (“ao vencedor darei”). Os quatro primeiros elementos do esquema sucedem-se sempre na mesma ordem, ao passo que a ordem dos dois últimos se inverte nas quatro últimas exortações. Os quatro primeiros elementos, invariavelmente concatenados, indicam à assembleia um itinerário penitencial a ser seguido em etapas sucessivas: tudo começa com o contato com o Cristo ressuscitado que fala; desenvolve-se, então, um conhecimento mútuo aprofundado e explicitado e se conclui com um imperativo exortativo de Cristo<sup>158</sup>.

Wilhelm Egger observa que as formas mais patentes de estratégia pragmática são as ordens expressas no imperativo<sup>159</sup>. As duas séries de imperativos, que correspondem ao quarto e quinto (ou sexto) elementos componentes do esquema literário das exortações, condensam as reações que a primeira parte da visão apocalíptica pretende suscitar no leitor. Devido ao contexto litúrgico no qual são expressos, os imperativos de Cristo tendem a produzir na assembleia aquilo que exprimem.

#### a) Primeira série de imperativos

Na primeira série de imperativos, duas ideias recorrem com maior frequência: o arrependimento, enfatizado pelos quatro imperativos “arrepende-te”, μετανόησον (Ap 2,5.16; 3,3a.19), e a perseverança, que comporta especialmente a manutenção da fé e do testemunho recebido de Cristo em toda a sua riqueza (Ap 2,10.25; 3,11)<sup>160</sup>. Ambas as ideias alternam-se de uma exortação à outra, conforme demonstra o gráfico a seguir:

---

<sup>157</sup> VANNI, La morale dell’Apocalisse, p. 132.

<sup>158</sup> *Ibid.*, p. 133.

<sup>159</sup> EGGER, Metodologia do Novo Testamento, p. 134-135.

<sup>160</sup> VANNI, *op. cit.*, p. 146.

**Éfeso:** recorda-te, pois, de onde caíste,  
*arrepende-te* (*μετανόησον*)  
e pratica as obras anteriores (Ap 2,5).

**Esmirna:** nada temas (*φοβοῦ*) das coisas que estás por sofrer  
[...]  
Sê (*γίνου*) fiel até a morte  
e te darei a coroa da vida (Ap 2,10).

**Pérgamo:** *arrepende-te*, pois,  
senão venho a ti em breve  
e guerrearei contra eles com a espada da minha boca (Ap 2,16).

**Tiatira:** aquilo que tendes, segurai com firmeza (*κρατήσατε*)  
até que eu tenha vindo (Ap 2,25).

**Sardes:** recorda-te, pois, como recebeste e escutaste  
e guarda  
e *arrepende-te* (Ap 3,3a).

**Filadélfia:** venho brevemente.  
Segura com firmeza (*κράτει*) aquilo que tens,  
para que ninguém tome a tua coroa (Ap 3,11).

**Laodiceia:** sê, pois, zeloso  
e *arrepende-te* (Ap 3,19).

O chamado ao arrependimento, embora precedido da alusão a acontecimentos concretos da vida das Igrejas, não se prende particularmente a nenhum desses acontecimentos. O arrependimento exigido por Cristo apresenta, desde primeira até a última exortação, um caráter absoluto e globalizante. Na primeira exortação, a sequência “recorda-te [...] arrepente-te [...] e pratica (Ap 2,5)” “responde aos três estágios na história da conversão”<sup>161</sup>. A forma que a conversão deve tomar não é um novo direcionamento de vida, mas um retorno ao passado, às boas obras e aos atos de amor para com Deus e de amor mútuo entre os fiéis, que haviam caracterizado os primeiros tempos da Igreja<sup>162</sup>. Esse amor é o quanto se pede, de maneira enfática, na última exortação – “sê, pois, zeloso [no amor]”: “como resultado de uma situação de amor fervente restabelecido, haverá o ato de conversão [...] que consistirá aqui na capacidade de ‘pensar-além’ no sentido de um deslocamento da Igreja da sua autossuficiência a Cristo”<sup>163</sup>.

Além chamar os destinatários à conversão, os imperativos buscam estimular neles o desejo de perseverar na fé e no testemunho de Cristo. Tal busca se exprime, no texto, através

<sup>161</sup> SWETE, The Apocalypse of St. John, p. 27, tradução nossa.

<sup>162</sup> OSBORNE, Apocalipse, p. 129.

<sup>163</sup> VANNI, L'Apocalisse, p. 157, tradução nossa.

das ordens dirigidas às Igrejas de Esmirna, Tiatira e Filadélfia. Na exortação à Igreja de Tiatira, também aparece o verbo “arrepender-se” ( $\mu\epsilon\tau\alpha\omega$ ), referido a “Jezabel” e aos “que adulteram com ela” (Ap 2,21s.), mas de um modo menos evidente do que nos imperativos já citados<sup>164</sup>. Nas exortações às Igrejas de Esmirna e Filadélfia, não se aponta para qualquer comportamento dos destinatários que seja reprovável. Ambas as Igrejas partilham, ao invés, da situação de pequenez (Ap 2,9; 3,8) e de oposição caluniosa dos judeus (Ap 2,9; 3,9). Por um lado, vaticina-se à Igreja de Esmirna que ela está por enfrentar prisões e tribulações momentâneas (Ap 2,10). Por outro lado, recorda-se à Igreja de Filadélfia que ela tem dado, até então, o testemunho da sua fé (Ap 3,8.10)<sup>165</sup>. Enfim, as exigências de perseverança se intensificam “até a morte” (Ap 2,10) e perduram até a vinda de Cristo (Ap 2,25; 3,11).

#### b) Segunda série de imperativos

A segunda série de imperativos reproduz por sete vezes o mesmo enunciado: “o que tem ouvidos escute” (Ap 2,7a.11a.17a.29; 3,6.13.22). As Igrejas, que já acolheram o primeiro imperativo de Cristo e enveredaram pelo caminho da conversão e da perseverança, estão aptas a executar esse segundo comando. O enunciado tem a função de chamar o leitor à cooperação, apelando à sua competência comunicativa<sup>166</sup>. Na terminologia sapiencial, retomada aqui, a expressão “ter ouvidos” comporta a capacidade de interpretar um conteúdo enigmático aplicando-o à realidade da vida. No sentido indicado, a referida expressão diz que o Espírito se dirige às Igrejas em termos enigmáticos e, no Apocalipse, o enigma é dado pelo símbolo. Isso é o que ocorre na segunda parte da visão, onde se apresentam à assembleia diversos quadros simbólicos que a iluminarão na leitura da sua história (Ap 4,1–22,5)<sup>167</sup>. Consequentemente, a assembleia deverá pôr em atividade todo o seu potencial interpretativo e sapiencial, a fim de colher e praticar o conteúdo da mensagem do Espírito.

Observou-se anteriormente que a ordem dos dois últimos tópicos do esquema literário das exortações, a segunda série de imperativos e a promessa ao vencedor, é invertida a partir

<sup>164</sup> VANNI, *La morale dell’Apocalisse*, p. 136. O mesmo verbo aparece ainda quatro vezes na segunda parte da visão apocalíptica, referido aos inimigos de Cristo, expressando a sua incapacidade de conversão (Ap 9,20.21; 16,9.11).

<sup>165</sup> Não é à toa que o imperativo de  $\kappa\pi\alpha\tau\epsilon\omega$  encontra-se no aoristo, quando a ordem é dada à Igreja de Tiatira (aspecto ingressivo: “passa a segurar com firmeza”), e no presente, quando a ordem é dirigida à Igreja de Filadélfia (aspecto continuativo: “permanece segurando com firmeza”).

<sup>166</sup> A competência comunicativa do leitor é a capacidade que ele possui de interpretar e interagir com determinado texto, de modo a saber compreender e assumir como interlocutor determinada posição (GRILLI, *Parola di Dio*, p. 531).

<sup>167</sup> VANNI, *op. cit.*, p. 139.

da quarta exortação. No estilo refinado do Apocalipse, tal inversão indica que não há sucessão entre ambos, mas simultaneidade: a Igreja, exatamente enquanto busca “vencer” (*víκάω*), encorajada pelas promessas de Cristo (Ap 2,7b.11b.17b.26-28; 3,5.12.21), precisa escutar o que o Espírito lhe diz, a fim de conseguir orientar a sua ação para a vitória<sup>168</sup>. O verbo *víκάω*, quando tem o Cristo por sujeito, refere-se à sua vitória na Cruz (Ap 3,21; 5,5; 6,2), que se consumará na parusia (Ap 6,2; 17,14). Quando os cristãos são o sujeito, o verbo se refere ao testemunho que eles deram de Cristo até a entrega da vida (cf. Ap 12,11; 15,2). É a essa atitude que o Cristo em pessoa encoraja a assembleia, através do seu próprio exemplo – “eu venci” (Ap 3,21) – e das promessas feitas “ao vencedor”,<sup>169</sup>.

#### **4.2.6. Perspectiva celeste da visão: “as coisas que estão por acontecer” (Ap 4,1–22,5)**

Na segunda parte da visão, o Espírito fala às Igrejas, em termos simbólicos, indicando-lhes como interpretar a sua realidade presente, para que possam tomar as decisões operativas mediante as quais cooperarão com a vitória de Cristo sobre os seus adversários históricos<sup>170</sup>. A seção é uma “profecia do porvir do mundo e da Igreja, a partir da glorificação de Cristo até o juízo final”<sup>171</sup>. Não se trata, porém, de uma previsão, na linha do tempo, da crônica dos acontecimentos futuros, mas de uma interpretação de tais acontecimentos à luz da transcendência. Na origem da visão encontra-se sempre a “voz como de trombeta”, que convida o vidente a subir ao céu, para contemplar, do ponto de vista da transcendência divina, “as coisas que devem acontecer” (Ap 4,1; cf. 1,1)<sup>172</sup>. O conteúdo a ser revelado, o plano de Deus para a história<sup>173</sup>, está escrito num livro celeste lacrado com sete selos. A revelação acontece segundo uma “economia”, sinalizada pela ruptura sequenciada dos selos.

---

<sup>168</sup> VANNI, La morale dell’Apocalisse, p. 133-134.

<sup>169</sup> Em sentido estrito, as promessas constituem atos comissivos e pressupõem, portanto, um compromisso em primeira pessoa da parte do locutor, de modo que aquilo que ele diz se realize (OBARA, Elzbieta M. Il rapporto con Dio: dal digiuno alla delizia. Studio comunicativo-pragmatico di Is 58,1-14. In: GRILLI, Massimo; GUIDI, Maurizio; OBARA, Elzbieta. *Comunicazione e pragmatica nell’esegesi bíblica*. Roma: Gregorian & Biblical Press, 2016. p. 149).

<sup>170</sup> VANNI, *op. cit.*, p.133.

<sup>171</sup> ALLO, Saint Jean. L’Apocalypse, p. 52, tradução nossa.

<sup>172</sup> VANNI, L’Apocalisse, p. 79.

<sup>173</sup> O plano de Deus para a história é apresentado como um “mistério”, anunciado aos “seus servos, os profetas”, entre os quais João se inclui (Ap 10,7; cf. 1,1).

#### 4.2.6.1 O Criador e o Cordeiro ao centro da criação (Ap 4,1–5,14)

A seção correspondente a Ap 4,1–5,14 introduz a segunda parte da visão, ao mostrar o Criador (Ap 4,11) sentado no seu trono (Ap 4,2.9.10), segurando na mão direita o livro selado (Ap 5,1.7) que contém o seu plano sobre a história. O Cristo morto e ressuscitado, simbolizado no Cordeiro em pé e “como imolado” (Ap 5,6), aparece como o único capaz de revelar e executar tal plano<sup>174</sup>. No Apocalipse, o “trono” de Deus é a expressão principal do seu domínio universal. Alude-se a ele na saudação inicial (Ap 1,4b) e na promessa de Cristo ao vencedor: “dar-lhe-ei sentar-se comigo no meu trono, como também eu venci e me sentei com o meu Pai no trono” (Ap 3,21). A seção ocupa um posto estratégico, do ponto de vista argumentativo, inserindo-se entre os setenários das exortações e dos selos. Assim, depois de exigir da assembleia conversão, perseverança e discernimento sapiencial e antes de lhe contar a sua versão do futuro, o Espírito lhe garante que o controle da história humana e do reino cósmico pertence a Deus e ao Cordeiro<sup>175</sup>.

A seção destaca a unidade entre Deus e o Cordeiro, em conformidade com a declaração do Jesus joanino: “Eu e o Pai somos um” (Jo 10,30). A visão retrata uma liturgia cósmica, na qual toda a criação se une em solene adoração ao redor do Criador e do Cordeiro<sup>176</sup>. Os adoradores se distribuem em círculos concêntricos: o círculo mais interior é composto pelos quatro viventes (Ap 4,6b); o outro círculo é formado pelos vinte e quatro anciões sentados nos seus tronos (Ap 4,4); o grupo de miríades de anjos compõe o círculo que se reúne “ao redor do trono, dos viventes e dos anciões” (Ap 5,11) e, por último, o círculo mais exterior engloba “toda criatura que está no céu, na terra, sob a terra e no mar” (Ap 5,13). A imagem simétrica e harmoniosa traz ao pensamento do leitor ideias tais como ordem, concórdia, convivência pacífica, colaboração mútua e outros sinais que manifestam a presença do reino de Deus.

Ao longo do Apocalipse, há uma ênfase acentuada na figura do Cordeiro como representação de Cristo. Pode-se dizer que essa é a imagem cristológica central do livro<sup>177</sup>, que combina as imagens do cordeiro pascal de Éxodo e do Servo Sofredor de Isaías<sup>178</sup>. A

<sup>174</sup> VETRALI, *La donna dell’Apocalisse*, p. 154.

<sup>175</sup> WITHERINGTON III, *Revelation*, p. 113.

<sup>176</sup> Mesmo que implicitamente, a adoração se expande aos sete espíritos de Deus (o Espírito Santo), que correspondem às sete lâmpadas de fogo ardendo diante do trono de Deus (Ap 4,5) e aos sete olhos do Cordeiro (Ap 5,6b).

<sup>177</sup> *Ibid.*, p. 76.

<sup>178</sup> “A imagem principal do AT, sem dúvida, é a do cordeiro pascal, originando-se na Páscoa em Éxodo 11–12, e na cerimônia de Éxodo 29/Números 28–29. Em Isaías 53,7, a figura é usada para o

narrativa de Ap 5,1-14 gira em torno do Cordeiro, apresentando-o segundo um padrão tradicional encontrado em alguns hinos cristológicos (Fl 2,9-11; 1Tm 3,16; Hb 1,5): exaltação (v. 5), transmissão de autoridade (vv. 6-7) e apresentação ante os súditos que o reverenciam (vv. 8-14)<sup>179</sup>. Ele entra em cena como resposta à pergunta do anjo: “Quem é digno (ἄξιος) de abrir o livro e desatar os seus selos?” (Ap 5,2). Uma assertiva, dita de forma absoluta pelo ancião, justifica o seu mérito para a execução de tal ato: “eis que [ele] venceu” (Ap 5,5). O significado de “vencer” (νικάω) é explicado no final da primeira estrofe do hino entoado pelo coro dos viventes e dos anciãos: “porque foste imolado” (Ap 5,9a). O Cordeiro é, portanto, digno de abrir o livro selado, porque venceu testemunhando o Pai até o sacrifício da Cruz.

