

greco-latina, patente no poema e a narrativa poética enquanto expressão de um certo perfil filosófico, tal como ela é concebida por Aristóteles na *Poética*. O objectivo essencial foi de justificar um cariz filosófico na poesia *Prometeu libertado* de Guerra Junqueiro. A nossa questão fundamental foi de saber se se poderá justificar ou não uma relação intrínseca e indubitável neste poema, entre poesia e uma certa reflexão filosófica, enquanto consequência desse expressar poético-filosófico e que este seja, por sua vez, mais eficaz e significativo, por uma ordem da tragicidade racional e irracional do que pela ordem mítica.

Por isso podemos terminar com a bela frase de João Castro Osório: “O poema de *prometeu libertado* e *libertado por Jesus*, tal como foi concebido, e se nos revela no plano de fragmentos publicados em 1926, deveria e poderia ter sido a obra genial capaz de exprimir os grandes problemas religiosos (...) a existência do Mal e da injustiça, a luta, através da História humana e no plano sobrenatural, por todo o Bem e toda a justiça”<sup>21</sup>.

MANUELA BRITO

## A simbologia nupcial da *νύμφη* e do *αρνίον* na escatologia do Apocalipse

### Introdução

A questão da relação nupcial entre o Cordeiro (*αρνίον*) e a noiva-esposa (*νύμφη*), na sua dimensão escatológica, será e traduzirá a ligação conjugal entre o Esposo e a Esposa, e pode também ser uma forma privilegiada de dizer a fé à Igreja e na Igreja. Para tanto, é oportuno isolar as ocorrências que no Apocalipse se referem ao mundo nupcial, ao ritual conjugal e de preparação das bodas matrimoniais, restringindo a análise aos versículos finais do livro do Apocalipse onde tais termos surgem. Isto, constituiu, aliás, já um motivo de aviso e de interesse, o facto de só na parte final do último livro da Escritura ocorrer esta apresentação da relação sponsal entre o Cordeiro e a noiva-esposa. Por conseguinte, o objecto do presente estudo será constituído pelas seis perícopes de Ap.19,7-9; 21,2.9-10; 22,17, pois aqui aparecem os termos *γάμος*, *γύνη*, *δειπνον*, *νύμφη*, *αρνίον* que por si mesmos chamam à atenção e motivam interesse<sup>1</sup>. No seu conjunto estes termos constituem um motivo literário<sup>2</sup>: o da relação nupcial. Ainda que tendo em conta toda a terminologia do amor, este estudo dedicar-se-á especificamente sobre a relação nupcial enquanto tal<sup>3</sup>. Ao longo do percurso será assumida a tradução da *New Revised*

<sup>1</sup> Deixaremos de parte a ocorrência *καὶ φωνὴ νυμφίου καὶ νύμφης* de 18,23 visto que neste versículo estes termos têm apenas um sentido simplesmente denominativo e literal: cf. J. J. L. RATTON – *The Apocalypse of John*, London 1912, 346.

<sup>2</sup> Cf. U. VANNI – *L'Apocalisse Ermeutica, esegesi, teologia*, Bologna 1991, 22.

<sup>3</sup> Cf. D. A. McILRAITH – *The reciprocal love between Christ and the Church in the Apocalypse*, Rome 1989, 1; A. FEUILLET – “Visión de conjunto de la mística nupcial en el Apocalipsis”, *Scripta Theologica* 18 (1988) 407-431.

<sup>21</sup> J. de Castro Osório, *A verdadeira grandeza do poeta Guerra Junqueiro*, in Separata dos nos. 149-150 de *Ocidente*, p. 24.

*Standard Version* que traduz γάμος por *núpcias*, γύννη por *esposa*, δεῖπνον por *banquete*, e νύμφη por *noiva*.

O leitor é então convidado a ver quem são estes personagens. A quem se refere o autor do Apocalipse quando fala do noivo e da noiva, do Esposo e da Esposa? Para responder é essencial que a reflexão respeite o grau diferenciado dos personagens em causa de forma a que a natureza central e indispensável da cristologia não venha afectada, nem a eclesiológia ocupe o primeiro lugar, mas fique, como deve, numa posição secundária e subalterna relativamente à cristologia.

Um outro motivo, não tanto teológico, mas eminentemente cultural, que leva o leitor por um processo de intertextualidade a penetrar lentamente pelas últimas páginas da Sagrada Escritura, constitui a tentativa de repropôr a imagem nupcial e familiar como metáfora válida, horizonte suficiente de compreensão com pregnância eclesiológica e teológica, numa época cultural como a nossa de crise e crítica das instituições, dos modelos e pontos de referência, para além já do desgaste da própria linguagem e do esfacelamento da realidade eminentemente humana que é o amor.

Um outro polo de interesse reside na possibilidade de tentar encontrar nestas mesmas ocorrências um fio condutor, uma linha de pensamento e de desenvolvimento minimamente sistematizável e coerente. Isto faz com que se tente verificar por que razão o autor do Apocalipse dá tanto relevo na parte final do seu livro ao tema do amor, sob a forma da imagem da nupcialidade, com todo o ritual nupcial judaico como pano de fundo da relação recíproca amorosa entre o Esposo e a Esposa <sup>4</sup>.

No que se refere ao estilo deve-se ter presente que o autor do Apocalipse escreve num “estilo criptográfico” <sup>5</sup> para as comunidades da Ásia Menor que sentem na pele o ambiente adverso, mesmo inquisitorial e persecutório, do império romano – de acordo com a maioria dos estudos exegeticos. Por detrás da grande Babilónia muitos autores descobrem a grande cidade de Roma <sup>6</sup>, a capital do império, centro secularizado e paganizado.

<sup>4</sup> Este constitui um factor de argumentação, descurado por alguns. Por isso, a opinião de uma comentadora americana vai longe demais ao ponto de afirmar que a temática escatológica do amor não é “a dominant theme in this apocalypse”: J. M. FORD – *Revelation* [= Anchor Bible 38], New York 1975, 378.

<sup>5</sup> Cf. R. A. BATEY – *New Testament Nuptial Imagery*, Leiden 1971, 63.

<sup>6</sup> Esta pode considerar-se a tendência maioritária entre os modernos. Dentre os inúmeros autores vejamos neste sentido: X. ALEGRE – *El Apocalipsis de Juan*. In J.-O. TUÑI – X. ALEGRE – *Escritos Joánicos y Cartas Católicas*, [= IEB 8], Navarra 1995, 219.238.277; B. ALTANER – *Babylon*. In Th. KLAUSER (hrsg.) – *Reallexikon für Antike und Christentum*, Band I, Stuttgart 1950, 1129; E. BADIAN – *Roman Imperialism in the Late Republic*, Ithaca 1968, 74-76; A. BANDERA –

Aos cristãos e irmãos na fé que vivem nesse mundo confuso e turbulento, o autor do Apocalipse exorta à perseverança, justificando-a com a fidelidade