O restante do hino retoma Ap 1,5b-6a (cf. 20,6): “compraste para Deus no teu sangue [homens] de toda tribo, língua, povo e nação. Fizeste deles para o nosso Deus reino e sacerdotes; e reinam<sup>180</sup> sobre a terra” (Ap 5,9b-10). Ao derramar o seu “sangue” na Cruz, Jesus “comprou” para Deus pessoas provenientes de todas as origens. Em Ap 1,5b, a assembleia diz que o “sangue” de Jesus a “libertou” dos seus pecados. Confrontando-se ambas as passagens, percebe-se que a Morte de Jesus é vista no Apocalipse como o pagamento de um resgate, efetuado por Deus, que libertou os cristãos da escravidão do pecado e lhes conferiu a prerrogativa de reino e sacerdotes. Referido aos cristãos, o verbo “reinar” ( $\betaασιλεύω$ ) significa, a nível escatológico, ter a posse do Reino (Ap 22,5) e, a nível pré-escatológico (Ap 5,10; 20,4.6), contribuir na sua realização<sup>181</sup>. Os cristãos feitos “sacerdotes” exercem a função de intermediários entre o projeto de Deus, contido no livro, e a concretude da história. Enquanto “reino”, eles devem levar adiante a promoção do reino de Deus e de Cristo na história humana<sup>182</sup>.

Servo Sofredor de Javé ('um cordeiro que é levado ao matadouro'), aplicada a Cristo em João 1.29-35; Atos 8.32; 1Coríntios 5.7; 1Pedro 1.19" (OSBORNE, Apocalipse, p. 286).

<sup>179</sup> *Ibid.*, p. 274.

<sup>180</sup> Metzger explica que “a maioria da comissão, notando que em 20,6 o código Alexandrino lê equivocadamente βασιλεύουσιν para o futuro, preferiu βασιλεύσουσιν aqui, como mais adequado para o sentido do contexto” (METZGER, A textual commentary, p. 736, tradução nossa). No entanto, o presente βασιλεύουσιν parece preferível, porque se encontra em A (o código mais importante e confiável para o Apocalipse) e por se tratar da *lectio difficilior*. De fato, é compreensível que se opte por trocar um presente problemático, com o acréscimo de um σ, por um futuro que não cria problemas. Mais difícil é, porém, explicar como alguém optaria por tomar o caminho oposto (VANNI, La morale dell’Apocalisse, p.140).

<sup>181</sup> Nas sete aparições de βασιλεύω no Apocalipse (Ap 5,10; 11,15.17; 19,6; 20,4.6; 22,5), os sujeitos do verbo variam entre Deus, Cristo e os cristãos.

<sup>182</sup> *Id.*, La promozione del regno, p. 28.

#### 4.2.6.2 O livro com sete selos (Ap 6,1–22,5)

Como a presente abordagem ocupa-se do caminho que o leitor do Apocalipse percorre até chegar a Ap 12, analisar-se-á aqui apenas a seção do livro com sete selos correspondente a Ap 6–11. Ao interno dessa seção, quatro passagens – cada uma delas protagonizada por uma figura representativa da Igreja – contribuem, de modo especial, para que a assembleia, lendo a sua história, faça as escolhas concretas do seu agir no mundo: 1) as almas dos mártires sob o altar (Ap 6,9-11), 2) os cento e quarenta e quatro mil (Ap 7,4-8), 3) a multidão trajada com vestes brancas (Ap 7,9-17) e 4) as duas testemunhas de Jesus Cristo (Ap 11,3-13). As passagens 1) e 3) narram acontecimentos ocorridos no céu, enquanto os fatos relatados em 2) e 4) se passam sobre a terra. A Igreja dos mártires domina a cena em 1) e 4), ao passo que 2) e 3) focalizam a Igreja em geral. Enfim, a alusão ao vocabulário do testemunho nas passagens 1) e 4) (Ap 6,9; 11,3.7) emoldura a série indicando o seu tema transversal.

##### *As almas dos mártires sob o altar (Ap 6,9-11)*

O relato de Ap 6,9-11 situa-se no céu e expõe a situação provisória dos mártires, que já se fizeram vencedores<sup>183</sup>. João viu as suas almas sob o altar celeste<sup>184</sup>, clamando a Deus por justiça e por vingança contra os habitantes da terra. Foram-lhes dadas, então, vestes brancas e lhes foi dito que aguardassem um pouco mais de tempo, até que se completasse o número dos que seriam martirizados. O altar simboliza aqui, certamente, a proteção e o contato com a presença de Deus<sup>185</sup>. Os mártires são os que foram assassinados por seus opositores, assim como Cristo (Ap 5,6.9), “por causa da palavra de Deus e do testemunho que mantiveram” (Ap 6,9). À assembleia é sugerido, outra vez, que o cristão autêntico não foge para salvar a vida nem faz concessões com o evangelho a fim de evitar perseguição, mas mantém o seu

---

<sup>183</sup> “Os vv. 9-11 [de Ap 6] tratam do martírio cristão. Nas seções correspondentes de Mc 13,9-13; Mt 24,9-10; Lc 21,12-18, as perseguições e o martírio são preditos [...] nosso autor se refere [ao invés], em linguagem inconfundível, a uma grande perseguição no passado” (CHARLES, A critical and exegetical commentary, p. 171-172).

<sup>184</sup> O “altar” (*θυσιαστήριον*) é citado oito vezes no Apocalipse (6,9; 8,3[2x].5; 9,13; 11,1; 14,18; 16,7). Em Ap 6,9, o altar é o lugar de refúgio para aqueles que perderam as suas vidas por causa do seu testemunho fiel de Deus e de Cristo. Ele é a contraparte celeste do deserto terrestre da mulher de Ap 12,6.14. Ambos encontram-se em espaços intermediários: para as almas martirizadas que aguardam a ressureição dos mortos (Ap 20,4-6) e para os santos que ainda peregrinam através do deserto da história (RESSEGUE, The Revelation of John, p. 130).

<sup>185</sup> WITHERINGTON III, Revelation, p. 135.

testemunho mesmo em meio a uma situação adversa<sup>186</sup>. O destino reservado a essa categoria de cristãos, enquanto aguarda a ressurreição, é o âmago do céu sob a proteção divina.

O clamor dos mártires não é por vingança pessoal, mas por justiça pública (Ap 6,10): não significa uma ética inferior, mas ressalta a justiça divina e a centralidade da soberania de Deus na vida e na morte dos seus santos<sup>187</sup>. Embora o enunciado esteja formulado como uma pergunta, o contexto sugere que ele possui a força ilocutória de uma súplica<sup>188</sup>. A questão dirigida a Deus não é se ele julgará os transgressores, mas “até quando”<sup>189</sup> continuará sem “julgar” e sem “vingar” (aspecto continuativo dos verbos κρίνω e ἐκδικέω no presente) o sangue dos mártires<sup>190</sup>. Para Ressegui, a pergunta pode ser parafraseada do seguinte modo: “Quanto tempo eles devem esperar até que Deus vingue o seu testemunho fiel como o meio justo [...] para vencer o mal e superar as injustiças deste mundo? Quanto tempo eles devem esperar antes que o caminho da cruz seja vingado em suas próprias vidas?”<sup>191</sup>.

A resposta de Deus revela que o sofrimento do justo faz parte do seu plano, como via de acesso à vitória sobre o mal (Ap 6,11). A morte de Jesus, assim como a das suas testemunhas, é o meio pelo qual Deus triunfará sobre o mal e inaugurará o *eschaton*<sup>192</sup>. Dois passivos divinos respondem às duas partes da questão levantada pelos mártires: em resposta ao seu apelo por justiça (v. 10a), “foi-lhes dada” a cada um uma veste branca (v. 11a); em atenção ao seu pedido por vingança (v. 10b), “foi-lhes dito” que aguardassem um pouco mais até se completar o seu número (v. 11b). A veste branca significa pureza espiritual: Deus a entrega “ao vencedor” como prêmio em reconhecimento à sua justiça e fidelidade (Ap 3,5)<sup>193</sup>.

A ideia de um número predefinido de justos que devem morrer antes do fim encontra-se também alhures na literatura apocalíptica (1Henoc 47,1-4; 4Esd 4,35-37). Para o Apocalipse, o nível do cristão é o de um mártir em potencial<sup>194</sup>. Os potenciais mártires, membros da assembleia, estão sendo informados de que a sua morte é uma parte necessária do

<sup>186</sup> OSBORNE, Apocalipse, p. 319.

<sup>187</sup> *Ibid.*, p. 320.

<sup>188</sup> O modo como os mártires fazem a pergunta, gritando “em alta voz”, confere ao enunciado um tom dramático e intenso.

<sup>189</sup> Expressão que inicia várias súplicas em Salmos e nos profetas (Sl 79,5; 89,46; 90,13; Is 6,11; Hab 1,2; Zc 1,12; Dn 12,6).

<sup>190</sup> A súplica dos mártires é atendida em Ap 16,5-6; 18,20.

<sup>191</sup> RESSEGUI, The Revelation of John, p. 130-131, tradução nossa.

<sup>192</sup> *Ibid.*, p. 131.

<sup>193</sup> Para Charles, a veste branca simboliza aqui o corpo celestial, concedido aos mártires como um privilégio especial (CHARLES, A critical and exegetical commentary, p. 176). Todavia, a utilização desse símbolo em outras passagens do Apocalipse (3,4-5.18; 7,9.13s.) não parece favorecer tal interpretação.

<sup>194</sup> VANNI, La morale dell’Apocalisse, p. 147.

plano divino para superar o mal<sup>195</sup>. A certeza de que Deus e o bem finalmente triunfarão constitui a base para a sua perseverança na fé e no testemunho (Ap 1,9; 5,9s.)<sup>196</sup>.

### *Os cento e quarenta e quatro mil (Ap 7,4-8)*

A narrativa que se desenvolve a partir da abertura do sexto selo mostra as forças de destruição prontas para desencadear o processo de aniquilamento dos poderes malignos mundanos (Ap 6,12-14). Antes, porém, que tal ato se concretize, as potências angélicas recebem a missão de marcar na testa, com o selo do Deus vivo, os servos de Deus (Ap 7,1-3)<sup>197</sup>. João escuta, então, que o número dos marcados com o selo é de cento e quarenta e quatro mil, provindos de todas as tribos dos filhos de Israel, igualmente representadas (Ap 7,4-8)<sup>198</sup>. A perfeição do número dos fiéis perseverantes na Igreja é triplamente enfatizada: tomando o número doze (número da completude), elevando esse número ao quadrado e, em seguida, multiplicando-o por mil, outro símbolo de completude<sup>199</sup>. A cifra é, portanto, puramente simbólica<sup>200</sup> e se refere à totalidade do povo de Deus em marcha sobre a terra, nas gerações sucessivas, enfrentando as tribulações e o martírio, já marcado com o selo de pertença a Deus<sup>201</sup>.

Esse quadro apresenta a Igreja em sua condição de peregrinante, ressaltando uma característica constitutiva da sua essência: como comunidade dos “servos de Deus”, ela é também propriedade de Deus. O selo de pertença que os servos recebem na fronte não os torna, porém, imunes aos sofrimentos da vida nem à morte accidental ou ao martírio. A proteção da qual eles gozam é de ordem superior: por um lado, ela não permite que o fiel enfrente o sofrimento e a morte no desespero, como os que gritam aos montes e rochedos “Caí sobre nós!”, por viverem os acontecimentos trágicos sob um céu de ira; por outro lado, ela permite ao fiel enfrentar todas as tribulações com ânimo pascal, como o Cordeiro enfrentou o sofrimento definitivo da Paixão<sup>202</sup>.

---

<sup>195</sup> WITHERINGTON III, Revelation, p. 135.

<sup>196</sup> SMALLEY, The Revelation to John, p. 165.

<sup>197</sup> A referência à marca na testa dos que serão poupadados é uma alusão a Ez 9,4-6.

<sup>198</sup> Em Ap 7,4, João diz que apenas ouviu o número dos cento e quarenta e quarto mil. Ele só os verá, juntamente com o Cordeiro, em Ap 14,1-5.

<sup>199</sup> OSBORNE, Apocalypse, p. 349.

<sup>200</sup> CHARLES, A critical and exegetical commentary, p. 206.

<sup>201</sup> SAOÛT, Não escrevi o Apocalipse para assustar, p. 123.

<sup>202</sup> *Ibid.*, p. 122.

### *A multidão trajada com vestes brancas (Ap 7,9-17)*

Charles nota que Ap 7 faz uma pausa no movimento que vinha se desenvolvendo continuamente ao longo dos três capítulos anteriores. O drama divino tem o seu movimento interrompido em Ap 7,1-8, mas em 7,9-17 acontece algo mais: ocorre uma verdadeira ruptura na unidade de tempo que vinha sendo cuidadosamente observada em Ap 4,1-7,8. Tal ruptura é, porém, proposital e encerra uma ênfase comunicativa em vista do leitor. Esse foi informado de que, como servo de Deus, traz na frente o selo divino (Ap 7,4-8), mas ele sabe que tal selagem não o isenta dos sofrimentos físicos nem do martírio. Então, encorajando-o e inspirando-o a afrontar as provações iminentes, o texto lhe apresenta prolepticamente a visão escatológica de Ap 7,9-17, na qual o vidente contempla a multidão dos cristãos advindos da grande tribulação (Ap 7,14) já triunfando diante do trono de Deus e do Cordeiro<sup>203</sup>.

Os dois grupos de Ap 7,4-8 e 7,9-17 representam respectivamente a Igreja peregrina sobre a terra e a Igreja triunfante no céu. O segundo grupo não se reduz, portanto, à Igreja dos mártires nem à geração cristã do final dos tempos<sup>204</sup>. A multidão incontável provinda “de todas as nações, tribos, povos e línguas” (Ap 7,9) – que lavou e alvejou as vestes no sangue do Cordeiro (Ap 7,14) – corresponde ao grupo dos que foram redimidos pelo sangue do Cordeiro “de toda tribo, língua, povo e nação” (Ap 5,9b). A assembleia sente-se potencialmente inserida nessa coletividade, com a qual partilha a condição de reinosacerdotes (Ap 1,6a; 5,10). Ela efetivará a sua inserção na assembleia escatológica seguindo o exemplo dos cristãos triunfantes apontado no texto: eles, tendo recebido o Batismo (“lavaram e alvejaram as vestes no sangue do Cordeiro”), testemunharam Cristo até a morte (“vêm da grande tribulação”) e, por isso, receberam o prêmio em reconhecimento à sua justiça e fidelidade (“estão vestidos em vetes brancas”)<sup>205</sup>.

### *As duas testemunhas de Jesus Cristo (Ap 11,3-13)*

A Igreja peregrina é apresentada sob a figura das duas testemunhas de Cristo, que profetizarão por mil duzentos e sessenta dias (Ap 11,3)<sup>206</sup>. Elas se vestem de saco em sinal de

<sup>203</sup> CHARLES, A critical and exegetical commentary, p. 189.

<sup>204</sup> SMALLEY, The Revelation to John, p. 190.

<sup>205</sup> LAURIA, La vittoria dei santi, p. 387.

<sup>206</sup> O período do ministério das duas testemunhas corresponde ao tempo em que a cidade santa é pisoteada (Ap 11,2), ao tempo em que a mulher está refugiada no deserto (Ap 12,6.14) e ao período do

luto, por causa da condição espiritual das pessoas na terra (cf. Gn 37,34; Jn 3,5s.). A dupla representa a Igreja que testemunha e que, por isso, caminha para o martírio<sup>207</sup>. A caracterização do relato requer que as testemunhas sejam duas, porque esse é o número necessário para prover um testemunho válido<sup>208</sup>.

A imagem das duas oliveiras e dos dois castiçais provê uma metáfora importante para o papel da Igreja como testemunha (Ap 11,4). Como a oliveira produz o óleo que alimenta a chama da lamparina, assim também as duas oliveiras suprem os dois castiçais com um suplemento abundante de óleo<sup>209</sup>. Desse modo, apesar da ameaça hostil vinda de fora, a chama do desejo de testemunhar Cristo não corre o risco de se extinguir no seio da Igreja<sup>210</sup>.

No exercício da missão profética, as duas testemunhas reúnem traços característicos de Moisés e de Elias (Ap 11,5s.)<sup>211</sup>. Como Moisés, elas têm a habilidade de transformar as águas em sangue (Ex 7, 14-20) e de afligir o país com todo tipo de praga (Ex 8,1-17). Como Elias, elas têm o poder de destruir os seus inimigos pelo fogo (2Rs 1,10-17) e de fechar os céus, de modo a não haver chuva (1Rs 17,1). Além disso, a ascensão das duas testemunhas ao céu (Ap 11,12) corresponde à subida de Elias, em 2Rs 2,11s., e à tradição por trás do apócrifo Assunção de Moisés (veja 12,13)<sup>212</sup>. Uma vez que o texto atribui indistintamente às duas testemunhas os mesmos poderes de Moisés e Elias, elas devem ser consideradas como uma unidade corporativa (mais do que como dois indivíduos distintos). O texto argumenta que essa corporação, enviada em missão a um mundo incrédulo e hostil, recebe de Deus o poder de operar “sinais” semelhantes àqueles que acompanhavam a missão dos grandes profetas de Israel.

Como a proteção divina guarda o coração, mais do que o corpo, as duas testemunhas completarão a sua missão, mas terão as suas vidas ceifadas pelos poderes mundanos (Ap 11,7). A passagem retoma o relato das almas sob o altar (Ap 6,9-11) em diversos aspectos, a começar pela relação que se estabelece entre testemunhar e ser morto (Ap 6,9; 11,7). O “tempo pequeno”, que dura até que se complete o número dos mártires (Ap 6,11b), chega ao

---

reino da besta (Ap 13,5). Perseguição e proteção, testemunho e oposição são aspectos paradoxais do mesmo período simbolizado pela metade de sete ou pelo número três e meio.

<sup>207</sup> O tema moral da seção é evidentemente o testemunho, cujo léxico aparece duas vezes no texto (Ap 11,3.7).

<sup>208</sup> Dt 19,15; cf. Nm 35,30; Dt 17,6; Mt 18,16; Jo 8,7; Hb 10,28.

<sup>209</sup> Para outras alusões, cf. também Zc 4,2-3.11.

<sup>210</sup> RESSEGUIE, The Revelation of John, p. 162.

<sup>211</sup> A volta dessas duas figuras proeminentes do Antigo Testamento era aguardada para antes do fim do mundo (cf. Dt 18,18; Ml 4,5; Mc 9,11-12).

<sup>212</sup> Moisés e Elias também aparecem junto a Jesus na Transfiguração (Mc 9,4 par.) (SMALLEY, The Revelation to John, p. 275).

fim no momento em que as testemunhas cumprem a sua missão profética e são assassinadas pela besta saída do abismo<sup>213</sup>. Em perspectiva terrena, a besta “venceu” as testemunhas, porque conseguiu matá-las. Porém, em perspectiva celeste – aquela pela qual a assembleia deve contemplar a história – os verdadeiros vencedores são os que se mantiveram fiéis até a morte e que, por isso, receberão de Cristo a coroa da vida (Ap 2,10).

Os corpos das vítimas jazerão insepultos na rua da “grande cidade” por três dias e meio (Ap 11,8s.). No Apocalipse, a “grande cidade” tipifica a antítese da Jerusalém do alto<sup>214</sup>: no presente contexto, simboliza perversidade, como Sodoma (Gn 19,1-25; Dt 29,22-23; Is 1,9-15; 3,9; Jr 23,14s.), e escravidão e alienação, como o Egito (Ex 5,1-21; Jl 3,19). O triunfo da besta dura em dias o mesmo que a atividade vitoriosa das testemunhas dura em anos, um período curto de fato, mas longo o suficiente para parecer total e definitivo<sup>215</sup>. O Apocalipse alude frequentemente à duração precisa dos eventos (quarenta e dois meses, mil duzentos e sessenta dias, três dias e meio) informando ao leitor que os acontecimentos da história seguem rigorosamente o plano divino. Esse ato representativo visa a estimular a confiança do leitor, a fim de que adote o modelo de ação que lhe é proposto, ou seja, a fim de que a assembleia reproduza na sua história a trajetória vitoriosa de Cristo em sua existência terrena.

Os “habitantes da terra”, contra quem as almas dos mártires pedem vingança (Ap 6,10b), festejam a morte das testemunhas (chamados aqui de “dois profetas”), pois se sentiam atormentados por elas (Ap 11,10). Contudo, ao final do prazo estipulado por Deus – três dias e meio – “um espírito de vida, vindo de Deus, entrou nelas e elas se firmaram sobre os pés” (Ap 11,11). A morte e a ressurreição das testemunhas (Ap 11,7.11) paralelizam com a Morte e a Ressurreição de Jesus e “simbolizam o chamado a todo cristão: ‘vitória por meio do sofrimento’. O próprio símbolo da *imitatio Christi* no ensinamento de Jesus é a disposição para ‘tomar a cruz’ (Mc 8,34 e par.) e para morrer por Cristo, se necessário”<sup>216</sup>. Assim como as duas testemunhas, a assembleia deve considerar a entrega da vida por Cristo como um privilégio e como a forma mais sublime de comunhão com ele.

Finalmente, a ascensão das testemunhas ao céu e o grande terremoto produzem a única vitória da evangelização no Apocalipse, quando os sobreviventes da cidade de setenta mil habitantes, tomados de pavor, rendem glória a Deus (Ap 11,13). A referência ao “grande

<sup>213</sup> O vilão parece ser bem conhecido do leitor, pois é chamado de “a” besta, ao invés de “uma” besta.

<sup>214</sup> Há uma discussão infundada entre os estudiosos acerca da identificação da “grande cidade” no presente contexto: para uns trata-se de Jerusalém, pela alusão que o texto faz à crucifixão de Jesus (Ap 11,8); para outros, trata-se de Roma (a “Babilônia”), porque esse é o seu epíteto em outras passagens do Apocalipse (Ap 16,19; 17,18; 18,10.16.18.19.21; cf. 1Pd 5,13).

<sup>215</sup> SWETE, The Apocalypse of St. John, p. 135-136.

<sup>216</sup> OSBORNE, Apocalipse, p. 491.

terremoto” deriva de Ez 38,19 (LXX), onde o fenômeno descreve o julgamento de Deus sobre Gog. O número setenta mil ( $7 \times 10 \times 1.000$ ) faz parte da geografia simbólica do Apocalipse e descreve uma cidade que representa a totalidade do mundo<sup>217</sup>. Há aqui uma relação de simultaneidade entre a ascensão das testemunhas e o terremoto ocorrido “naquela [mesma] hora”, de modo que a combinação de ambos produz o arrependimento dos homens. O testemunho da Igreja completa, assim, o julgamento divino, tornando-o capaz de operar a conversão humana<sup>218</sup>. A assembleia deve conscientizar-se, portanto, de que o seu sofrimento é, na verdade, a sua vitória; Deus utilizará tal sofrimento para conquistar pessoas para si<sup>219</sup>.

#### 4.2.7 Conclusão

No cabeçalho do Apocalipse (Ap 1,1-3), João mostra ao leitor o processo mediante o qual o escrito surgiu e lhe sugere a reação adequada à sua leitura. De acordo com o texto, a mensagem apocalíptica tem por autor o Cristo glorioso e por destinatários os seus “servos” (os cristãos). Ao dizer que “testemunhou [...] tudo quanto viu” (Ap 1,2), o vidente apresenta-se como um intermediário, que transmitiu fielmente o conteúdo recebido de Cristo por meio do anjo. Tal conteúdo refere-se a “coisas que devem acontecer” (Ap 1,1b), pois pertencem à lógica do plano de Deus. Essa estratégia retórica visa a reforçar a autoridade das visões do texto, atribuindo-as a Cristo, enquanto estabelece o caráter do narrador como fidedigno para consignar tais visões aos destinatários<sup>220</sup>. João espera que a escuta do seu testemunho profético suscite no leitor uma resposta de fé e obediência: “feliz o que lê e os que escutam as palavras da profecia e guardam as coisas que estão nela escritas” (Ap 1,3).

A identidade do leitor do Apocalipse revela-se à medida que o discurso avança. A princípio, fala-se genericamente dos “servos” de Jesus (Ap 1,1) e, logo a seguir, menciona-se um público composto por um “que lê” e vários “que escutam” (Ap 1,3). Percebe-se, então, que o leitor imaginado para o Apocalipse é a assembleia litúrgica em ato, composta de um orador e de um grupo ouvinte. O diálogo litúrgico inicial (Ap 1,4-8) propõe ao grupo que acolha os estímulos do orador, que lhe responda repetida e atentamente e que se sinta envolvido no discurso. A contextualização da visão “no dia do Senhor” (Ap 1,10a) sugere que

<sup>217</sup> SMALLEY, The Revelation to John, p. 285-286.

<sup>218</sup> Em Ap 16,9, por exemplo, o julgamento divino sozinho não produz a conversão dos homens, mas apenas se torna ocasião para que eles blasfemem contra o nome de Deus.

<sup>219</sup> OSBORNE, Apocalipse, p. 491.

<sup>220</sup> WITHERINGTON III, Revelation, p. 68.

a assembleia litúrgica destinatária é aquela que se reúne no domingo de culto. Embora se faça alusão a “sete Igrejas” particulares da Ásia (Ap 1,4.11), a ideia que se destaca é a da unidade, a Igreja em seu conjunto, na totalidade que o número “sete” simboliza. Em vista dessa simbolização, a mensagem apocalíptica assume valor universal e se torna aplicável também a toda assembleia litúrgica dominical.

Visto que Jesus é o paradigma para o cristão e que ele é apontado no Apocalipse primeiramente como “a testemunha fiel” (Ap 1,5a), conclui-se que o tema moral de fundo da obra é o testemunho de Jesus como modelo do agir cristão. A expressão “a testemunha fiel” alude ao ministério terreno de Jesus, destacando-se o sacrifício supremo da Cruz. Tal sacrifício é recordado também na visão do Cordeiro, declarado como o único digno de abrir o livro selado, porque venceu ao ser imolado (Ap 5,1-14). Além disso, para o Apocalipse, o sangue de Cristo derramado na Cruz resgatou os cristãos da servidão do pecado e os fez reino-sacerdotes para Deus (Ap 1,5b-6; 5,9b-10). Enquanto reino-sacerdotes, a assembleia se torna mediadora entre Deus e a humanidade, devendo colaborar ativamente para que o reino de Deus e de Cristo continue a dar os seus frutos na história. Para isso, ela precisa estar disposta a levar até as últimas consequências o testemunho da sua fé em Jesus Cristo, da mesma forma que ele testemunhou o Pai até a morte.

João situa a sua experiência visionária em um ambiente que reúne paradoxalmente tribulação e celebração da fé (Ap 1,9-10a). Ele conta que foi arrebatado pelo Espírito quando ainda estava exilado na ilha de Patmos, por causa da palavra de Deus que havia anunciado e do testemunho que havia dado de Jesus na Ásia (Ap 1,9b). A atmosfera negativa que envolve o vidente – a restrição da liberdade e a privação do convívio eclesial – não impede, porém, que ele se encontre em fiel adoração “no dia do Senhor” (Ap 1,10a). Ao relatar a sua experiência de testemunho, de exílio e de fé mantida na adversidade, João também se coloca como um modelo para a comunidade fiel, que sempre estará sujeita a tribulações de diversos tipos e níveis. A comunidade deve também permanecer firme na observância do domingo, cuja celebração lhe proporciona a experiência do encontro com o Ressuscitado, da qual ela haure forças para testemunhá-lo mesmo em meio às provações.

A seção das sete exortações corresponde a um único discurso parenético que Cristo dirige pessoalmente à assembleia (2,1–3,22). Os imperativos de Cristo, presentes em cada uma das exortações, em um contexto literário preciso, sintetizam aquilo que a primeira parte da visão (Ap 1,10b–3,22) pretende suscitar no leitor. A primeira série de imperativos é, em última instância, um chamado à conversão (Ap 2,5.16; 3,3a.19), que implica reprimir o primeiro amor, e à perseverança (Ap 2,10.25; 3,11), que consiste especialmente em manter a

fé e o testemunho de Jesus. A segunda série de imperativos, constituída de um só enunciado, é um convite à assembleia para que ative todo o seu potencial interpretativo e sapiencial, a fim de que possa interpretar e praticar o conteúdo simbólico da segunda parte da visão (Ap 4,1–22,5). Acatando tais imperativos, a assembleia torna-se capaz de participar ativamente da vitória de Cristo sobre as forças mundanas que se opõem ao reino de Deus<sup>221</sup>.

A parte da seção dos sete selos correspondente a Ap 6–11 contém uma série de quatro relatos protagonizados por figuras ilustrativas da Igreja. A série também destaca a temática do testemunho de Jesus, a ser mantido pelos fiéis a custo da própria vida, se necessário. O tema do testemunho faz emergir o motivo do sofrimento dos justos como parte integrante do plano de Deus para superar o mal e salvar a humanidade. Antes que Deus intervenha definitivamente na história, é necessário, pois, que o número dos cristãos mártires se complete (Ap 6,11), que os servos de Deus sejam marcados na fronte (Ap 7,4), que a Igreja passe pela grande tribulação (Ap 7,14) e que as testemunhas de Jesus completem a sua missão e sejam assassinadas pela besta (Ap 11,7). O desfecho dessas histórias e da história da salvação<sup>222</sup> acontece no episódio da conversão dos sobreviventes do grande terremoto (Ap 11,13). A assembleia pode perceber, então, que o seu testemunho mantido em meio ao sofrimento é um instrumento eficaz utilizado por Deus na obra da evangelização dos povos.

Talvez o apelo mais fundamental que o Apocalipse lança ao leitor, no trajeto até Ap 12, seja o de vislumbrar os fatos da história à luz da transcendência divina, para além das aparências imanentes e mundanas (cf. Ap 4,1ss.). Essa nova perspectiva é que permite aos destinatários compreender o plano de Deus para a história, designado como um “mistério” revelado aos “seus servos, os profetas”, entre os quais João se inclui (Ap 10,7; cf. 1,1). Espera-se que a assembleia, uma vez instruída sobre o plano divino e conscientizada da sua missão no mundo, sinta-se também motivada a superar tudo quanto a impede de ser fiel a Cristo. A assembleia deve aprender a ler a própria história pelo olhar divino, para o qual a verdadeira vitória consiste em testemunhar Jesus Cristo até a morte, como fizeram Antípaso (Ap 2,13), os mártires cujas almas estão sob o altar (Ap 6,9) e as duas testemunhas (Ap 11,7) e como o próprio vidente mostra-se disposto a fazer. Não é à toa que Ap 12 começa com a visão de dois sinais “no céu” (vv. 1.3), incitando o leitor a manter o enfoque transcendental.