“La Iglesia de Roma en el Apocalipsis. Un Proyecto que espera desarrollo”, *Ciencia Tomista* 127 (2000) 199.200; R. BAUCKHAM – *The Economic Critique of Rome in Revelation 18*. In L. ALEXANDER (ed.) – *Images of Empire*, Sheffield 1991, 47-50; G. K. BEALE – *The Book of Revelation. A Commentary on the Greek Text*. Michigan 1999, 896; G. BIGUZZI – “Gli enigmi di Ap 17 e le sue allusioni alla storia contemporanea”, *Riv.Bib.It.* 49 (2001) 200; IDEM – “Interpretazione antiromana e antigerosolimitana di Babilonia in Ap”, *Riv.Bib.It.* 49 (2001) 445.451.471; R. E. BROWN – *An Introduction to the New Testament*, New York 1997, 62.811; L. BRUN – “Die römischen Kaiser in der Apokalypse”, *ZNW* 26 (1927) 128-151; A. D. CALLAHAN – “Apocalypse as critique of political economy : some notes on Revelation 18”, *Hor.Bib.Theol.* 21 (1999) 50; F. CONTRERAS MOLINA – *Apocalipsis*. In *Comentario al Nuevo Testamento*, Navarra 1995, 698; M. DIBELIUS – *Rom und die Christen im ersten Jahrhundert*, in *Botschaft und Geschichte*, 2.Bd, Tübingen 1956, 177-228.219; H. GIESEN – *Symbole und mythische Aussagen in der Johannesapokalypse und ihre theologische Bedeutung*, in K. KERTELGE (hrsg.) – *Metaphorik und Mythos im Neuen Testament*, [= QD 126], Freiburg-Basel-Wien 1990, 265; IDEM – *Johannes-Apokalypse*, [= SKKNT 18], Stuttgart 1996, Vierte Auflage, 143.146; J. L. GONZÁLEZ – *For the Healing of the Nations. The Book of Revelation in an Age of Cultural Conflict*, New York 1999, 31.33.37.39; W. J. HARRINGTON – *Revelation*, [= Sacra Pagina 16], Collegeville 1993, 171; F. HAUCK – S. SCHULZ, “πóρνῆ”, *TWNT*, VI (1959) 579-595; H. HÜBNER – *Biblische Theologie des Neuen Testament*, Band 3, Göttingen 1995, 211; C. H. HUNZINGER – *Babylon als Deckname für Rom und die Datierung des I.Petrusbriefes*, in *Wort Gottes und Land Gottes (FS H. W. Herzberg)*, Göttingen 1965, 67-77; J. N. KRAYBILL – *Imperial Cult and Commerce : John's Apocalypse*, [= JSNTSS 132], Sheffield 1996, 99-100; L. E. A. KUCKERLORN; M. DÍAZ MATEOS; T. KRAFT – *Revelation*, In *NICB*, 1867; KUHN – “βαβυλὼν”, *TWNT I* (1933) 514; W. KÜMMEL – *Introdução ao Novo Testamento*, São Paulo 1982, 555.614.617 (original alemão de 1973); E. LOHSE – *Die Offenbarung des Johannes*, Göttingen 1971, Zehnte Auflage, 94; Manfred LURKER – *Babylon*, In *Wörterbuch biblischer Bilder und Symbole*, München 1987, Dritte Auflage, 43; C. C. MARTINDALE – *The Apocalypse*. In *A Catholic Commentary on Holy Scripture*, London 1952, 1205; R. De MENESES – *Amós*. In *NIBC*, 1135; R. H. MOUNCE – *The Book of Revelation*, [NICNT], Michigan 1977, 313-314; U. B. MÜLLER – *Die Offenbarung des Johannes*, [= ÖTKNT, Band 19], Gütersloh 1984, 284.303.304; M. ORSATTI – “La Speranza nell'Apocalisse : Note su una virtù difficile e trascurata”, *RTLu* 3 (1998) 33; R. H. PRESTON – A. T. HANSON – *The Revelation of St. John the Divine*, <sup>7</sup>1973, 18.112.115.116; P. PRIGENT – *L'Apocalypse de Saint Jean*, [= CNT 14], Genève 1988, 267-268; B. REICKE – “Die jüdische Apokalypik und die johanneische Tiervision”, *RSR* 66 (1972) 165-172; B. RIGAUX – *L'Antéchrist et l'Opposition au Royaume Messianique dans l'Ancien et le Nouveau Testament*, Gembloux-Paris 1932, 361; J. ROLLOFF – *Die Offenbarung Johannes*, [= ZBKNT 18], Zürich 1984, 165.178; H. RONGY – “Rome au chapitre XVII de l'Apocalypse”, *Revue Eccl. Liège* 23 (1931-1932) 31; J. N. SANDERS – “St John on Patmos”, *NTS* 9 (1962) 75-85; J. SCULLION – *Revelation (The Apocalypse)*. In *A New Catholic Commentary on the Holy Scripture*, London 1969, 1280; SEEBASS – *Babylon*. In L. COENEN (hrsg.) – *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament*, Wuppertal 1983, Dritte Auflage, 50.51; STRACK-BILLERBECK, Dritter Band, 816; A. STROBEL – “Abfassung und Geschichtstheologie der Apokalypse nach Kap.17,9-12”, *NTS* 10 (1963) 433-455; L. L. THOMPSON – *The Book of Revelation. Apocalypse and Empire*, New York – Oxford 1990, 13; N. TURNER – *Revelation*, In M. BLACK – H. H. ROWLEY (eds.) – *Peake's Commentary on the Bible*, Edinburgh 1962, 1054; F. G. UNTERGASSMAIR – *Handbuch der Einleitung II. Briefe und Offenbarung*, Kevelaer 1999, 136; Ph. VIELHAUER – *Geschichte der Urchristlichen Literatur*, New York-Berlin 1975, 503; J. C. WILSON – “The Problem of the Domitianic Date of Revelation”, *NTS* 39 (1993) 599; A. YARBRO COLLINS – *The Combat Myth in the Book of Revelation*, [= HDR 9], Missoula 1976, 165-190; IDEM –

do próprio Deus, alicerçada na degolação pascal, mas gloriosa, do αρνιον. Esta esperança é também alimentada pelo exemplo dos mártires, que intercedem e encorajam a Igreja peregrina no mundo <sup>7</sup>. Este convite à esperança aparece inserido por um contexto litúrgico. É necessário ter presente que o contexto litúrgico é o ambiente hermenêutico ideal onde devem ser interpretados, ponderados e contextualizados muitos dos símbolos usados pelo autor do Apocalipse, para depois os aplicar à história contemporânea <sup>8</sup>.

Ao longo desta revisitação há também, certamente, que dar atenção ao papel do A.T. e tê-lo em conta como fonte hermenêutica do próprio autor real do Apocalipse, tentando averiguar quais os textos vetero-testamentários que estarão por detrás do texto. Aqui se notará facilmente como o Apocalipse é o livro que mais usa o A.T., mas o que o cita menos <sup>9</sup>. Fá-lo “antologicamente” <sup>10</sup>. O autor do Apocalipse não gosta das citações. Com uma enorme habilidade utiliza, sobretudo, alusões, mostrando ser alguém profundamente conhecedor das Escrituras hebraicas.