<sup>221</sup> Pode-se deduzir a partir das exortações às Igrejas que a conjuntura de violência anticristã narrada no restante do Apocalipse correspondia não a uma conjuntura real, mas pressentida e antecipada pelo narrador (ARENS; MATEOS, O Apocalipse, p. 99).

<sup>222</sup> “Parece, portanto, que o ciclo das intenções divinas sobre a história humana está [finalmente] fechado; já não há mais o que esperar, a não ser a consumação e a retribuição última que a sétima trombeta trará” (ALLO, Saint Jean. L’Apocalypse, p. 138, tradução nossa).

#### **4.3 Conduta sugerida por Ap 12**

No capítulo 12, o Apocalipse estabelece pela primeira vez uma relação direta entre “vencer” (*vικάω*) e dar “testemunho” (*μαρτυρία*) de Jesus (v. 11). Pela primeira vez também se diz abertamente quem é o agente invisível por trás das realidades terrenas que obstaculizam a fé dos cristãos<sup>223</sup>. A narração assume, então, um caráter paradigmático, enquanto apresenta a história humana concebida como a luta constante entre dois grupos opostos e em dialética: os que são de Cristo e os que pertencem ao âmbito do mundo. O primeiro grupo é formado por Cristo e os fiéis que acolheram a sua palavra, que vivem com ele uma relação de pertença mútua e que, assim, manifestam a presença do reino de Deus no mundo. O segundo grupo, composto pelo dragão e os seus, é dominado pela força misteriosa do maligno e quer realizar um mundo ao seu modo, uma espécie de antecriação. Esse grupo busca impelir as pessoas a romper com a transcendência e a empenhar todas as suas forças na construção de um bem-estar material pautado no sistema fechado do mundo<sup>224</sup>.

O objetivo geral deste tópico é mostrar alguns modelos de ação que o relato de Ap 12 sugere aos seus leitores (através dos personagens e do próprio enredo), a fim de que participem ativamente da vitória de Cristo sobre o dragão e sobre os seus aliados terrenos. A investigação conduzida aqui pressupõe as conclusões apresentadas no comentário exegético à perícope (terceiro capítulo), bem como o caminho percorrido pelo leitor até Ap 12.

##### **4.3.1 Atributos e ações de alguns personagens**

O comportamento requerido ao leitor de Ap 12 aparece refletido por primeiro nos atributos e nas ações dos personagens que representam a Igreja no relato: a mulher vestida do sol (vv. 1-2) e os remanescentes da sua semente (v. 17). Obviamente, as características e as ações atribuídas ao dragão (vv. 3-18) apontam para um tipo de conduta a ser evitado e mesmo a ser combatido. O Cristo, simbolizado na figura do filho macho, ocupa o centro do capítulo. O seu nascimento pascal e o seu imediato arrebatamento ao trono de Deus (v. 5) compõem a temática de fundo do relato, a saber, a vitória alcançada sobre o dragão através do testemunho mantido (cf. comentário ao v. 11). As ações desenvolvidas pelos protagonistas são

<sup>223</sup> Ap 2,10 apenas cita de passagem “o Diabo” e Ap 2,9.13.24; 3,9 fazem com relação a “Satanás”.

<sup>224</sup> VANNI, Ugo. Paura e Speranza nell’Apocalisse. *La Civiltà Cattolica*, Roma, v. 4, n. 3899, p. 453-465, dic. 2012. p. 454.

intencionalmente relatadas no tempo presente, de modo a aproximar ainda mais os leitores dos acontecimentos narrados.

#### 4.3.1.1 A mulher (vv. 1-2)

A primeira aparição de uma figura feminina na visão apocalíptica<sup>225</sup>, propositadamente designada como uma “mulher” (*γυνή*), exerce um poder evocativo especial sobre o público do Apocalipse, já habituado ao universo simbólico veterotestamentário. A assembleia litúrgica que escuta a leitura do relato evoca espontaneamente – ainda que de forma vaga e indeterminada em seus particulares – o povo de Deus, a relação esponsal entre Deus e o seu povo (Is 54,1.5.6; Jr 3,20; Ez 16,8-14; Os 2,19-20) e todos os eventos ligados a ela, inclusive a fecundidade (Mq 4,9s.; Is 49,21; 50,1; 66,7-11). Além do mais, o mesmo grupo não apenas se sente parte do povo de Deus, mas também se considera o verdadeiro Israel escatológico (constituído “reino, sacerdotes para Deus”) e, por isso, identifica-se de imediato com a personagem da mulher<sup>226</sup>.

Os atributos da mulher – “vestida do sol, a lua debaixo dos pés e sobre a cabeça uma coroa de doze estrelas” (v. 1) – qualificam a própria assembleia ouvinte. Embora ainda peregrina e exposta aos reveses da história (“a lua debaixo dos pés”), ela deve irradiar no mundo o esplendor da glória de Deus (“vestida do sol”)<sup>227</sup>, que refulge na face do Ressuscitado (Ap 1,16). A coroa (*στέφανος*) indica a sua participação na vitória alcançada por Cristo na Cruz e recorda os imperativos que ele dirige às Igrejas de Esmirna e Filadélfia: “sê fiel até a morte e te darei a coroa da vida” (Ap 2,10) e “segura com firmeza o que tens, para que ninguém tome a tua coroa” (Ap 3,11). Os dois imperativos, considerados em seu contexto, são um chamado à perseverança na fé e no testemunho recebido de Jesus. A comunidade, que já é vitoriosa, por ter sido resgatada no sangue do Cordeiro, é assim exortada a guardar fielmente os dons recebidos de Deus através de Jesus Cristo.

A gravidez da mulher e o trabalho de parto (v. 2) devem ser tomados aqui em sentido metafórico, como acontece também em Is 26,17s.; 66,7 (cf. Jo 16,21). Na tradição bíblica, essa metáfora geralmente se refere à comunidade em um momento de sofrimento e em vista do tempo escatológico<sup>228</sup>. As dores do parto simbolizam as tribulações que os fiéis devem sofrer da parte dos seus opositores, mas também a irrupção de um tempo novo. A mulher

<sup>225</sup> SWETE, The Apocalypse of St. John, p. 12 e ALLO, Saint Jean. L’Apocalypse, p. 144.

<sup>226</sup> VANNI, L’Apocalisse, p. 232.

<sup>227</sup> SMALLEY, The Revelation to John, p. 315.

<sup>228</sup> PIAZZOLLA. La *γυνή* dell’Ap, p. 355.

vestida do sol e que dá à luz o filho macho é o sinal da nova era já iniciada, dos tempos do fim, em que a história se encaminha para o seu cumprimento. O escritor apocalíptico intenta, então, mostrar à assembleia que ela, nessa fase final, tem a missão “de testemunhar o projeto [divino] de salvação, cuja meta ela já contempla, e de colaborar na sua realização”<sup>229</sup>.

#### 4.3.1.2 O dragão (vv. 3-18)

A descrição que Ap 12 faz do dragão contém uma denúncia acerca do caráter ilusório e fugaz dele mesmo e de tudo quanto o representa sobre a terra, especialmente dos ideais mundanos de grandeza e poder. A expressão “foi visto no céu”, retomada no início da apresentação do personagem (v. 3), insiste com os ouvintes para que o avaliem sob uma óptica transcendental, sem se deixar iludir pelas aparências. A qualificação do dragão como “grande” rememora a opressão sofrida pelo povo de Deus sob o poderio de reinos como o Egito, a Assíria e a Babilônia. A referência à sua “cor de fogo” denuncia a sua índole enganadora e violenta. A assembleia é advertida de que a sua participação no reino de Deus e de Cristo implica seguir na contramão da ideologia dos reinos terrenos, que adotam como modelo de grandeza e de domínio o dragão “grande da cor de fogo”<sup>230</sup>. Para o cristão, grandeza e autoridade têm por referência Jesus Cristo, “a testemunha fiel” (Ap 1,5a) e o Cordeiro imolado (Ap 5), que se sentou no trono do seu Pai (Ap 3,21; 12,5c) e que virá para julgar todas as nações (Ap 1,7a; 12,5b).

Outra advertência é feita à assembleia por meio da menção às cabeças coroadas do dragão e aos seus chifres. Em número de sete, as cabeças e as coroas indicam a plenitude de um domínio que o dragão exerce sobre os reinos do mundo. O relato deixa claro, porém, que tal domínio é efêmero, pois dura apenas “pouco tempo” (v. 12), e restrito aos seguidores terrenos do dragão, já que não se achou mais lugar no céu para ele (v. 8)<sup>231</sup>. Além disso, a alusão aos dez chifres denuncia que o poder do dragão, apesar de aparentemente colossal, é limitado e ilusório, não se comparando à onipotência do Cordeiro com sete chifres (Ap 5,6). Seria, portanto, um grave equívoco abandonar o serviço ao Criador e ao Cordeiro onipotente, a quem serve também todo o universo (Ap 4-5), para perseguir ideais de grandeza mundana que terminam por precipitar a vida humana no vazio existencial ou no caos (que é a primeira ideia evocada pela figura do dragão).

<sup>229</sup> MÁRQUEZ, La donna avvolta nel sole (Ap 12,1-17), p. 12, tradução nossa.

<sup>230</sup> Tal ideologia ameaça instala-se também no seio da comunidade cristão, como ocorre em Pérgamo (Ap 3,17), portanto a advertência tem a sua razão de ser.

<sup>231</sup> “Seu governo é temporário, finito e, no final das contas, ilusório” (OSBORNE, Apocalipse, p. 517).

O dragão é também o personagem mais ativo do relato: ele varre o terço das estrelas do céu com a cauda (v. 4a); espreita o nascimento do filho macho, a fim de devorá-lo (v. 4b); guerreia contra Miguel (v. 7), sendo derrotado (v. 8) e lançado para a terra (v. 9); persegue a mulher (v. 13b), vomitando contra ela água como um rio (v. 15); fica furioso com a mulher e faz guerra aos remanescentes da semente dela (v. 17) e, por fim, põe-se a espreitar sobre a areia do mar (v. 18). A voz celeste diz ainda que ele acusava os “nossos irmãos” diante de Deus “dia e noite” (v. 10), que foi vencido por causa do sangue do Cordeiro e do testemunho dos santos (v. 11) e que desceu furioso para a terra (v. 12). A soma dessas ações exprime a luta obstinada do dragão, a fim de impedir que o reino de Deus e de Cristo aconteça entre os seres humanos.

Dentre as ações supracitadas, destaca-se aquela realçada na analepse dos vv. 15-16, que se refere mais diretamente ao momento vivido pelos leitores: “lançou da boca, atrás da mulher, água como um rio [...]” (v. 15). Conforme o comentário exegético, o rio que sai da boca do dragão equivale às armas que ele utiliza contra o povo de Deus, com o intuito de desviá-lo do seu caminho. A metáfora da terra que “abriu a boca e tragou o rio” (v. 16) – recolhida de eventos do Êxodo (Ex 15,12; Nm 16,30.32) – esclarece que tais armas são pessoas ou forças humanas. Os leitores são alertados acerca de dois tipos de ameaça que rondam a comunidade: uma externa, advinda de um sistema político-econômico hostil e violento (como fora o Egito), e outra interna, representada por pessoas de dentro da comunidade, que se acomodaram ao sistema do mundo e que incitam os irmãos de fé a fazer o mesmo (como fizeram Coré, Datã, Abiram e os seus). O texto também faz uma ameaça a essa categoria de cristãos: serão tragados pelo Xeol, da mesma forma que os infiéis. Obviamente, considerando-se o contexto mais amplo do Apocalipse, há aqui também um apelo ao arrependimento e à conversão, como ocorre no caso de Jezabel e seus sequazes (Ap 2,21s).

#### **4.3.1.3 O filho macho (v. 5)**

O nascimento do filho macho (v. 5a) tem sentido figurado, assim como as dores da mulher, aludindo à Ressurreição de Jesus. A concepção da Ressurreição como um nascimento é reforçada pelo uso que o Novo Testamento faz do Sl 2 aqui citado<sup>232</sup>. O nascimento pascal do filho macho e o seu imediato arrebatamento para o trono de Deus (v. 5c) selam a sua vitória definitiva sobre o dragão. Em contexto terreno, só se voltará a falar das ações do filho

---

<sup>232</sup> ARENS; MATEOS. O Apocalipse, a força da esperança, p. 217.

macho na fase estritamente escatológica, quando ele eliminará do mundo todo o mal, inclusive o próprio dragão (Ap 19,11–21,8). Os leitores sabem que Jesus foi morto antes de ser exaltado ao trono de Deus (Ap 1,5s.; 5,9a). Porém, ainda lhes será relembrado que ele escapou da morte não se esquivando dela, e sim morrendo e sendo ressuscitado por Deus; e o mesmo será verdade para os seus fiéis seguidores (Ap 12,11; cf. 1,18; 5,6)<sup>233</sup>.

A proclamação da vinda do Cristo glorioso para julgar todas as nações (v. 5b) abre duas perspectivas aos ouvintes da profecia. Por um lado, eles são chamados ao compromisso com o testemunho recebido de Jesus, no momento histórico em que vivem, apesar da aparente preponderância das forças diabólicas que os circundam. Por outro lado, mostra-se a eles que tudo quanto conseguirem realizar agora colabora para o triunfo escatológico, também historicamente completo, que Cristo está por manifestar na sua segunda vinda<sup>234</sup>. O Cristo é apresentado como aquele que “está por” ( $\mu\acute{e}λλει$ ) vir e, por isso, o ser cristão exige constante vigilância, à sua espera: “se não vigiares, virei a ti como um ladrão, sem que jamais saibas a que hora virei sobre ti” (Ap 3,3b). A vigilância se concretiza no testemunho dado cotidianamente pela comunidade (Ap 1,2,9; 6,9; 12,17; cf. 19,10; 20,4) ante um mundo que lhe é, quase sempre, tentador ou hostil.

#### 4.3.1.4 Os remanescentes da semente da mulher (v. 17)

Os acontecimentos narrados nas três cenas de Ap 12 confluem para o v. 17, que conclui o relato e introduz sumariamente o restante do livro. Os próximos capítulos expõem os detalhes da guerra conduzida pelo dragão contra os cristãos, ditos aqui “remanescentes da semente [da mulher]”. Pela primeira vez, o relato alude explicitamente aos seus leitores, os membros da assembleia, qualificando-os como os outros filhos da mulher-Igreja e, consequentemente, como irmãos de Cristo. Tais qualificativos parecem indicar que o primeiro passo para a vitória – para se tornar o “vencedor” (Ap 2,7.11.17.26; 3,5.12.21; cf. 21,7) – é dado no momento do Batismo, quando o ser humano filia-se à Igreja e irmana-se a Cristo. Assim, como membro efetivo da comunidade dos fiéis redimidos no sangue do Cordeiro (Ap 1,5b; 5,9b), o cristão dispõe de todos os bens necessários para testemunhar Cristo, resistindo às investidas do maligno e não se deixando corromper ou intimidar por ele.

Os filhos da Igreja, objeto da ira diabólica (“o dragão enfureceu-se”), são vitoriosos quando “guardam os mandamentos de Deus e têm o testemunho de Jesus” (partícípios

<sup>233</sup> KOESTER, Revelation, p. 562.

<sup>234</sup> VANNI, L’Apocalisse, p. 249.

presentes  $\tau\eta\rho\circ\gamma\tau\omega\nu$  e  $\dot{\epsilon}\chi\circ\gamma\tau\omega\nu$ )<sup>235</sup>. A ira de um perseguidor é um *topos* frequente nas antigas histórias de martírio judaicas e cristãs (Dn 3,13.19; 11,30; 2Mc 7,3,39; 3Mc 3,1; 5,1; 4Mc 8,2; 9,10; At 5,33; 7,54)<sup>236</sup>. Assim, a história da guerra travada entre o dragão e os outros filhos da mulher apresenta, desde o princípio, características de uma “martirologia”<sup>237</sup>. Por meio desses indicativos, a assembleia é informada de que a vida cristã não tem o propósito de ser uma vida de comodidade, repleta única e exclusivamente de bem-estar terreno. Ao contrário, quem encontra Cristo deve preparar-se para enfrentar a ira de Satanás e dos seus. Todavia, alcança-se a vitória quando se vive em obediência constante aos mandamentos de Deus (contidos na Palavra) e na fidelidade ao testemunho de Cristo<sup>238</sup>. Com esses valores, o cristão enfrenta o sistema antirreino e antialiança que encontra na história. Sairá vitorioso com Cristo e na força de Cristo. Ele o fará com a palavra, mas, sobretudo, com a vida, pronto também a entregá-la (cf. 12,11)<sup>239</sup>.

#### 4.3.2 Desenlaces dos confrontos (vv. 5c.6.9.14)

As três unidades literárias denominadas neste estudo “desenlace do confronto” narram respectivamente o desfecho do embate entre o filho e o dragão (v. 5c), Miguel e o dragão (v. 9) e a mulher e o dragão (v. 14). Cada desenlace marca uma nova derrota imposta ao Diabo, que se vê obrigado a redirecionar o foco do seu agir. O que mais chama a atenção aqui é o fato de todos os desenlaces terem a ação principal expressa por verbos conjugados na voz passiva: o filho “foi arrebatado” para Deus e para o seu trono (v. 5c); o dragão “foi lançado” para a terra (v. 9) e à mulher “foi preparado” por Deus um lugar (v. 6) e lhe “foram dadas” as duas asas da grande águia para que voe ao deserto onde “é alimentada” (v. 14). Todos esses são passivos divinos que demonstram a constante atuação de Deus no relato. Deus é, por assim dizer, um personagem actante invisível (como na vida real).

A preferência pela voz passiva (ao invés da ativa) quando a ação tem Deus por agente, encerra aqui uma estratégia em vista do leitor. Para o cristão, quando a sedução e a oposição do mundo se mostram tão reais e concretas, enquanto Deus parece distante ou mesmo ausente,

<sup>235</sup> Os participios presentes  $\tau\eta\rho\circ\gamma\tau\omega\nu$  e  $\dot{\epsilon}\chi\circ\gamma\tau\omega\nu$  destacam a ideia de uma perseverança contínua na obediência aos mandamentos de Deus e na manutenção do testemunho recebido de Jesus.

<sup>236</sup> AUNE, Revelation 6-16, p. 707-708.

<sup>237</sup> SMALLEY, The Revelation to John, p. 333.

<sup>238</sup> OSBORNE, Apocalipse, p. 545.

<sup>239</sup> PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. *Bíblia e moral*, 70.

existe a tentação do abandono do primeiro amor (Ap 2,4) ou da relativização da fé em concessões incompatíveis com ela (Ap 2,14s.20; 3,1c.17). Ao apresentar o Deus invisível que vem prontamente em socorro dos seus, o texto conta uma história que procura dar respostas a certos questionamentos existenciais do leitor, que sente a necessidade de confiar mais na presença de Deus em sua vida. A descrição do agir de Deus como algo discreto (quase imperceptível), mas também eficaz visa a conscientizar a assembleia de que o seu peregrinar pelo mundo, apesar de marcado por provações, acontece sob o amparo do Altíssimo<sup>240</sup>. Perceber a ação de Deus no dia a dia requer, no entanto, contemplar os fatos da vida pelo prisma transcendental.

O arrebatamento do filho macho para Deus e para o seu trono (v. 5c) é a resposta imediata do Pai a Jesus pelo seu testemunho mantido fielmente até o sacrifício da Cruz. Esse sacrifício é apresentado no relato pela perspectiva positiva da vitória alcançada por Cristo sobre o dragão. O triunfo de Cristo é também a causa principal das outras vitórias conseguidas pelos seus adeptos sobre o maligno, de Miguel e dos seus anjos no céu e da mulher sobre a terra. A entrega que Jesus fez da própria vida, cumprindo até o fim a missão recebida do Pai, é o único modelo de conduta possível para aquele que deseja fazer-se com ele um vitorioso. Aqui, outra vez, a assembleia é recordada da promessa do Ressuscitado: “ao vencedor dar-lhe-ei sentar-se comigo no meu trono, como também eu venci e me sentei com o meu Pai no trono” (Ap 3,21).

A partir do momento em que o filho é elevado ao trono de Deus, não pode mais haver lugar para o dragão no céu. Tal incompatibilidade conduz naturalmente à ideia da guerra e da eliminação do inimigo vencido (v. 9). Esse desfecho convida os leitores a um discernimento: não existe aliança possível entre a vida e a morte, entre a verdade e a mentira. Além disso, na cosmovisão dos destinatários, o céu é o lugar da manifestação da verdade, enquanto a terra é o lugar da verdade desfigurada e das aparências<sup>241</sup>. O mesmo grupo talvez traga na memória o ensinamento paulino do combate espiritual a ser travado diariamente (Ef 6,10-18). A notícia da derrota do dragão é um incentivo à perseverança na fé, uma vez que o inimigo já está destruído, apesar de as aparências mundanas ainda dizerem o contrário. Há aqui ainda um alerta à comunidade, pois a terra, cenário do testemunho de Jesus, tornou-se zona habitada,

---

<sup>240</sup> Algo semelhante acontece nos capítulos que seguem, mas com relação ao dragão, que é ali citado com pouca frequência (Ap 13,2.4; 16,13): ficando na penumbra, ele agirá por meio das duas bestas e de outros agentes terrenos seus (VALENTINI, Il “grande segno” di Apocalisse 12, p. 52).

<sup>241</sup> DELORME; DONEGANI, L’Apocalypse de Jean, p. 17-18.

infiltrada e organizada pelo maligno. O reino de Deus e de Cristo deve acontecer também dentro dessa esfera que é negativa enquanto pretende substituir a Deus<sup>242</sup>.

A permanência da mulher no deserto retrata a situação da Igreja universal em seu peregrinar terrestre sob a constante proteção de Deus (vv. 6.14). A imagem em si já sugere ao leitor que ele deve conservar-se unido à sua comunidade eclesial, pois separado dela estará entregue à sorte de um mundo dominado pelo maligno. Do ponto de vista coletivo, a imagem é também um estímulo a todas as Igrejas para que estreitem sempre mais os seus laços de comunhão, pois é na sua unidade – como mãe de todos os fiéis – que a Igreja é protegida e nutrida por Deus. Além disso, o deserto representa aqui a antissociedade ou a contracultura em relação ao mundo e aos seus ideais de grandeza e poder<sup>243</sup>. A assembleia é logo recordada, através da indicação do lugar, que tal é a sua situação como povo de Deus<sup>244</sup>. Ela é, assim, exortada a manter-se em seu deserto espiritual, fazendo a experiência de amor e fidelidade a Deus e guardando-se das influências negativas do mundo.

#### 4.3.3 Hino de vitória (vv. 10-12)

Como estratégia comunicativa, o narrador põe-se dentro do relato (nível intradiegético) através do aoristo ἤκουσα, “ouvi” (v. 10a). A conjugação em primeira pessoa indica que a informação transmitida resulta da experiência pessoal do próprio narrador. As palavras atribuídas à “grande voz” trazem, assim, o selo de garantia de uma testemunha auricular. Ademais, o fato de o hino ser entoado no céu lhe confere especial credibilidade, haja vista o valor que é atribuído às realidades celestes no Apocalipse. O hino informa primeiramente que a expulsão do “acusador” do céu inaugurou um “agora” em que se estabeleceram “a salvação, a força e o reino” de Deus “e a autoridade do seu Cristo” (v. 10b). A alusão à “autoridade” de Cristo indica que o senhorio absoluto de Deus sobre o cosmo é exercido através de Jesus Cristo. Diante das “blasfêmias” dos que se dizem judeus (Ap 2,9; cf. 3,9), a assembleia é, assim, estimulada a reafirmar o seu compromisso com uma fé cristocêntrica. Como se trata de uma declaração feita a “grande voz”, de modo a ser ouvida em todo o céu, a comunidade encontra nessa referência uma motivação para também declarar publicamente a sua fé em Jesus Cristo.

---

<sup>242</sup> LOPEZ, La acción de engañar en el Apocalipsis de Juan, p. 8-9.

<sup>243</sup> RESSEGUIE, The Revelation of John, p. 172.

<sup>244</sup> VANNI, L’Apocalisse, p. 249.

A estrofe central do hino (v. 11) proclama a vitória dos santos sobre o dragão, atribuindo a ela duas causas: o “sangue do Cordeiro”, em alusão à cena anterior (vv. 1-6), e a “palavra do testemunho deles”, em antecipação à cena seguinte (vv. 13-17). O versículo provê a temática de fundo de todo o capítulo 12: a vitória alcançada por Cristo e pelos seus sobre o dragão através do testemunho mantido. A palavra-chave aqui é o verbo “vencer” (*víkáω*), que o Apocalipse utiliza para falar do testemunho que Jesus deu do Pai até o sacrifício da Cruz e do testemunho que os santos deram de Jesus quando “não amaram a sua vida até a morte”. A mensagem fundamental do Apocalipse é que a derrota de Satanás consumou-se na Cruz e que a vitória dos santos já está, portanto, garantida<sup>245</sup>. A assembleia é, então, convocada a participar ativamente da vitória de Cristo, retribuindo aquele amor que a libertou dos seus pecados e a fez reino-sacerdotes para Deus (Ap 1,5b-6a; 5,9b-10). Isso ela realizará permanecendo firme no testemunho de Jesus até a morte (ou até a sua vinda)<sup>246</sup>.

A última estrofe do hino (v. 12) apresenta uma avaliação geral da queda do dragão, enfatizando os seus efeitos sobre a esfera terrena. O “ai” profético alerta a comunidade, a fim de que redobre a atenção às coisas de Deus, pois o inimigo desceu ao mundo com grande ira. A referência ao dragão como “o Diabo” recorda à assembleia o que ele fará brevemente a alguns dos seus membros: “o Diabo está por lançar alguns de vós na prisão, para que sejais tentados e tereis uma tribulação de dez dias” (Ap 2,10). A duração da tribulação (“dez dias”) tem certamente uma relação direta como o “pouco tempo” que o dragão tem para agir no mundo, significando um período relativamente curto – comparado aos “séculos dos séculos” da glória, da vida e do reino de Deus e de Cristo (Ap 1,6.18; 4,9.10; 5,13; 7,12; 10,6; 11,15) – e que decorre sob o controle divino. Em outras passagens do Apocalipse, sugere-se à assembleia que responda à ira de Deus e do Cordeiro (Ap 6,16; 14,8.10.19 etc.) com arrependimento e fé. No presente versículo, porém, sugere-se que ela responda à ira do dragão com confiança e resistência (Ap 6,17; cf. 13,10)<sup>247</sup>.

---

<sup>245</sup> “A morte de Jesus recebe a ênfase adequada no céu, no momento da ausência definitiva do dragão. E mesmo que os inimigos e os seus aliados continuem os seus assaltos ao povo escatológico de Deus, os seguidores de Jesus, leitores e ouvintes do Apocalipse, já estão familiarizados com a realidade celeste ignorada por Satanás. Eles podem afrontar esses ataques com a certeza ressoante no hino (12,11): eles possuem o sangue do Cordeiro e a palavra do testemunho, os meios de vitória suficientes” (PATAKI, A non-combat myth in Revelation 12, p. 272, tradução nossa).

<sup>246</sup> “No permanecer fiéis a Cristo a qualquer preço consiste propriamente a vitória dos santos, sustentando, assim, a cada dia a luta contra o poder satânico [...] Os cristãos estão empenhados em perseverar até o seu retorno, mas ao mesmo tempo aspiram àquele retorno” (LAURIA, La vittoria di Cristo nell’Apocalisse, p. 624, tradução nossa).

<sup>247</sup> KOESTER, Revelation, p. 552.

#### 4.4 Conclusão

Em sintonia com todo o contexto literário anterior (Ap 1–11), o capítulo 12 continua essencialmente incentivando o leitor do Apocalipse a se fazer o “vencedor”, testemunhando Jesus Cristo até a morte (v. 11). Agora, porém, o inimigo a ser vencido possui uma identidade bem definida: trata-se do “grande dragão, a serpente antiga, que é chamada de Diabo e Satanás” (v. 9). A visão mostra, assim, a causa primeira da guerra combatida pelos fiéis, “que guardam os mandamentos de Deus e que têm o testemunho de Jesus” (v. 17), e os incita à perseverança pela certeza da vitória já alcançada no sangue do Cordeiro<sup>248</sup>. Em síntese, o capítulo como um todo convoca os membros da assembleia a testemunhar Jesus Cristo, não amando a própria vida até a morte, para com ele vencer o dragão.

Atrás da narrativa de Ap 12 distinguem-se especialmente dois atos ilocutórios que se completam mutuamente. Primeiramente, faz-se ao leitor uma advertência, cujo teor não é inteiramente incomum no Novo Testamento: nesta vida, os que são de Cristo também estão expostos às investidas do Diabo (v. 17). O mesmo aviso é dado diretamente, por exemplo, em 1Pd 5,8: “O vosso adversário, o Diabo, como um leão que ruge rodeia procurando a quem devorar”. O assédio diabólico acontece de diversos modos e em diferentes ocasiões da vida da comunidade fiel, seja em tempos de perseguição, seja em períodos de relativa tranquilidade. Em seguida, depois de ser advertido, o leitor é estimulado a resistir e a perseverar, pois o Diabo já foi derrotado por Cristo (v. 11) e, não tendo mais lugar no céu (v. 8), resta-lhe pouco tempo pra agir (v. 12). Também sob esse aspecto, há um paralelo em 1Pd 5,8s.: “Sede sóbrios, vigiai [...] resisti-lhe firmes na fé”. No final, resta uma mensagem de otimismo e de convite à confiança em Cristo que está por manifestar a sua vitória também sobre a terra (v. 5).

O relato de Ap 12 auxilia a assembleia na leitura que ela deve fazer do seu momento na história, apresentando-lhe uma leitura paradigmática do peregrinar cristão no mundo, a fim de que ela cumpra o seu papel de reino-sacerdotes (Ap 1,6a). O texto é “paradigmático” em dois aspectos: enquanto ensina que a vida do cristão será sempre um misto de perseguição diabólica e de proteção divina (prevalecendo esta) e enquanto propõe aos cristãos de todos os lugares e épocas um modelo de ação (um paradigma), para que se mantenham firmes na prática das virtudes cristãs. Do momento em que a obra diabólica realiza-se no período entre a Ressurreição do Senhor e a sua vinda gloriosa, os fiéis são exortados a perseverar até aquela vinda e, ao mesmo tempo, a desejá-la. Isso explica por que o Apocalipse termina com a

---

<sup>248</sup> ARENS; MATEOS. O Apocalipse, p. 214.

solene proclamação da grande esperança cristã posta exatamente nos lábios da assembleia: “Amém. Vem, Senhor Jesus!” (Ap 22,20b).