### As bodas no ritual judaico

A partir de Homero o termo νύμφη significa essencialmente “a noiva”, a virgem núbil e casadoira, inclusivé a jovem esposa. De forma

*Revelation 18 Taunt Song or Dirge?*, In J. LAMBRECHT (dir.) – *L'Apocalypse Johannique et l'Apocalyptique dans le Nouveau Testament*, [= BETL 53], Gembloux 1980, 201; IDEM – *The Apocalypse (Revelation)*. In *NJBC*, London 1990, 998; IDEM – “Apocalyptic Themes in Biblical Literature”, *Interpretation* (1999) 116-130.120.122. Com interpretações divergentes entre muitos outros ver A. BEAGLEY – *The 'Sitz im Leben' of the Apocalypse with particular reference to the Role of the Church's enemies*, Berlin 1987, 179; J. M. FORD – *Revelation*, [= AB 38], New York 1975, 55.277.283 (para esta autora a figura de Babilónia é sinónimo no Apocalipse de Jerusalém, e uma acusação directa à casta sacerdotal); J. KNIGHT – *Revelation*, Sheffield 1999, 12.21; E. LOHMEYER – *Die Offenbarung des Johannes*, Tübingen 1926, 112; A. POHL – *Die Offenbarung des Johannes*, Wuppertal-Zürich 1989, 443; M. RISSI – *Die Hure Babylon und die Verführung der Heiligen. Eine Studie zur Apokalypse des Johannes*, Stuttgart 1995, 58; J. SICKENBERGER – “Die Johannesapokalypse und Rom”, *BZ* 17 (1925) 280; Th. ZAHN – *Die Offenbarung des Johannes*, II, [= Kommentar zum Neuen Testament], Leipzig-Erlangen 1926, 549.550.560.575.

<sup>7</sup> Cf. A. VANHOYE – *Sacerdoti Antichi e Nuovo Sacerdote secondo il Nuovo Testamento*, Leuman 1990, 235-236.

<sup>8</sup> “La liturgia diventa il luogo ideale dove si interpreta il simbolo e dove emerge la teologia tipica dell'Apocalisse”: U. VANNI – *L'Apocalisse Ermeneutica, esegesi, teologia*, 61; IDEM – “Liturgical Dialogue as a Literary Form in the Book of Revelation”, *NTS* 37 (1991) 348-372.

<sup>9</sup> Cf. A. VANHOYE – “L'utilisation du livre d'Ézéchiel dans l'Apocalipse”, *Biblica* (1963) 436.

<sup>10</sup> J. FEKKES – *Isaiah and Prophetic traditions in the Book of Revelation. Visionary antecedents and their developments* [=JSNTSS 93], Sheffield 1994, 286.

semelhante, νυμφίος designa o jovem esposo, o noivo <sup>11</sup>. No uso linguístico greco-judaico encontramos um outro significado, mas este estranho (sobretudo a partir dos LXX) <sup>12</sup> ao resto da literatura grega: trata-se dos significados de “nora” e de “genro”, que são devidos, sobretudo, ao alargamento semântico na língua semita <sup>13</sup>. Em hebraico *kalah* (aramaico *kallethah*) significa quer a esposa, quer a noiva, mas também a nora. Há uma certa indistinção. O mesmo se passa com o correspondente masculino *hatan* (aramaico *hatnah*), que significa quer o esposo quer o genro. Estes termos podem considerar-se relativamente pouco frequentes no N.T.

A designação da esposa, da mulher casada, com o termo γυνή é habitual no grego palestinese <sup>14</sup>. Segundo o uso do tardo-judaísmo, o noivo, de alguma forma, adquiria para si a esposa. Todavia, é de realçar o facto de que a imagem do Messias-esposo é ignorada quer pelo A.T. quer no tardo-judaísmo <sup>15</sup>. É Deus que é o esposo, não o Messias. O Deus de Israel compromete-Se formalmente com o Seu povo (‘aras: Os 2,21-22) desposando-o. A porção do resto de Israel é vista como uma noiva do seu próprio Deus (Ez.16,8.32; Is.49,18; 61,10; 62,4-5). Deus é acreditado como o Esposo (*hatan*), o marido (‘ish: Os.2,18; ba'al: Is.54,5; Jer.3,14; 31,32).

Nos evangelhos sinópticos a interpretação alegórica do Messias como noivo (νυμφίος) e esposo está ausente. É, por isso, natural que na própria pregação de Jesus a comunidade não venha dita “a esposa”, ou “a noiva” <sup>16</sup>. Será preciso esperar pelo período apostólico e pós-apostólico para que o Espírito do Pentecostes inspire as comunidades cristãs primitivas a fazer esta releitura profética para reassumir esta “metáfora relacional” dos esponsais <sup>17</sup>, no quadro de uma maior liberdade hermenêutica.

É importante ter presente estes dados terminológicos, bem com os passos do ritual matrimonial no mundo judaico, pois o autor do Apocalipse usou o símbolo das núpcias tal como ele mesmo o recebera da sua cultura. Isto permite compreender e contextualizar melhor os termos de referências nupciais presentes nas perícopes a estudar.

<sup>11</sup> Cf. J. JEREMIAS – “νύμφη, νυμφίος”, *GLNT* VII (1971) col. 1440.

<sup>12</sup> Gén.11,31, 38,11.13.16.24; 1 Re.4,19.

<sup>13</sup> Cf. J. JEREMIAS, 1440.

<sup>14</sup> Cf. *ibidem*, 1441.

<sup>15</sup> Cf. *ibidem*, 1446.

<sup>16</sup> Mc.2,19; Mt. 9,15; 25.1-13; Lc.5,34.

<sup>17</sup> J. FEKKES – *Isaiah and Prophetic Traditions in the Book of Revelation*, 235.

O ritual matrimonial judaico constava de duas partes <sup>18</sup>: na primeira encontrava-se uma promessa, em que através de uma cerimónia legal, e, antes ainda da idade de conceber da rapariga, o rapaz e a rapariga ficavam (*com*) prometidos um ao outro. Na segunda parte (e é esta que está por detrás da narrativa do Apocalipse), surge a preparação para o casamento propriamente dito. Esta segunda parte começava com o adorno da noiva, seguia-se a procissão (em que a noiva vai até casa do noivo, e é este que a introduz em sua casa), depois a entrada solene na casa do noivo, o banquete, e, finalmente, a coabitação. Segundo os costumes da época as núpcias tinham lugar na casa dos pais do noivo. Este, depois da procissão, tomava a noiva e introduzia-a em sua casa, onde estava preparado o banquete das núpcias, juntamente com o tálamo nupcial <sup>19</sup>.

O autor do Apocalipse coloca-se na linha directa da mensagem dos profetas do A.T., numa sã perspectiva profética de cumprimento das promessas escatológicas. Na antiga aliança aflora com frequência o tema do casamento de Deus com o seu povo <sup>20</sup>. O nosso autor assume esta informação, integra-a no seu discurso, e desenvolve-a. Neste contexto, afi-gura-se um tanto ou quanto desfocada a leitura daqueles que vêem a história das religiões, nomeadamente a linguagem mítica arquetipal das lutas entre o bem e o mal, como o pano de fundo explicativo das origens do símbolo das núpcias <sup>21</sup>. Afigura-se também exagerada a aproximação que António Orbe faz do Apocalipse cristão ao mundo gnóstico, especialmente no que diz respeito ao uso e à assunção da simbologia matrimonial na escatologia do mesmo Apocalipse, tentando ver a perspectiva do autor dos nossos textos apontada para a pré-Existência, e não para a frente, numa linha futuro-escatológica, como realmente sucede <sup>22</sup>. Na verdade, a favor

<sup>18</sup> Apresentamos aqui uma divisão bipartida do ritual matrimonial judaico, que não é mais do que uma condensação de uma divisão quadripartida por parte de alguns autores: cf. P. KNOBEL – *Bethrothal (shiddukhin)*. In R. J. ZWIWERBLOWSKY – G. WIGODER (eds.) – *The Oxford Dictionary of the Jewish Religion*, Oxford 1997, 120; Avraham WALFISH – *Ketubbah*. In *Ibidem*, 397-398; W.KORNFELD – *Mariage dans l'Ancien Testament*. DBS, V, col. 914; H. LAMBERT-ZIELINSKI, *Hochzeit*. In *LThK*, V, col. 192-193; para uma descrição mesmo da liturgia actual do mundo judaico ver: P. DE BENEDETTI – *Il Rito del matrimonio ebraico*. In R. CECOLIN (a cura di) – *La celebrazione del matrimonio. Cammino antropologico ed esperienza di fede*, Padova 1995, 101-104.

<sup>19</sup> Cf. D. A. McLRAITH – *The reciprocal love*, 186.

<sup>20</sup> Is. 49,18; 54,1-12; 60, 17-21; 61,1-5.10-11; 62, 1-5; Jer.7,34; 16,9; 25,10; 33,11; Miq.7,6; Joel 2,16; Cant.1,3.4.7.8.12.15.16; 2,1.3.6.8.9; 4,11; 5,1; Ba.2,23; 1 Mac.1,27; Os. 4,13-14.

<sup>21</sup> Cf. A. YARBRO COLLINS – “Symbolism in the Book of Revelation”, *Interpretation* 1 (1993) 25; contra F. J. MURPHY – *Fallen is Babylon. The Revelation of John*, Pennsylvania 1998, 383.

<sup>22</sup> “La identificación del masculino con el Cristo, y del femenino con la Iglesia puede muy bien haber venido del próprio Evangelio de los Egipcios. Por lo menos responde exactamente a su

da dimensão teleológica, compartilhada por outros autores, aduz o facto de já a comunidade de Qumran, pouco distante no tempo do autor do Apocalipse, interpretar o texto deuteró-isaiano de 54,11-12 como uma descrição alegórica da congregação dos eleitos, isto é, da própria comunidade de Qumran <sup>23</sup>, colocando-se assim na linha dos profetas de Israel, e sentindo-se autorizada a fazer uma tal exegese dos textos bíblicos. Com efeito, no período inter-testamentário constata-se já o uso da imagem e da simbólica das núpcias para dizer da relação amorosa de aliança de Deus com o Seu povo, e, no caso de Qumran, com aquela comunidade em particular. Esta pequena comunidade era então interpretada como uma noiva preferida, a esposa escolhida como reservatório, depósito e cumprimento das promessas a Israel, que continua a ser amada pelo Deus de Israel, o Deus de Moisés e dos profetas <sup>24</sup>. Qumran interpreta o próprio presente como a realização das promessas escatológicas do A.T. O futuro prometido no passado dos profetas torna-se presente. A escatologia actualiza-se em Qumran à volta da seita dirigida por Zadok, na consciência de que esse pequeno grupo veja o fim esplendoroso, ou seja, permanece na expectativa de um deslumbramento por parte de Deus <sup>25</sup>. Ora, o autor do Apocalipse herdou, de certa forma, esta exegese particularizada e aplicada. Mas como mostrará a exegese das perícopes em estudo, a chave de leitura será diversa, pois o Messias entra em jogo.

primitiva exégesis, sobradamente refrendada por algunas gnósticas, ya de nosotros conocidas...”el significado no puede ser más coherente ni más en consonancia con la escatologia de los grandes sistemas gnósticos”: A. ORBE – “Cristo y la Iglesia en su matrimonio eterno”, *Estudios Eclesiásticos* 29 (1955) 332.

<sup>23</sup> Cf. G. VERMES – *The Dead Sea Scrolls in English*, New York 1975, 2nd. ed., 228-229.

<sup>24</sup> Cf. J. T. MILIK – “Fragment d’une source du psautier (4QPs89) et fragments des Jubilés, du Document de Damas, d’un phylactère dans la grotte 4 de Qumran”, *Revue Biblique* 73 (1966) 95-98; J. STARCKY – “Psaumes apocryphes de la grotte 4 de Qumran”, *Revue Biblique* 73 (1966) 365. Cf. 4Q88 ([4QPs<sup>f</sup>] = 11Q5 22,1-15); 1QM 1,5-9 e ver discussão continuada em E. PUECH – “Fragments du Psaume 122 dans un manuscrit hébreu de la Grotte IV”, *Revue de Qumran* 9:36 (1978) 547-554; P. W. SKEHAN – *Gleanings from Psalm Texts from Qumran*. In A. CAQUOT – M. DELCOR (eds.) – *Mélanges bibliques et Orientaux en l’honneur de M. Henri Cazelles* [AOAT], Kevelaer-Neukirchen 1981, 439-448.

<sup>25</sup> Cf. 1QS 1,16-2,4; CD 1,11-14; 1QM XIII, 9-10; 4QMMT 104-109 ; 4Q185.191.264 (=4QS); 1QpHab 1,1-15 (Hab 1,1-4d); J. C. VANDERKAM – *The Dead Sea Scrolls Today*, Michigan 1994, 90.111.

## 1. O convite à alegria de Ap 19, 7

### 1.1. O contexto

Este versículo surge integrado no contexto mais vasto da secção final do livro do Apocalipse (16,17-22,5), na qual se poderá vislumbrar uma estrutura informada pela presença das duas grandes cidades em confronto (Babilónia: 17,1-19,10 e a Nova Jerusalém: 21,9-22,5), no meio das quais é inserida a mediação de Cristo-Cordeiro (19,11-21-8). As núpcias do Cordeiro são anunciadas como eminentes (ἤλθεν). Estamos nas vésperas de atirar a Besta e o Falso profeta para o lago de fogo. No entanto, mil anos devem passar (cap.20) para que a realidade da Esposa seja totalmente revelada (cap.21). Em 17,1 é mostrado ao autor o julgamento da grande prostituta (πόρνη). Depois, vê uma mulher (γυνή) e é-lhe explicado que ela é a grande cidade (17,18). No cap.18 temos o anúncio angélico e simbólico da queda e da derrota da grande cidade – Babilónia – a qual é conhecida pelos seus pecados. É então lógica a exortação para a abandonar. Caso contrário, ter-se-á parte no seu próprio pecado (ἵνα μὴ συγκοινωνήσατε ταῖς ἁμαρτίαις αὐτῆς 18,4) e a consequência será uma morte semelhante.

19,7-8 é o último hino do Apocalipse, a parte final da doxologia de 19,1-8. Esta doxologia litúrgica poder-se-á dividir em cinco pequenos hinos. A liturgia destes oito versículos celebra a destruição da Babilónia e a emergência da nova e santa Jerusalém, acontecimentos estes que vêm também narrados ao longo do contexto mais amplo da referida secção final do Apocalipse de 16,17-22,5. Depois dos caps.17 e 18, em que é julgada a grande prostituta, e antes ainda da emergência final do Cordeiro, celebra-se esta liturgia. Isto legitima a percepção de que para o autor do Apocalipse a realidade gâmica da união sponsal está já presente *durante, ao longo* do julgamento da Babilónia, da grande cidade pecadora, antes ainda da destruição final dos inimigos, e que será no seio desta situação de conflito que o amor vencerá. Este poderá constituir já um indício de uma continuidade entre o período do namoro e as fases das bodas e da coabitação conjugal, uma linearidade entre a Jerusalém terrestre a nova Jerusalém gloriosa, do alto. Por outro lado, mostra também como o autor do Apocalipse não terá uma visão maniqueia ou dualista da cidade, da comunidade cristã em ambiente urbano, pois quer Babilónia quer Jerusalém têm aspectos positivos e negativos, se bem que a negatividade da primeira sobressaia muito mais <sup>26</sup>.