## CONCLUSÃO

O capítulo 12 do Apocalipse é uma das passagens mais discutidas do Novo Testamento ou mesmo da Bíblia, sendo objeto de muitos comentários, produzidos ao longo de diferentes épocas, com os mais variados enfoques. Na história da exegese do texto, destaca-se o esforço dos comentadores em vista de interpretar a realidade simbolizada pela figura da mulher. O levantamento feito no primeiro capítulo deste estudo revela que a interpretação eclesiológica supera aquela mariológica tanto em antiguidade quanto em número de adeptos. Embora a interpretação mariológica pareça ser a que mais espontaneamente surge na mente do leitor em geral, há uma insistência sobre o significado coletivo do símbolo da mulher já desde os primeiros comentadores. Uma concepção teológica que associa a mãe de Jesus à imagem da Igreja concilia, de certo modo, as duas interpretações. No entanto, permanece uma incógnita a presença de tal associação na intenção do escritor apocalíptico.

Atualmente, chama a atenção o fato de a perícope em discussão ser objeto de diversos tipos de abordagem. Dentre as investigações que indagam a respeito da sua origem, aquela que a vincula à mitologia exerce influxo notório sobre um número considerável de comentadores. Ao se admitir a natureza apocalíptica do texto, supõe-se evidentemente que ele sofra influência da linguagem mítica. Isso, porém, não significa que o mito seja a fonte imediata da imagética apocalíptica, mas apenas que ele se encontra na base da tradição que a modelou. Além disso, uma alusão mítica, em contexto apocalíptico, não implica equivalência de significado com o mito original. A experiência cristã por trás de Ap 12 não se conecta diretamente ao mito, pois entre ambos se interpõe a literatura judaica e cristã, sobretudo o Antigo Testamento, que fornece a base para os temas e as imagens presentes no relato.

O gênero literário ao qual pertence o texto é aquele que se convencionou chamar de “apocalíptico”: um gênero de literatura revelatória construído sobre uma estrutura narrativa, no qual uma revelação é dada a um receptor humano por um ser sobrenatural, que desvenda uma realidade transcendente, que é tanto temporal, enquanto contempla a salvação escatológica, quanto espacial, enquanto envolve outro mundo sobrenatural<sup>1</sup>. O Apocalipse apresenta, no entanto, certas variantes em relação à versão judaica do gênero, sendo a mais importante delas a posição central ocupada por Cristo e a maneira como a imagética divina é aplicada a ele na obra. Tais variantes representam, porém, uma fuga bastante limitada às

---

<sup>1</sup> COLLINS, Introduction, p. 9.

convenções do gênero, exercendo pouca influência sobre a estrutura conceitual do Apocalipse. Os elementos essenciais da apocalíptica judaica são preservados na obra, sobretudo no concernente à escatologia, à cosmovisão e à linguagem.

Quanto à estrutura literária do Apocalipse, os dados estruturais levantados nesta pesquisa apontam para a unidade do escrito e para a linearidade do seu discurso. No entanto, tais qualidades são mais evidentes na disposição do texto do que na sequência narrativa. O escritor apocalíptico permite-se certas liberdades, interrompendo o movimento progressivo dos fatos narrados, utilizando elementos que giram livremente para frente e para trás em relação ao eixo principal da narração. Porém, todo o material é organizado em unidades literárias que se entrelaçam mutuamente através de termos, conceitos ou temas comuns. O resultado disso é um escrito que possui não apenas uma estrutura, mas também um plano literário. Mesmo que fontes escritas tenham sido utilizadas na composição do Apocalipse ou que o conteúdo do livro resulte do trabalho de várias mãos, um redator final deu ao conjunto da obra um caráter coerentemente unificado.

Na estrutura geral do Apocalipse, o capítulo 12 ocupa um posto central, contendo ou preparando as principais imagens e as alegorias mestras do livro. Além disso, a passagem sumariza os grandes temas desenvolvidos na sequência. Pelo menos quatro grandes temas do Apocalipse comparecem em Ap 12: a espera da segunda vinda de Cristo (v. 5), o agir terreno do Diabo (v. 9), o testemunho fiel de Jesus (vv. 11.17) e a vitória dos santos no dom da vida (v. 11). Em contexto imediato, a perícope acrescenta uma informação preciosa à narrativa dos capítulos 11 e 13, onde se faz referência a uma besta que sobe do abismo/mar (Ap 11,7; 13,1) para perseguir implacavelmente as testemunhas de Jesus. O capítulo 12 informa que a origem de tal perseguição está na obstinação e na rebeldia do Diabo, que foi banido do céu e que desceu cheio de ira para a terra. Assim, além de prefaciar todo o conteúdo subsequente<sup>2</sup>, a passagem vincula tal conteúdo à narrativa precedente.

O relato contido em Ap 12 comporta três cenas que se dispõem segundo o padrão ABA, no qual uma cena ambientada no céu (vv. 7-12) encontra-se enquadrada por duas cenas que se desenvolvem sobre a terra (vv. 1-6 e 13-18). A disposição das cenas demonstra, por um lado, que a realidade celeste é o centro referencial do relato e, por outro lado, que o foco de interesse da narração concentra-se sobre a história terrena, que é contada em duas etapas: uma anterior e outra posterior à expulsão do dragão do céu. Cada cena retrata uma vitória alcançada sobre o dragão por aqueles que permanecem fiéis a Deus: o filho macho (vv. 1-6),

---

<sup>2</sup> ALLO, Saint Jean. L'Apocalypse, p. 155.

Miguel e os seus anjos (vv. 7-12) e a mulher (vv. 13-18). O desenlace de cada cena é caracterizado pela intervenção de Deus, descrita no texto através de passivos divinos (vv. 5c.9.14). A conclusão do relato, o ponto de convergência dos acontecimentos narrados, acontece quando o dragão sai para guerrear contra o restante dos filhos da mulher (v. 17). Na conclusão é que o texto alude mais claramente ao leitor, estimulando-o a guardar os mandamentos de Deus e a manter o testemunho de Jesus. A função narrativa do v. 18 é criar um novo momento desencadeante, em preparação para o capítulo seguinte.

Embora o “grande sinal” apareça na forma de “uma mulher” (v. 1), a referência veterotestamentária do símbolo faz com que ele transcenda a individualidade da personagem, convertendo-a em uma figura ilustrativa de Israel e, consequentemente, da Igreja. A veste solar e a coroa de doze estrelas, no contexto da literatura judaica, também evocam a coletividade do povo de Deus. A mulher é, portanto, uma figura representativa de Israel e da Igreja cristã que afunda as suas raízes na história de Israel. A lua é o elemento que permite fixar os meses e que serve de indicador para o tempo litúrgico e o tempo em geral. A imagem da lua sob os pés da mulher alude à condição da Igreja enquanto peregrina pelo tempo da história. O símbolo da parturiente (v. 2), tomado à luz das profecias veterotestamentárias que ele evoca, ensina que o tempo escatológico da salvação já está em curso e que a mulher-Igreja o está vivendo plenamente. A permanência da mulher no deserto (vv. 6.14) descreve a situação da Igreja, nutrida e protegida por Deus, no curso do seu peregrinar terrestre à espera da parusia.

O “outro sinal” constrói-se sobre a figura de um “dragão” (v. 3), um monstro marinho mítico que recorda, por si mesmo, o caos (a anticriação). Os seus atributos indicam principalmente o seu caráter ilusório e enganoso: grande, da cor de fogo, com sete cabeças, dez chifres e sete diademas. Trata-se de uma força imanente, presente e atuante na história, de tipo profanador e com pretensões de autodivinização. O monstro é bíblicamente identificado, dirimindo-se qualquer dúvida a respeito da sua identidade: ele é “a serpente antiga, que é chamada de Diabo e Satanás” (v. 9ab). Os nomes que ele acumula falam do seu papel como antagonista de Deus na história cósmica e humana. O sentido de “Diabo e Satanás” é reelaborado pelo escritor apocalíptico como “o que induz todo o mundo ao erro” (9b’). Vê-se, então, que o dragão não age apenas de maneira violenta, mas também perspicazmente, enganado e induzindo as pessoas ao erro. Quem o afronta e o vence no céu é Miguel (vv. 7-8), defensor dos justos, porque no Apocalipse não há equiparação entre Deus e o Diabo.

A citação do salmo messiânico (Sl 2,9) na apresentação do “filho macho” (v. 5b) não deixa dúvida de que se trata ali de Jesus Cristo<sup>3</sup>. Tal interpretação do personagem é especialmente certa, que ele é a única figura do capítulo que se pode opor aos “remanescentes” (v. 17), isto é, aos cristãos em geral<sup>4</sup>. O relato do nascimento do filho macho, analisado a partir da sua coordenada veterotestamentária (Is 26,17s.; 66,7) e do uso que a tradição joanina faz dela (Jo 16,21), não caracteriza o Natal de Cristo, mas a sua Páscoa. Portanto, as dores de parto da mulher (v. 2) e o nascimento do filho (v. 5a) aludem respectivamente à Paixão e à Ressurreição de Jesus. A definição do seu agir atual – “está por apascentar todas as nações com cajado de ferro” – ressalta a esperança cristã na sua vinda, que é dada como certa. A sua elevação ao céu e ao trono de Deus (v. 5c), que corresponde à entronização do Cordeiro (Ap 5), fundamenta o seu poder para julgar todas as nações.

Os “remanescentes da semente” da mulher são o alvo da ofensiva final do dragão (v. 17) e são também os destinatários do texto. Esse grupo comprehende os cristãos de todos os contextos e épocas, filhos espirituais da mulher-Igreja (cf. Rm 8,29; Gl 4,26). O texto argumenta que eles estão aptos a resistir ao Diabo, pelo amor obediente a Deus e pelo testemunho consistente de Jesus. Agindo assim, eles se fazem membros da mesma família à qual pertencem João (Ap 1,9), os mártires sob do altar (Ap 6,9), os cento e quarenta e quatro mil (Ap 7,4), a multidão diante do trono (Ap 7,9) e as duas testemunhas (Ap 11,3). A todos eles é que se refere a estrofe central do hino entoado no céu (v. 11). A mulher representa a Igreja espiritualmente protegida por Deus e os seus outros filhos, a comunidade exposta às ameaças de ordem interna e externa. A Igreja é, assim, tomada sob dois aspectos: em sua essência, ela permanece indefectível e refugiada no seu deserto espiritual, enquanto os seus membros continuam sujeitos aos assédios diabólicos.

O conteúdo geral de Ap 12 inspira-se na visão universal do relato das origens, como se uma nova criação estivesse acontecendo. O sol, a lua e as estrelas de Gn 1,16 surgem como atributos da nova mulher, delineando o perfil da nova humanidade redimida no sangue do Cordeiro. Também o céu, a terra e as águas desempenham papéis estratégicos como em Gn 1. A menção feita à mulher, às dores de parto, ao filho macho, à serpente e à semente da mulher, bem como o valor atribuído à observância dos mandamentos divinos sugerem, na passagem, uma dramatização do protoevangelho de Gn 3,15. A tipologia do Éxodo também se faz presente no relato como, aliás, acontece frequentemente no Apocalipse. A perseguição do

<sup>3</sup> A expressão retorna em Ap 19,15, onde o personagem representa claramente Jesus como o Messias (ARCARI, La “donna avvolta nel sole” di Apoc 12,1ss., p. 43).

<sup>4</sup> ALLO, Saint Jean. L’Apocalypse, p. 160.

dragão à mulher recorda a perseguição do faraó, o “grande dragão” (Ez 29,3), aos filhos de Israel (Ex 14,8s.). As asas da grande águia fazem eco especialmente às palavras proferidas por Deus no Sinai (Ex 19,4). A terra que abre a boca relembraria o ocorrido aos egípcios e a Coré, Datã e Abiram, que foram tragados pelo Xeol (Nm 16,30.32; 26,10; Dt 11,6; Sl 105,17). As referências ao Éden e ao Éxodo indicam que os eventos narrados em Ap 12 não se limitam a uma situação local e momentânea, mas aludem a fatos que abrangem o todo da história cristã.

O leitor implícito do Apocalipse é a assembleia litúrgica em ato, reunida “no dia do Senhor” (Ap 1,10a), composta por um orador e um grupo de escuta. Mesmo que o livro faça referência a “sete Igrejas” particulares da Ásia (Ap 1,4.11), a ideia que sobressai é a da unidade, a Igreja em seu conjunto, na totalidade simbolizada pela cifra “sete”. Em vista de tal simbolização, a mensagem do Apocalipse assume valor universal e se torna aplicável também a toda assembleia litúrgica dominical. O diálogo litúrgico inicial (Ap 1,4-8) sugere ao grupo eclesial que acolha os estímulos do orador, que lhe responda pronta e atentamente e que se sinta diretamente envolvido no discurso. João espera que a escuta atenta das palavras da profecia suscite no leitor uma resposta de fé e obediência (Ap 1,3).

Uma vez que Jesus é o modelo para o cristão e que ele é primeiramente denominado no Apocalipse “a testemunha fiel” (Ap 1,5a), infere-se que a diretiva básica da obra é o testemunho fiel de Jesus como modelo do agir cristão. A expressão “a testemunha fiel” refere-se ao ministério terreno de Jesus, destacando-se a sua entrega na Cruz. O seu sangue derramado na Cruz resgatou os cristãos da escravidão do pecado e os fez reino-sacerdotes para Deus (Ap 1,5b-6; 5,9b-10). Exercendo a função de reino-sacerdotes, a assembleia se torna mediadora entre Deus e a humanidade, por sua união com Cristo, devendo colaborar eficazmente para que o reino de Deus e de Cristo dê os sinais da sua presença na história. Ela desempenhará com êxito tal função, se estiver disposta a levar às últimas consequências o testemunho do seu amor a Cristo.

Em seu itinerário até Ap 12, a assembleia é movida principalmente a contemplar os fatos da vida e da história à luz da transcendência divina, não se deixando enganar por aquilo que é imanente, ilusório ou imediato. Adotando essa postura, ela se torna capaz de compreender o plano divino para a história humana: o “mistério” revelado aos “seus servos, os profetas”, entre os quais se inclui João (Ap 10,7; cf. 1,1). Espera-se que a assembleia, uma vez informada a respeito do plano divino e conscientizada da sua missão de reino-sacerdote para Deus, também se sinta motivada a permanecer fiel a Cristo. Se ela aprender a observar o seu momento e o todo da história através do prisma divino, poderá entender que o verdadeiro “vencedor” é todo aquele que segue testemunhando Jesus até o fim.

Em Ap 12, a narrativa assume um caráter visivelmente paradigmático, apresentando a história como a luta constante entre dois grupos opostos. O primeiro grupo é composto por Cristo e os que acolheram a sua palavra e manifestam a presença do reino de Deus sobre a terra. O segundo grupo, composto pelo dragão e os seus seguidores, é dominado pela força profanadora do demoníaco e deseja realizar um mundo ao seu modo. Analisando-se o relato em perspectiva pragmática, nota-se que ele apresenta aos leitores – por meio de atributos e ações dos personagens e através do próprio enredo – padrões de conduta a serem adotados ou então combatidos, em vista de capacitá-los a tomar parte na vitória adquirida por Cristo sobre o Diabo e os seus. Em linhas gerais, o relato avisa à comunidade que o Diabo está mais operante do que nunca e que ele move uma guerra violenta contra ela (v. 17) e a incita a resistir-lhe, conscientizando-a de que ela já é vitoriosa no sangue do Cordeiro (v. 11a). O texto é paradigmático enquanto descreve a situação contínua do ser cristão no mundo e enquanto apresenta um modelo de conduta que visa a todo cristão.