<sup>26</sup> Cf. A. CASALEGNO – “A Cidade entre realidade e símbolo: duas perspectivas do Apocalipse”, *Perspectiva Teologica* 27 (1995) 13.

Ap. Se se considerar o contexto mais próximo de 19,1-8 poder-se-á vê-lo como uma resposta directa a 18,20, um convite à exultação, porque Deus julgou a grande prostituta. Dos cinco tempos deste hino litúrgico os três primeiros tomam este tema do julgamento. A vingança pertence aos servos, à grande multidão dos pobres e oprimidos (vv.1-4). A chamada à exultação de 18,20 é aqui repetida na forma de um convite ao louvor, parecendo ressoar na resposta da grande multidão a voz do próprio Cristo (como a voz de muitas águas: 1,15;14,2), ou a voz dos quatro viventes (como o som de um trovão: 6,1; 14,2). Assim, a exortação de 18,20 pode ser considerada como um paralelo aos pequenos hinos desta última doxologia do Apocalipse. Neles se entrevê a tradicional estrutura hímica hebraica, na qual aparece um “aleluia” como primeiro elemento, e o motivo para este louvor como segundo elemento. Normalmente, a razão apresentada são as maravilhas de Deus. E a concluir esta mini-estrutura hímica encontra-se por vezes um novo “aleluia” e/ou um “amen”. Em 18,20 o motivo do louvor (ευφραίνου επί αὐτῆ) é o facto de que Deus julgou (έκρινεν). Em 19,1b-2, depois do aleluia convidativo ao louvor (ἀλληλουιά: ἡ σωτηρία) o motivo é igualmente o julgamento que Deus faz da grande prostituta. E em 19,6-8 as razões para o júbilo são, respectivamente, a realeza do Deus παντοκράτωρ e a chegada das núpcias do Cordeiro (ὅτι ἤλθεν ὁ γάμος τοῦ ἀρνίου). No contexto imediato do v.6 o facto de Deus ter começado a reinar constitui motivo suficiente para o júbilo. A frase tem correspondência directa com os salmos 93,1; 97,1; 99,1, e poderá ser lida à luz do vocabulário real do Apocalipse. Na realidade, o Deus παντοκράτωρ é o Senhor dos tempos e rei das nações (15,3) ao qual se canta o cântico de Moisés e do Cordeiro, e com o qual o ἀρνίον, Cristo ressuscitado, reina (3,21) no trono comum ao Pai e ao Filho. Com efeito, Cristo é também dito rei dos reis (17,14; 19,16). Ele e o Pai (11,15) governam um reino formado por aqueles que aceitam o amor crucificante e crucificado de Cristo, o Cordeiro degolado pelos nossos pecados (1,5b-6; 5,9-10) <sup>27</sup>. Pela mediação cristológica de um amor crucificado Deus reina. O reino de Deus, é, por isso, uma realidade em Cristo Jesus, estabelecida para sempre pelo seu mistério pascal de morte e de ressurreição, tal como no-lo revela a própria figura do ἀρνίου degolado.

<sup>27</sup> Cf. K. E. MILLER – “The Nuptial Eschatology of Revelation 19-22”, *CBQ* 60 (1998) 302-303.

### 1.2. O texto

χαίρωμεν και ἀγαλλιῶμεν: são a mesma aliança de palavras de Mt 5,12. O esperado “aleluia” é substituído por estes conjuntivos exortativos. Muito provavelmente ecoam aqui os salmos 97,1; 117,24 e uma transformação do dia da ira de Deus de 6,17 num dia de felicidade. Estes conjuntivos na primeira pessoa plural mostram como o louvor é uma acção comunitária, que não teme esse dia de julgamento por parte de Deus. Na realidade, o motivo para o louvor é imediatamente fornecido: chegaram as núpcias do Cordeiro, e não há que temer porque a sua esposa está preparada. Esta preparação é a resposta a 6,17. E a esposa, o Israel de Deus, tem sempre presente esta memória, esta certeza amorosa do retorno à vida, à conjugalidade íntima com o seu esposo, na continuação das promessas de Os 2,19 e Is 54,5-7.<sup>28</sup>

Neste v.7 o Cordeiro é indirectamente apresentado como Noivo. É o mesmo que foi entronizado em 5,6 (ὡς ἐσφαγμένον). Por isso, ο αρνιον é o Cristo crucificado e ressuscitado, que traz em Si as marcas da Paixão. Os sete cornos são a plenitude do seu poder, e os sete olhos são os sete espíritos de Deus enviados a toda a terra (5,6b), isto é o Espírito Santo nas suas diferentes manifestações. Assim, à imagem do Cordeiro junta-se agora a do noivo, a das núpcias, com toda a sua riqueza de alusões ao A.T. Esta justaposição de imagens redimensiona drasticamente o livro do Apocalipse, pois não é o Deus de Israel que é apresentado como esposo. As características do Esposo do resto de Israel são agora *transpostas* definitivamente para o Cordeiro, para o Cristo ressuscitado. Como já foi referido, a relação de Deus com o seu povo Israel no A.T. era vista, sobretudo, em termos de uma aliança com um fundamento sócio-político. Contudo, esta relação já nos tempos de Oseias é transportada para os domínios da conjugalidade. E aqui no Apocalipse, o autor assume esta transformação e cristologiza-a. E é lógico que isto suceda. Efectivamente, se Deus encontrou (e deu ao mesmo tempo) a máxima expressão do seu amor no Filho morto em nosso favor, propiciatoriamente (1 Jo 2,2), era natural que o Cordeiro se tornasse agora o herdeiro desta nova relação de Deus com o seu povo, relação esta que já vinha esboçada no A.T.

Somente aqui e em 19,9 se encontra o termo γάμος, o qual necessita de ser entendido no contexto vetero e inter-testamentário<sup>29</sup>. O autor do

<sup>28</sup> Cf. R. H. MOUNCE, 339.

<sup>29</sup> Ver nota 18.

Apocalipse coloca o leitor agora em plenas festividades nupciais. Ele vê a noiva que chegou ao fim da preparação para o seu dia das bodas, para a festa do banquete anunciado no v.9. A noiva está agora preparada para a procissão que a levará para a casa dos pais do noivo, onde terá lugar o banquete. Este termo está em relação directa com o termo γυνῆ que se avizinha, na medida em que aponta para a fase final do ritual das núpcias. Com o anúncio profético da chegada (οτι ἦλθεν) destas núpcias, a multidão aclama já a união conjugal futura da Esposa com o Esposo. Estas bodas denotam e referenciam prolepticamente a íntima e indissociável comunhão de Cristo com a comunidade que Ele resgatou com o seu sangue (5,6,9; 7,17; 14,1). A relação unitiva e paritária do Cordeiro com a Esposa é projectada para o futuro<sup>30</sup>. No entanto, para alguns autores, ainda que forçando o texto, estaríamos aqui num contexto litúrgico-sacramental no qual a liturgia da Igreja evoca já sacramentalmente, manifesta incoativamente, avança já essa realidade<sup>31</sup>.

O termo γυνῆ tem o significado equivalente de μεμνηστευμένη (*me'orasah*: cf. Dt 22,23; Mt 1,20). Poder-se-ia esperar que o autor escolhesse o termo νόμφη em vez deste. Mas isto contrariava-se facilmente pelo facto de que, em ambiente judaico, a noiva que vem para a festa ser já de há certo tempo, oficial e formalmente, a mulher (a desposada) do seu noivo. A noiva que se preparou sai em procissão com a certeza de que é já, pelo menos legalmente, a (com)prometida. Os seus sponsais começaram com a legalização da sua união ao futuro marido. Estamos ainda nas fases iniciais da segunda fase do ritual matrimonial. Ainda não se faz referência aqui à Jerusalém do alto, nova e celestial<sup>32</sup>.

A fórmula passiva ητοιμάσεν αυτήν é a mesma de 21,2<sup>33</sup>. No entanto, o pronome reflexo dá um tom de pessoalização à acção de preparação

<sup>30</sup> Cf. U. VANNI – “Lingaggio, simboli ed esperienza mistica nel libro dell’Apocalisse. II.”, *Gregorianum* 79 : 3 (1998) 477.479.497.

<sup>31</sup> Cf. SWEET – *Revelation*, London 1990, 277.

<sup>32</sup> Contra E. B. ALLO – *Saint Jean L’Apocalypse*, Paris 1933, 299. Segundo este autor teríamos já aqui neste γυνῆ uma referência directa à Jerusalém Celeste. No entanto, isto não se coaduna com o normal ritmo da descrição narrativa que o autor do Apocalipse faz dos diferentes passos do ritual nupcial. Exactamente em nome do ritual matrimonial judaico, o autor do Apocalipse não teve pejo em denominar a noiva já aqui com o termo γυνῆ. A estranheza foi tal que alguma tradição de crítica textual, alguns escribas e tradutores quiseram mesmo corrigir o texto. Por isso, em alguma tradição textual (mas não a mais rica) substituiu uma tentativa de substituir γυνῆ, por νόμφη, de molde a que o leitor pudesse acompanhar todos os passos das bodas nupciais: cf. H. C. HOSKIER – *Concerning the Text of the Apocalypse*, vol. 2, London 1929, 521.

<sup>33</sup> Este verbo surge sete vezes com o sentido de “preparar”. Para além do seu uso para descrever a preparação da noiva é usado também no participio perfeito em 9,7: “os gafanhotos eram

da noiva. Encontramo-nos aqui nos domínios da tensão escatológica do “já e ainda não”, do dom e da tarefa. Ainda que a Esposa seja passiva relativamente ao amor do Esposo, a sua receptividade prepara o terreno para que o namoro progrida e floresça, o seu deixar-se amar cataliza fecundamente a conjugalidade recíproca com o Cordeiro, veicula a realização do banquete, e neste sentido a noiva participa e realiza o amor. Por conseguinte, aqui o autor do Apocalipse vai um pouco mais além para a própria mentalidade da época, ao afirmar a reciprocidade participativa da acção da noiva na realização das bodas nupciais<sup>34</sup>.

## 2. A indumentária nupcial de Ap 19, 8

### 2.1. O contexto

O reino de Deus é uma festa nupcial para a qual o povo de Deus se prepara. Ao contrário dos convidados que recusaram o convite (Mt 22,2), o novo povo dos redimidos em Cristo aceitou-o desde já, pois reconhece que lhe foi dada (καὶ ἐδόθη αὐτῇ) a possibilidade de se engalanar e de se tornar a estrela da festa. Como? Usando as vestes nupciais apropriadas para tão festivo evento. Com isto a noiva mostrará a sua própria personalidade. O tecido dessas vestes são as boas acções dos santos, o embelezamento e a preparação são feitos na concretude. Ora, neste sentido a história mostra-se não pré-determinada. O acesso à participação no banquete é descrito a partir da simbólica indumentária, que serve como pano de fundo à reflexão moral desta parte final do livro<sup>35</sup>. Ainda que o banquete seja aberto a todos, a entrada depende dos convivas. Assim se entra numa dimensão de quotidianidade, da vida de todos os dias. E tudo o que do bom a noiva fizer servirá a grandiosidade da festa. Só então a esposa alcançará o nível paritético de amor para o qual aspira, sabendo ainda que se sente um pouco longe<sup>36</sup>. No entanto, o autor insiste na superação desta

semelhantes a cavalos aparelhados para a guerra”; 9,15: “os quatro anjos que estavam preparados”; 12,6: “tinha um lugar preparado por Deus”; em 8,6 os anjos preparam-se para soar as trombetas. Este termo surge também em Mt.22,1-14 e Mt.25,1-13, onde, embora sendo escatológico o contexto, não se fala da noiva.

<sup>34</sup> Cf. J. ROLOFF, 181. Contra ver E. W. BULLINGER – *Commentary on Revelation*, Michigan, rep. 1984, 592. Este autor tem por detrás da sua exegese desta perícope uma concepção demasiadamente paulina: cf. Col.1,12.28; 2,10; Ef.1,6.

<sup>35</sup> Sobre a teologia moral do Apocalipse ver Th. C. COLLINS – *Apocalypse 22,6-21 as the focal point of Moral teaching in the Apocalypse*, Rome 1986.

<sup>36</sup> Cf. U. VANNI – *Apocalisse Una assemblea liturgica interpreta la storia*, Brescia 1990, 6ª edição, 118.

distância, deste hiato, para se reter na apresentação da especificidade da personalidade da noiva, a saber, na sua nupcialidade. Por conseguinte, passa-se aqui de uma referência à função de maternidade para o campo de uma relação paritética de nupcialidade. O autor situa esta mulher numa condição de possibilidade de amar igual àquela que o Esposo tem pela própria grei, pelo seu povo<sup>37</sup>.

### 2.2. O texto

A passiva teológica (ἐδόθη) é muito comum no Apocalipse<sup>38</sup> e indica que Deus está na origem da actividade humana. Neste caso significa que o próprio acto pelo qual a esposa se veste e adorna é um dom de Deus (19,7). Por esta doação actualiza-se na terra a vitória de Cristo (Ap 12,10), sinal demonstrativo do reino de Deus, um sinal de salvação. Este dom é o dom da própria vida. O poder de Deus é o poder de dar a vida. E à noiva foi dada a hipótese de uma vida amorosa realizada em regime de igualdade, vestindo-se com as vestes da salvação de Is 61,10.

περιβάλλεται é um dos três usos do verbo no sentido (voz) médio-reflexo de alguém que se veste. Em 3,18 Jesus convida os habitantes de Laodiceia a comprar d’Ele vestidos radiantes (ιμάτια λεῦκα), para se vestirem e adornarem. Aos vencedores em Sardes Ele promete-lhes igualmente que se vestirão com o mesmo tipo de vestes que a sua Esposa usa: um vestido puro e resplandecente de linho puro e fino. Estes vestidos em linho fino βύσσινον são usados para a festa das bodas nupciais. O linho fino é um material que pode ser comprado na cidade (18,12). Quer a Esposa quer a Prostituta têm um vestido em linho, bem como os exércitos daqueles que seguem Cristo (19,14). Este linho é puro (καθαρόν), resplandecente (λαμπρόν), em vez de λευκός (radiante). Isto permitirá pensar que o ambiente da noiva e dos exércitos que perseveram até ao fim será ainda pré-escatológico<sup>39</sup>, ou considerar que estes exércitos são já a Esposa, a νύμφη, na medida em que esta simbologia indumentária usada pelo autor do Apocalipse permanece ainda bastante indeterminada. Λαμπρόν é a irradiação do próprio Jesus, que, como rebento de David, é

<sup>37</sup> Cf. IDEM – “La figura della donna nell’Apocalisse”, *Studia Missionalia* 40 (1991) 83.