Também hoje o Diabo continua a sua investida contra os cristãos, embora em um contexto existencial diferente, mas com a mesma metodologia apontada no Apocalipse: a perseguição cruenta e a tentativa de desintegrar internamente a comunidade, para afastá-la de Cristo. Em algumas partes do mundo, os cristãos ainda são perseguidos e assassinados, como ocorreu às Igrejas de Esmirna, Filadélfia e Pérgamo. Em outras partes, eles são aliciados por uma mentalidade mundana contrária ao ensinamento de Jesus Cristo. Assim, muitos cristãos deixam esfriar o primeiro amor, como em Éfeso; entregam-se à ilusão das riquezas, como em Laodiceia; fazem-se arautos de doutrinas incompatíveis com a fé cristã, como em Pérgamo e Tiatira ou, então, simplesmente vivem uma fé sem compromisso, como em Sardes. O Apocalipse convida também o leitor atual a voltar a Cristo e a testemunhá-lo, em um mundo no qual tal testemunho torna-se sempre mais difícil. O que motiva o agir cristão é a certeza de que um novo mundo já começou com a Ressurreição de Jesus e que o antirreino do Diabo, embora continue ainda hoje operante, está destinado a desaparecer<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> LAURIA, La vittoria di Cristo nell'Apocalisse, p. 624-625.

## REFERÊNCIAS

ALEGRE, Xavier. La figura de Jesús en el Apocalipsis. *Revista Latinoamericana de Teología*, San Salvador, v. 30, n. 88, p. 3-27, enero-abr. 2013.

ALLO, E.-B. *Saint Jean. L'Apocalypse*. 2<sup>e</sup> éd. Paris: J. Gabalda, 1921.

ARCARI, Luca. La “donna avvolta nel sole” di Apoc 12,1ss.: spia identificativa per alcune concezioni messianiche espresse dal veggente di Patmos. *Marianum*, Roma, v. 69, n. 171-172, p. 17-122, 2007.

ARENS, Eduardo; MATEOS, Manuel Díaz. *O Apocalipse, a força da esperança*: estudo, leitura e comentário. São Paulo: Loyola: 2004.

ARGYRIOU, Asterios. *Les exégèses grecques de l'Apocalypse à l'époque turque (1453-1821). Esquisse d'une histoire des courants idéologiques au sein du peuple grec asservi*. Tessalonike: Etaireia makedonikōn spoudōn, 1982.

AUNE, David E. *Revelation 6-16*. Dallas: Word Books, 1998. (Word Biblical Commentary, 52b).

\_\_\_\_\_. Understanding Jewish and Christian Apocalyptic. *Word & World*, Saint Paul, v. 25, n. 3, p. 233-245, Summer 2005.

AUS, Roger D. The Relevance of Isaiah 66,7 to Revelation 12 and 2 Thessalonians 1. *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, Berlin, v. 67, n. 3/4, p. 252-268, 1976.

BACKUS, Irena. *Reformation readings of the Apocalypse*: Geneva, Zurich and Wittenberg. New York: Oxford University Press, 2000.

BAILEY John W. Jewish apocalyptic literature. *The Biblical World*, Chicago, v. 25, n. 1, p. 30-42, Jan. 1905.

BANDY, Alan S. The layers of the Apocalypse: an integrative approach to Revelation's macrostructure. *Journal for the Study of the New Testament*, Shefffield, v. 31, n. 4, p. 469-498. 2009.

BARCLAY, William. *Revelation of John*: chapters 1-5. Edinburgh: The Saint Andrew Press, 1998 (Daily Study Bible New Testament, 1).

BARTINA, Sebastián. La celeste mujer, enemiga del dragón (Ap 12). *Ephemerides Mariologicae*, Madrid, v. 13, p. 149-155, 1963.

BEALE, Gregory K. A reconsideration of the text of Daniel in the Apocalypse. *Biblica*, Roma, v. 67, n. 4, p. 539-543, 1986.

\_\_\_\_\_. *The Book of Revelation*: a commentary on the Greek text. Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1999.

\_\_\_\_\_. The purpose of symbolism in the book of Revelation. *Calvin Theological Journal*, Grand Rapids, v. 41, p. 53-66, Apr. 2006.

BEN-DANIEL, John. Towards the mystical interpretation of Revelation 12. *Revue Biblique*, Paris, v. 114, n. 4, p. 594-614, oct. 2007.

BEN WITHERINGTON III. *Revelation*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

BENKO, Stephen. *The virgin goddess*: studies in the pagan and Christian roots of Mariology. Boston: E. J. Brill, 2004.

BENSON, Ivan M. Revelation 12 and the dragon of Antiquity. *Restoration Quarterly*. Abilene, v. 29, n. 2, p. 97-102, 1987.

BERGES, Ulrich. La lingüística pragmática como método de la exégesis bíblica. *Revista Teológica Limense*, Lima, v. 27, n. 1, p. 64-90, 1993.

\_\_\_\_\_. Lectura pragmática de 1Sm 12. *Revista Teológica Limense*, Lima, v. 25, n. 3, p. 368-388, 1991.

\_\_\_\_\_. Salmo 44: un salmo contracorriente. *Revista Teológica Limense*, Lima, v. 26, n. 1, p. 17-39, 1992.

BEUTLER, Johannes. *Evangelho Segundo João*: comentário. São Paulo: Loyola, 2016.

BIGUZZI, G. I numeri nell'Apocalisse di Giovanni e il loro linguaggio. *Liber Annuus*, Jerusalem, v. 50, p. 143-166, 2000.

BOISMARD, Marie E. L'Apocalisse di Giovanni. In: GRELOT, Pierre; GEORGE, Augustin. *La tradizione giovanna*ea. Roma: Borla, 1978. (Introduzione al Nuovo Testamento, 4).

BOSSUET, Jacques B. *L'Apocalypse avec une explication*. Paris: Imprimeur du Roy, 1688.

BOTHA, J. E. The potential of speech act theory for New Testament exegesis: some basic concepts. *Hervormde Teologiese Studies*, Pretoria, v. 47, n. 2, p. 277-293, 1991.

BRUNS, J. Edgar. The contrasted women of Apocalypse 12 and 17. *The Catholic Biblical Quarterly*. Washington, v. 26, n. 4, p. 459-463, Oct. 1964.

BUBY, Bertrand. The fascinating woman of Revelation 12. *Marian Studies*, Washington, v. 50, p. 107-126, 1999.

CABA, José. Métodos exegéticos en el estudio actual del Nuevo Testamento. *Gregorianum*, Roma, v. 73, n. 4, p. 611-669, 1992.

CERFAUX, Lucien. La vision de la femme et du dragon de l'Apocalypse en relation avec le protévangile. *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, Louvain, v. 31, n. 1, p. 21-33, 1955.

CHARLES, Robert Henry. *A critical and exegetical commentary on the Revelation of St. John*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1920. 2 v.

COENEN, L.; BEYREUTHER, E.; BIETENHARD, H. (Org.). *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*. Bologna: Edizioni Dehoniane Bologna, 1976.

COLLINS, John J. *A imaginação apocalíptica: uma introdução à literatura apocalíptica judaica*. São Paulo: Paulus, 2010.

\_\_\_\_\_. Introduction: towards the morphology of a genre. In: \_\_\_\_\_ (Ed.). *Apocalypse: the morphology of a genre (Semeia 14)*. Missoula: The Society of Biblical Literature, 1979.

\_\_\_\_\_. Messias und Menschensohn in jüdischen Apokalypsen und in der Offenbarung des Johannesby Ulrich B. Müller. *Journal of Biblical Literature*, Atlanta, v. 93, n. 4, p. 620+622-623, Dec. 1974.

\_\_\_\_\_. The woman clothed with the sun [Ap. 12]. Individual or collective? An exegetical study. By Bernard J. Le Frois, S.V.D. Rome: Herder, 1954, Pp. XVIII + 281. *Theological Studies*, Baltimore, v. 16, n. 1, p. 137-138, Feb. 1965.

COMBLIN, Joseph. *Le Christ dans l'Apocalypse*. Paris: Desclée, 1965.

CORSINI, Eugenio. *O Apocalipse de João*. São Paulo: Paulinas, 1984.

COSTACURTA, Bruna. Esegesi e lettura credente della scrittura. *Gregorianum*, Roma, v. 73, n. 4, p. 739-745, 1992.

COURT, John M. *Myth and History in the Book of Revelation*. Atlanta: John Knox, 1979.

COWLEY, Roger W. *The traditional interpretation of the Apocalypse of St. John in the Ethiopian Orthodox Church*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

CUADRADO, José Fernando T. *Apocalipsis: estética y teología*. Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico, 2007 (Subsidia Biblica, 31).

DELORME, Jean; DONEGANI, Isabelle. *L'Apocalypse de Jean: révélation pour le temps de la violence et du désir*. Paris: Les éditions du Cerf, 2010. 2 v.

DIJK, Teun A. van. *La ciencia del texto: un enfoque interdisciplinario*. 3.ed. Barcelona: Paidós, 1992. (Paidós Comunicación, 5).

ECO, Umberto. *Lector in fabula: la cooperazione interpretativa nei testi narrativi*. 7<sup>a</sup> ed. Milano: Tascabili Bompiani, 2000. (Saggi, 27).

EGGER, Wilhelm. *Metodologia do Novo Testamento: introdução aos métodos linguísticos e histórico-críticos*. São Paulo: Loyola, 1994.

ELLUL, J. *Apocalipse: arquitetura em movimento*. São Paulo: Paulinas, 1979.

FARKAS, Pavol. *La "donna" di Apocalisse 12. Storia, bilancio, nuove prospettive*. Roma: Gregoriana, 1997. (Teologia, 25).

FEUILLET, André. Il trionfo della donna secondo il Protovangelo. *Communio*, Milano, n. 37, p. 5-17, genn.-febb 1978.

\_\_\_\_\_. *L'Apocalypse*: état de la question. Paris: Desclée de Brouwer, 1962.

\_\_\_\_\_. La doctrine mariale du Nouveau Testament et la médaille miraculeuse. Une révélation privée au service de la grande révélation. *Esprit et Vie*, Langres, v. 90, n. 49, p. 657-675, déc. 1980.

\_\_\_\_\_. La femme vêtue du soleil [Ap 12] et la glorification de l'épouse du Cantique des Cantiques (6,10). Réflexions sur le progrès dans l'interprétation de l'Apocalypse et du Cantique des Cantiques. *Nova et Vetera*, Genève, v. 59, n. 1, p. 36-67, 1984.

\_\_\_\_\_. Le chapitre XII de l'Apocalypse. Son caractère synthétique et sa richesse doctrinale. *Esprit et Vie*, Langres, v. 88, n. 49, p. 674-683, déc. 1978.

\_\_\_\_\_. Le Messie et sa mère d'après le ch. XII de l'Apoc. *Revue Biblique*, Paris, v. 66, n. 1, p. 39-58, janv. 1959.

FIORE, Joaquim. Introdução ao Apocalipse. *Veritas*, Porto Alegre, v. 47, n. 3, p. 453-471, set. 2002.

FIORENZA, Elisabeth Schüssler. Composition and structure of the book of Revelation. *The Catholic Biblical Quarterly*, Washington, v. 39, n. 3, p. 344-366, July 1977.

FITZMYER, Joseph A.; FULLER, Reginald H. The Woman in Revelation 12. In: BROWN, Raymond E. et al (Org.). *Mary in the New Testament*. Philadelphia: Fortress Press, 1978.

FORD, J. Massyngberde. *Revelation*: a new translation with introduction and commentary. New York: Doubleday, 1975. (The Anchor Bible, 38).

FUMAGALLI, Anna. *Gesù crocifisso, straniero fino alla fine dei tempi*: una lettura di Mt 25,31-46 in chiave comunicativa. Frankfurt am Main: Peter Lang, 2000.

GIESCHEN, Charles A. The identity of Michael in Revelation 12: created angel or the son of God? *Concordia Theological Quarterly*, Fort Wayne, v. 74, n. 1, p. 139-143, 2010.

GNILKA, Joachim. La historia de los efectos: acceso a la comprensión de la Biblia. Disponível em: <[http://www.seleccionesdeteologia.net/selecciones/lilib/vol30/119/119\\_gnilka.pdf](http://www.seleccionesdeteologia.net/selecciones/lilib/vol30/119/119_gnilka.pdf)>. Acesso em: 23 nov. 2016.

GRABINER, Steven. *Revelation's hymns*: commentary on the cosmic conflict. Bloomsbury T & T Clark, 2015.

GRELOT, Pierre. Marie mère de Jésus dans les écritures. *Nouvelle Revue Théologique*, Bruxelles, v. 121, n. 1, p. 59-71, janv.-mars 1999.

GRENFELL, Bernard; HUNT, Arthur. *Tebtunis Papyri* 2, n. 610, London, 1907.

\_\_\_\_\_. *The Amherst Papyri* 2, n. 85, London, 1901.

GRILLI, Massimo. A transfiguração do caminho: leitura de Mc 9,2-13 a partir da sua instância comunicativa. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. 64, n. 253, p. 75-106, jan. 2004.

\_\_\_\_\_. Autore e lettore: il problema della comunicazione nell'ambito dell'esegesi biblica. *Gregorianum*, Roma, v. 74, n. 3, p. 447-459, 1993.

\_\_\_\_\_. Comunicazione e pragmatica. Disponível em: <<http://www.evangelumetcultura.org/italiano/Comunicazione-e-Pragmatica>>. Acesso em: 21 nov. 2016.

\_\_\_\_\_. *Comunità e missione: le direttive di Matteo*: indagine esegetica su Mt 9,35–11,1. Frankfurt am Main: Peter Lang, 1992.

\_\_\_\_\_. Evento comunicativo e interpretazione di un testo biblico. *Gregorianum*, Roma, v. 83, n. 4, p. 655-678, 2002.

\_\_\_\_\_. Parola di Dio e linguaggio umano: verso una pragmatica della comunicazione nei testi biblici. *Gregorianum*, Roma, v. 94, n. 3, p. 525-547, 2013.

\_\_\_\_\_. Pragmatica e analisi del testo. Disponível em: <<http://www.evangelumetcultura.org/IT/Pragmatica%20e%20analisi%20del%20testo.php>> Acesso em: 21 nov. 2016.

GRILLI, Massimo; GUIDI, Maurizio; OBARA, Elzbieta. *Comunicazione e pragmatica nell'esegesi biblica*. Roma: Gregorian & Biblical Press, 2016.

GROOTE, Marc de. *Oecumenii commentarius in Apocalypsin*. Leuven: Petees, 1999

GRYSON, Roger (Ed.). *Tyconii Afri Expositio Apocalypseos*. Turnhout: Brepols, 2011 (Corpus Christianorum Series Latina, 107).

GUNKEL, Hermann. *Creation and chaos in the primeval era and the eschaton*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing, 2006.

HADLEY, Judith M. The virgin goddess: studies in the pagan and Christians roots of Mariology. By Stephen Benko. *Journal of the American Academy of Religion*, Philadelphia, v. 65, n. 1, p. 221-224, Spring 1997.

HADOT, Jean. Pierre Prigent. Apocalypse 12, Histoire de l'exégèse. *Revue de l'Histoire des Religions*, Paris, v. 161, n. 2, p. 239-242, 1962.

HASKIN Richard W. Apocalypse 12, Histoire de l'exegese, by Pierre Prigent. *Journal of Biblical Literature*, Atlanta, v. 79, n. 2, p. 178-179, Jun. 1960.

HAURET, Charles. Ève transfigurée. De la Genèse à l'Apocalypse. *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses*, Strasbourg - Paris, v. 59, n. 3-4, p. 327-339, 1979.