<sup>38</sup> Ap 6,2.4.8.11, 7,2; 8,3; 9,1.3.5; 11,1.2; 13,5.7.14.15; 16,8; 19,8; 20,4. Não é, por isso, necessário recorrer à doutrina da justificação de S.Paulo no seu pendor mais radical para explicar esta passiva, como faz E. B. Allo – *Saint Jean*, 300.

<sup>39</sup> Cf. D. A. McILRAITH – *The Reciprocal love*, 99.

a estrela resplandecente da manhã (22,1). Esta irradiação brilhante é também aquela dos anjos das pragas que saem do trono de Deus, e cujos vestidos são feitos de linho. A boda só terá lugar se as vestes nupciais da noiva irradiarem como irradiam as de Cristo, pois, efectivamente, as núpcias do Cordeiro não são umas núpcias quaisquer. Enquanto o A.T. entende a pureza sobretudo em termos rituais, o N.T. usa καθαρόν no sentido de pureza moral interior associada à nova aliança<sup>40</sup>. No Apocalipse a pureza refere-se à qualidade do ouro da nova Jerusalém (21,8.21), descreve o vestido de linho usado pelos exércitos (19,14), o linho puro e resplandecente dos anjos de 15,6. Ao descrever a qualidade do ouro da nova Jerusalém o autor tem em mente sobretudo a própria *qualidade* da nova cidade santa.

Na segunda parte da perícopie o autor apresenta uma nota hermenéutica para explicar o significado do termo δικαιώματα. No cap.2 o termo neutro έργα pode indicar quer as acções boas quer as más. Mas aqui são especificadas as primeiras<sup>41</sup>: δικαιώματα são as boas acções dos justos, dos santos, porque constituem a resposta positiva ao Cristo ressuscitado. Esta resposta é satisfatória, aperfeiçoa e embeleza aqueles que a dão. Nela se incluem a fé (2,13), o serviço, a perseverança e o amor (2,4.19). Mas que amor é este? Amor de quem por quem? O termo αγάπη no Apocalipse refere-se sempre ao amor da Igreja pelo Esposo e não ao inverso. Por isso é que Cristo nunca é declarado directa e explicitamente *noivo*, mas αρνίον.<sup>42</sup> É de notar, no entanto, que estas boas acções, estas acções justas, das quais o amor é a primeira de acordo com Ap 2,19, não são ditas da Igreja ou das Igrejas, mas dos santos (τῶν ἀγίων). Quem são estes santos? Por paradoxal que possa parecer, o *trisagion* isaiano (Is 6,3; cf. Ap 4,8;) professa apenas Deus como O *único* santo. Mas Cristo é apresentado e acreditado como santo e verdadeiro (3,7). E quer os anjos quer a nova Jerusalém também partilham desta qualidade (11,2; 21.2.10; 22,19). Os santos são, então, aqueles que foram e são amados como a cidade santa é amada (ηγαπημένη), e que perseveraram no amor. Por isto, têm já parte na natureza da cidade santa. Os santos são aqueles que possuem algo (16,6; 17,6; 18,24; 20,9) ou que fazem algo notável (5,8; 8,3-4; 13,10; 14,10), que não devem ser encontrados nus (3,18; 16,15). E quando

<sup>40</sup> Cf. A. VANHOYE – *Sacerdoti Antichi e Nuovo Sacerdote*, 12-14. 29-37.

<sup>41</sup> Cf. D. A. McILRAITH – “For the fine Linen is the Righteous Deeds of the Saints’: works and wife in Revelation 19:8”, *CBQ* 61:3 (1999) 527.

<sup>42</sup> Cf. *Ibidem*, 515.

a sua resposta chegar ao nível da radiação e da pureza da nova Jerusalém, então eles próprios s(er)ão já o vestido de noiva, e a Esposa est(ar)á preparada. A identificação será então total, ao ponto de se poder afirmar que a noiva nesta altura não é mais do que a *metáfora da pureza e da beleza*<sup>43</sup>. Para lá chegar são necessárias manifestações humanas de salvação, sinais terrestres do reino, atestações presentes do julgamento, provas evidentes do poder de Deus, gestos palpáveis de enamoramento real. Os santos formam assim o conjunto dos redimidos, e são eles mesmos a Esposa<sup>44</sup>, aquela que venceu.

Poder-se-á, todavia, permanecer na dúvida de saber se existe ou não contradição entre este termo e o precedente ἔδοθη (dom gratuito à esposa). Será que aquele que recebe o dom fica totalmente passivo?<sup>45</sup> Esta dúvida eclipsa-se se fôr tida em linha de conta que, mais do que a inexistência de oposição entre a doutrina da justificação pela fé e a doutrina da justificação pelas obras, trata-se aqui da oposição aos pecados e às acções injustas da grande Babilónia de 18,5. Ap 19,8a (“Ele ofereceu-lhe um vestido de linho resplandecente e puro”) não colide com 19,8b (“o linho representa as boas obras dos santos”)<sup>46</sup>. Ainda que δικαιώματα insinue o *resultado* vitorioso<sup>47</sup> conseguido pelos santos (τῶν ἀγίων) através das suas próprias boas obras, o carimbo da iniciativa e da divina autorização não desaparecem, o acolhimento por parte de Deus do esforço pessoal de cada um permanece sempre<sup>48</sup>. Efectivamente, oscila-se aqui entre dois tipos de genitivos: ou um genitivo *subjectivo* (as acções justas feitas pelos sujeitos santos), ou um genitivo *objectivo* (acção de justificar [feita a] os santos). Is 61,10; 62,1-2; Ap 20,4 impulsionam a optar pelo segundo, na medida em que Deus é o sujeito principal deste outorgamento. No entanto, os santos são responsáveis da sua própria sobrevivência pascal ao lavar as vestes no sangue do Cordeiro (7,14)<sup>49</sup>.

Assim se compreende que o autor tenha optado aqui pelo termo δικαιώματα em vez de έργα. Este último surge dezanove vezes ao longo de

<sup>43</sup> Cf. D. PEZZOLI-OLGIATI – “Zwischen Gericht und Heil. Frauengestalten in der Johannes Offenbarung”, *BZ* 43 (1999) 86.

<sup>44</sup> Cf. D. A. McILRAITH – “For the fine Linen”, 526.

<sup>45</sup> Cf. J.-P. RUIZ – *Ezekiel in the Apocalypse: the transformation of prophetic language in Revelation 16,17-19,10*, Roma 1989, 501.

<sup>46</sup> Cf. *ibidem* 502.

<sup>47</sup> Cf. K. E. MILLER – *The Nuptial Eschatology*..., 309.

<sup>48</sup> Cf. P. PRIGENT – *L'Apocalypse de Saint Jean*, [= CNT 14], 283-284: contra G. E. LADD – *A Commentary on the Revelation of John*, Michigan 1972, 249.

<sup>49</sup> Cf. G. K. BEALE – *The Book of Revelation*, 936.938; H. GIESSE – *Johannes-Apokalypse*, 147.

todo o livro, e significa uma acção indiferenciada, neutra. Os έργα serão δικαιώματα se os convidados anuírem pela fé, que na sua essência é uma acto livre, na αγάπη ao noivo <sup>50</sup>.

### 3. O macarismo de Ap 19,9

#### 3.1. O contexto

Comparando 19,9-10 com 22,6-9 constata-se uma estrutura bastante similar <sup>51</sup>, pois em ambos os casos o autor fica tão impressionado que se prostra diante do anjo, e em ambos os casos é recriminado por isso. A diferença fundamental reside no facto de que 19,9 aparece inserido no contexto do anúncio das núpcias. Em 20,6 a causa de felicidade é a participação na primeira ressurreição, e em 22,7 é a guarda das profecias do livro. Mas aqui a bem-aventurança é, ainda antes da participação no banquete nupcial, o simples facto de receber um convite, isto é, ser chamado – κекλημένοι – para ele.