HEDRICK, William Kimbro. *The sources and use of the imagery in Apocalypse 12*. Berkeley: Graduate Theological Union, 1970.

HENTEN, Jan Willem van. Dragon myth and imperial ideology in Revelation 12–13. In: BARR, David L (Ed.). *The reality of Apocalypse. Rhetoric and politics in the book of Revelation*. Boston: Brill, 2006. p. 181-203.

HERRMANN, Léon. Observations sur le texte de l'Apocalypse. *Revue Belge de Philologie et d'Histoire*. Bruxelles, v. 46, n. 1, p. 59-66. 1968.

HIPPOLYTUS. Treatise on Christ and Antichrist, n. 61. In: ROBERTS, Alexander; DONALDSON, James (Ed.). *The ante-nicene Fathers. Translation of the writings of Quintus Sept. Flor. Tertullianus with the extant works of Victorinus and Commodianus*. New York: Charles Scribner's Sons, 1869. (Ante-Nicene Christian library, 5).

HOSKIER, Herman Charles. *The complete commentary of Oecumenius on the Apocalypse*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1928.

HUMPHREY, Edith M. To rejoice or not to rejoice? Rhetoric and fall of Satan in Luke 10:17-24 and Revelation 12:1-17. In: BARR, David L (Ed.). *The reality of Apocalypse. Rhetoric and politics in the book of Revelation*. Boston: Brill, 2006.

JACKSON, J. M. Eberhard Vischer's Theory of the Composition of the Revelation. *Journal of the Society of Biblical Literature and Exegesis*, s.l., v. 7, n. 1, p. 93-95, Jun. 1887.

JAKOBSON, Roman. *Linguística e comunicação*. São Paulo: Cultrix, 2008.

JANKOWSKI, A. A. Th. Kassing, Die Kirche und Maria. Ihr Verhältnis im 12 Kapitel der Apokalypse. Patmos-Verlag, Düsseldorf, 1958. 176 pp., DM 22,50. *Novum Testamentum*, Leiden, v. 4, n. 3, p. 243-244, Oct. 1960.

JIMÉNEZ Francisco María Fernandez. *El comentario sobre el Apocalipsis de Ecumenio en la*

LÄPPLÉ, Alfred. *A mensagem do Apocalipse para o nosso tempo*. São Paulo: Paulinas, 1971.

LAURIA, Costantino. La vittoria dei santi nel donno della vita in Ap 12,11. *Rassegna di Teologia*, Napoli, v. 52, n. 1-4, p. 377-398, luglio-sett. 2011.

\_\_\_\_\_. La vittoria di Cristo nell'Apocalisse come motivazione morale per il cristiano. *Rivista di Teologia Morale*, Bologna, v. 44, n. 176, p. 613-626, 2012.

LE FROIS, Bernard J. *The woman clothed with the sun (Ap 12). Individual or collective?* Roma: Orbis Catholicus, 1954.

LENTZEN-DEIS, Fritzleo. Metodi dell'esegesi tra mito, storicità e comunicazione: prospettive "pragma-linguistiche" e conseguenze per la teologia e la pastorale. *Gregorianum*, Roma, v. 73, n. 4, p. 731-737, 1992.

LINTON, Gregory L. Reading the Apocalypse as apocalypse. In: BARR, David L (Ed.). *The reality of Apocalypse. Rhetoric and politics in the book of Revelation*. Boston: Brill, 2006.

LOPEZ, Javier. La acción de engañar en el Apocalipsis de Juan. *Gregorianum*, Roma, v. 87, n. 1, p. 5-24, genn. 2006.

MANNS, Frédéric. Le milieu juif de l'hymne d'Ap 12,10-12. *Bogoslovska Smotra: Ephemeredes Theologicae Zagabienses*, Zagreb, v. 64, n. 1-4, p. 128-136, Apr. 1995.

MÁRQUEZ, Ricardo Pérez. La donna avvolta nel sole (Ap 12,1-17). Pontificia Facoltà Teologia "Marianum". XVII Simposio Internazionale Mariologico. Il dogma dell'assunzione di Maria: problemi attuali e tentativi di ricomprensione (Roma 6-9 ottobre 2009). Disponível em: <[www.studibiblici.it/apocalisse/ladonnaavvoltanelsole.pdf](http://www.studibiblici.it/apocalisse/ladonnaavvoltanelsole.pdf)>. Acesso em: 24 out. 2015.

MASINI, Mario. Una rassegna di interpretazione di Apocalisse 12. FARKAS, Pavol. La "donna" di Apocalisse 12. Storia, bilancio, nuove prospettive. Roma, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 1997. 274 p. 24 cm. *Marianum*, Roma, v. 62, n. 157-158, p. 263-269, 2000.

McHUGH, John. *The mother of Jesus in the New Testament*. London: Darton, Longman & Todd, 1975.

MESTERS, Carlos; OROFINO, Francisco. *Apocalipse de São João: a teimosia da fé dos pequenos*. Petrópolis: Vozes, 2003.

METZGER, Bruce M. *A textual commentary on the Greek New Testament*. London: United Bible Societies, 1975.

MINEAR. Far as the curse is found: the point of Revelation 12:15-16. *Novum Testamentum*, Leiden, v. 33, n. 1, p. 71-77, Jan. 1991.

MONTAGNINE, Felice. Le "signe" d'Apocalypse 12 à la lumière de la christologie du Nouveau Testament. *Nouvelle Revue Théologique*, Bruxelles, v. 89, n. 4, p. 401-416, avril 1967.

MORGEN, Michèle. Apocalypse 12, un targum de l'Ancien Testament in Approches intertestamentaires. *Foi et Vie*, Paris, v. 80, n. 6, p. 63-74, 1980.

MOUNCE, Robert H. *The book of Revelation*. Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1997.

O'ROURKE, John J. The hymns of the Apocalypse. *The Catholic Biblical Quarterly*, Washington, v. 30, n. 3, p. 399-409, July 1968.

OBARA, Elzbieta M. *Le strategie di Dio*: dinamiche comunicative nei discorsi divini del Trito-Isaia. Roma: Gregorian & Biblical Press, 2010. (Analecta Biblica, 188).

OECUMENIUS. *Commentary on the Apocalypse*. Translated by John N. Suggit. Washington: The Catholic University of America Press, 2006. (Fathers of the Church Patristic Series, 112).

OORT, Johannes van (Ed.). *Gnostica, Judaica, Catholica. Collected Essays of Gilles Quispel*. Boston: Brill, 2008. (Nag Hammadi and Manichaean Studies, 55).

OSBORNE, Grant R. *Apocalypse*: comentário exegético. São Paulo: Vida Nova, 2014.

POTTERIE, Ignacio de la. *Maria en el misterio de la alianza*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1993.

PRIGENT, Pierre. *Apocalypse 12. Histoire de l'eségèse*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1959. (Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese, 2).

\_\_\_\_\_. *O Apocalipse*. São Paulo: Loyola, 1993.

RESSEGUE, James L. *The Revelation of John: a narrative commentary*. Grand Rapids: Baker Academic, 2009.

RICOEUR, Paul. *Interpretation theory: discourse and the surplus of meaning*. Fort Worth: Texas Christian University, 1976.

ROBERTS, Alexander; DONALDSON, James (Ed.). *The writings of Methodius, Alexander of Lycopolis, Peter of Alexandria, and several fragments*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1869. (Ante-Nicene Christian library, 14).

RUSSELL, D. S. *The method and message of Jewish apocalyptic*. London: SCM Press Ltd., 1964.

SAFFREY, H. D. Relire l'Apocalypse à Patmos. *Revue Biblique*, Paris, v. 82, p. 385-417, 1975.

SALGADO, Jean-Marie. Le chapitre XII de l'Apocalypse à la lumière des procédés de composition littéraires de Saint Jean. In: PONTIFICIA ACADEMIA MARIANA INTERNACIONALIS. *Maria in Sacra Scriptura: acta congressus mariologici-mariani in Republica Dominicana*. Ercolano: Poligrafica & Cartevalori, 1967.

SAOÛT, Yves. *Não escrevi o Apocalipse para assustar ninguém!* Por João de Patmos. São Paulo: Loyola, 2004.

SANTO AGOSTINHO. *Comentário aos Salmos (Enarrationes in psalmos)*: Salmos 101-150. São Paulo: Paulus, 1998. (Patrística, 9/3).

SCHICK, Eduard. *O Apocalipse*. Petrópolis: Vozes, 1980.

SCHROEDER, Joy A. Revelation 12: female figures and figures of evil. *Word & World*, Saint Paul, v. 15, n. 2, p. 175-181, Spring 1995.

SEARLE, John R. A classification of illocutionary acts. *Language in Society*, Cambridge, v. 5, n. 1, p. 1-23, Apr. 1976.

\_\_\_\_\_. A taxonomy of illocutionary acts. In: \_\_\_\_\_. *Expression and meaning: studies in the theory of speech acts*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

\_\_\_\_\_. *Actos de habla: ensayo de filosofía del lenguaje*. Barcelona: Planeta-De Agostini, 1994.

SEGALLA, Giuseppe. La memoria simbolica del Gesù terreno nel libro dell'Apocalisse. *Liber Annuus*, Jerusalem, v. 50, p. 115-141, 2000.

SERRA, Aristide. Maria nell'Apocalisse. In: *Maria, Madre di Dio. Scrittura, teologia, liturgia, iconografia* atti della "Tre Giorni" mariana, Firenze 21-23 marzo 1988. Firenze: SS. Annunziata, 1991.

SHEA, William H. The chiastic structure of Revelation 12:1-15:4, the great controversy vision. *Andrews University Studies*, Berrien Springs, v. 38, n. 2, p. 269-292, Autumn 2000.

\_\_\_\_\_. The parallel literary structure of Revelation 12 and 20. *Andrews University Studies*, Berrien Springs, v. 23, n. 1, p. 37-54, Spring 1985.

SHIN, Eun-Chul. The conqueror motif in chapters 12-13: a heavenly and an earthly perspective in the book of Revelation. *Verbum et Ecclesia*, Pretoria, v. 28, n. 1, p. 207-223, 2007.

SILVA, Cássio Murilo Dias da. *Metodologia de exegese bíblica*. 2.ed. São Paulo: Paulinas, 2003.

SIMIAN-YOFRE, Horácio. Anacronia e sincronia: hermenêutica e pragmática. In: \_\_\_\_\_ (Org.). *Metodologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Loyola, 2000.

SKA, Jean-Louis. "Nuestros padres nos contaron": introducción al análisis de los relatos del Antiguo Testamento. Estella: Verbo Divino, 2012 (Cuadernos Bíblicos, 155).

SLATER, Thomas B. *Christ and community*: a socio-historical study of the Christology of Revelation. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999.

SMALLEY, Stephen S. *The Revelation to John*: a commentary on the Greek text of the Apocalypse. London: Society for Promoting Christian Knowledge, 2006.

SWETE, Henry Barclay. *The Apocalypse of St. John*: the Greek text with introduction notes and indices. London: Macmillan and co., 1906.

THOMPSON, Leonard L. *The book of Revelation*: Apocalypse and empire. Oxford: Oxford University Press, 1990.

TICONIO. *Libro de las reglas*. Madrid: Ciudad Nueva, 2009.

TORRÓ, Joaquin Pascual [Ed.]. *Victorino de Petovio. Comentario al Apocalipsis y otros escritos*. Madrid: Ciudad Nueva, 2008.

UNGER, Dominic J. The woman clothed with the Sun. *Ephemerides Mariologicae*, Madrid, n. 1, p. 445-449, 1954.

UREÑA, Lourdes García. El diálogo dramático en el apocalipsis: de Ezequiel, el trágico, a Juan, el vidente de Patmos. *Gregorianum*, Roma, v. 92, n. 1, p. 23-55, 2011.

VALENTINI, Alberto. Il “grande segno” di Apocalisse 12. Una Chiesa ad immagine della Madre di Gesù. *Marianum*, Roma, v. 59, n. 151, p. 31-63, 1997.

VANNI, Ugo. *Apocalipsis*: una asamblea litúrgica interpreta la historia. Estella: Verbo Divino, 1982.

\_\_\_\_\_. Dalla maternità di Maria alla maternità della chiesa: un’ipotesi di evoluzione da Gv 2,3-4 e 19,26-27 ad Ap 12,1-6, *Rassegna di Teologia*, Roma, v. 26, n. 1, p. 28-47, genn.-febbr. 1985.

\_\_\_\_\_. Hildegard GOLLINGER. Das grosse Zeichen von Apokalypse 12 (Stuttgarter Biblischer Monographien 11). *Biblica*, Roma, v. 54, n. 4, p. 589-590, 1973.

\_\_\_\_\_. *Il simbolismo nell’Apocalisse*. Roma: Università Gregoriana Editrice, 1980.

\_\_\_\_\_. *L’Apocalisse*: ermeneutica, esegeti, teologia. 2<sup>a</sup> ed. Bologna: Edizioni Dehoniane Bologna, 1991.

\_\_\_\_\_. L’esegeti tra teologia e prassi. *Gregorianum*, Roma, v. 73, n. 4, p. 593-595, 1992.

\_\_\_\_\_. La morale dell’Apocalisse: un primo orientamento. *Sacra Doctrina*, Bologna, v. 51, n. 6, p. 129-147, 2006.

\_\_\_\_\_. La promozione del regno come responsabilità sacerdotale dei cristiani secondo l’Apocalisse e la Prima Lettera di Pietro. Roma, *Gregorianum*, v. 68, n. 1-2, p. 9-56, 1987.

\_\_\_\_\_. *La struttura letteraria dell’Apocalisse*. Brescia: Morcelliana, 1980.

\_\_\_\_\_. Paura e Speranza nell’Apocalisse. *La Civiltà Cattolica*, Roma, v. 4, n. 3899, p. 453-465, dic. 2012.

\_\_\_\_\_. Un esempio di dialogo liturgico in Ap 1,4-8. *Biblica*, Roma, v. 57, n. 4, p. 453-467, 1976.

VETRALI, Tecle. La donna dell’Apocalisse. In: LA MADRE del Signore. *Parola Spirito e Vita*, Bologna, n. 6, p. 152-170, luglio-dic., 1982.

\_\_\_\_\_. Lutero e le tre donne dell’Apocalisse. In: *Dalla legge all’amore. Quaderni di Studi Ecumenici*, Venezia, n. 12. p. 75-104, 2006.

WEGNER, Uwe. *Exegese do Novo Testamento*: manual de metodologia. São Leopoldo: Sinodal, 1998.

YARBRO COLLINS, Adela. *The combat myth in the book of Revelation*. Missoula: Scholar Press, 1976.

## Bíblias:

BÍBLIA de Jerusalém. Nova edição revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2006.

BÍBLIA Hebraica Stuttgartensia quae antea [...] ediderat R. Kittel, editio funditus renovata [...] editerunt K. Elliger et W. Rudolph. Textum Masoreticum curavit H. P. Rüger. Masoram elaboravit G. E. Weil. Ed. quinta emendata. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.

BÍBLIA Novum Testamentum Graece. Post Erberhard et Erwin Nestle editione vicesima septima revista communiter ediderunt Barbara et Kurt Aland, Johannes Karavidopoulos, Carlo M. Martini, Bruce M. Metzger. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2001.

BÍBLIA Septuaginta. Edidit Alfred Rahlfs. Duo volumina in uno. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1979.

BÍBLIA Tradução Ecumênica TEB. São Paulo: Loyola, 1994.