#### 3.2. O texto

A fé e o amor são propostos como beatitudes tal como existem mais beatitudes no livro do Apocalipse, sempre com significado escatológico. De uma forma geral, a participação na salvação é apresentada como uma benção, uma declaração de felicidade. Em 1,3 e 22,7 os leitores, os ouvintes e os que observam são ditos felizes, beatos – μακάριοι. Na liturgia final de 22,14 os que têm acesso à nova Jerusalém lavam as suas vestes, tornam-se puros, e são, conseqüentemente, felizes. As outras quatro ocorrências aparecem na segunda parte do livro <sup>52</sup>. Em 14,13 os mortos que morrem no Senhor encontram a bem-aventurança eterna, e, por isso, não receiam a morte. Em 16,15, numa situação de grande tensão, Cristo exorta à vigilância como meio para alcançar a felicidade, convida a guardar os hábitos, isto é, os vestidos. O mesmo é dizer, encontrarão felicidade aqueles que perseverarem no caminho de felicidade.

<sup>50</sup> Cf. A. CASALEGNO – “A Cidade entre realidade e símbolo”, 19.

<sup>51</sup> Foi já mesmo sugerido que 19,9 seja uma duplicação, uma interpolação do texto paralelo de 22,6-9: cf. R.H.CHARLES – *A critical and exegetical commentary on the Revelation of Saint John*, II, Edinburgh, rep. 1970, 1ª edição de 1920, 128. Todavia, uma sugestão deste tipo parece demasiado artificial e esforçada do texto.

<sup>52</sup> Ap 14,13; 16,15; 19,9; 20,7; 22,14 : cf. U. VANNI – *La Struttura letteraria dell'Apocalisse*, Roma 1971, 253.

Depois desta pesquisa surge a questão inevitável : com quem podem ser identificados estes “bem-aventurados” (μακάριοι)? Na verdade, felizes são os santos, aqueles que estão na via de serem eles mesmos a nova Jerusalém, a Esposa, a mulher desposada pelo Cordeiro. Isto demonstra, assim, que quer as beatitudes quer as promessas têm directamente que ver com a natureza das boas acções (justas: δικαιώματα) de cada um.

Porque é que a benção é declarada sobre os convidados para o δεῖπνον, e não sobre a Esposa? Parece estranho, mas tal como em 3,20 há aqui uma relutância em convidar para se tornar mulher/esposa. Antes, o convite é especificamente para *um banquete*, ainda que seja o banquete das núpcias (τοῦ γαμοῦ). Os convidados não o são para as núpcias na fase de intimidade do Esposo com a Esposa. A realidade das núpcias é considerada na sua unidade de conjunto, mas exposta nas suas diferentes partes <sup>53</sup>. Na verdade, encontramos-nos ainda na fase da preparação, no período *pré-escatológico* do banquete <sup>54</sup>, de forma que será ainda cedo para identificar totalmente os convidados com a noiva, e a noiva com a Esposa. Mais à frente no v.14 é dado mais um motivo para esta identificação, através da indumentária dos exércitos, mas sempre ainda numa fase preparatória. Este exército está ainda um pouco amedrontado, porque está rodeado por um clima adverso de guerra (19,11-20,10).

Provavelmente o autor do Apocalipse terá presente neste δεῖπνον o apocalipse de Is 24-27, e deixa que se espelhem as convulsões cósmicas próprias ao julgamento de Deus. Deus inaugura o seu reino, e celebra este evento marcando-o com um grandioso banquete de manjares suculentos (Is 25,6) para festejar a sua vitória. Da mesma forma, o banquete das núpcias do Cordeiro apresenta estas características, é um banquete escatológico, messiânico, no qual se cumprem as promessas dos profetas. Para se entrar neste banquete é necessário ouvir a voz do Esposo (3,20), vivendo a vida numa hermenêutica sacramental da escuta. Na realidade, só quem escuta é que é capaz de obedecer, de praticar acções dignas, justas (δικαιώματα). Este é o critério de participação no banquete, e Cristo, ao bater à porta (=ao convidar) dirá quem está (in)apto para entrar no momento final antecedente e preparatório da união total conjugal do Esposo com a Esposa. Só aí é que o Esposo terá intimidade completa na Esposa, e vice-versa. Apenas nessa altura é que o conhecimento e a posse mútuas

<sup>53</sup> Apesar disto não se torna necessário ver aqui na expressão τοῦ γαμοῦ uma glosa tal como a vê E.B.Allo – *Saint Jean*, 300.

<sup>54</sup> Cf. D. A. McILRAITH – *The reciprocal love*, 109.

serão plenas, e a relação do αρνίον com a νύμφη será unitiva e consumante. Estes diferentes estados mostram como o banquete em si mesmo não é nem pode ser garante da realidade nupcial. É somente um indício, uma ante-câmara da verdadeira câmara talâmica.

O participio perfeito passivo κεκλημένοι diz da continuação do chamamento, do resultado de uma acção que perdura no tempo, do facto de que foram e permanecem chamados para o festim. Não para uma refeição qualquer, mas para as bodas nupciais do Cordeiro. No início do Apocalipse temos o Espírito que fala, chama as sete Igrejas. É o Espírito que reúne e forma a εκκλησία, comunidade chamada, a *plebs adunata*<sup>55</sup>. Mas aqui são os esponsais da noiva que dão o motivo, que congregam para as bodas. Este acontecimento é de per se motivo de felicidade, abençoa, torna beatos aqueles que recebem o convite. Contudo, é de notar que a forma como se responde ao convite não é mencionada, pois já fomos informados que os noivos já estão preparados, já têm a sua festa pronta, de tal maneira que já sabem quem irá ao casamento. As coisas estão de tal forma organizadas que não é necessária confirmação. Com efeito, só os amigos mais íntimos, aqueles que vivem numa justiça constante, numa relação de grande proximidade com o noivo, numa intimidade própria da vida de santidade, fruto de uma gratuidade permanente que cresce de acordo com as δικαιώματα, têm assento para assistir à cerimónia, quer dos esponsais, quer das bodas.

Nos escritos joaninos o qualificativo de “verdadeiro” (ἀληθινὸν) é dito daquilo que Deus é ou daquele que Lhe pertence. Por isso, Jesus é também chamado luz verdadeira em Jo 1,9. O λόγος é a luz mesma de Deus e não uma simples aparência, um reflexo, um sucedâneo<sup>56</sup>. O livro do Apocalipse apresenta também Deus como verdadeiro (6,10), as Suas acções (15,3; 16,7; 19,2), e Cristo (3,7.14; 9,11). Nesta perícopa a atestação da veracidade desta beatitude baseia-se na sua fonte *teo-lógica* – Deus. As palavras proferidas, a promessa feita, são verdadeiras porque Deus as proferiu. E essa é a garantia suficiente.

<sup>55</sup> Cf. S. CIPRIANO DE CARTAGO – *De Catholicae Unitatae Ecclesiae* : PL 4,503A; 6,519.

<sup>56</sup> Cf. P. PRIGENT – *L'Apocalypse de Saint Jean*, 284.

#### 4. A visão da Urbe de Ap 21,2

##### 4.1. O contexto

Neste texto, e depois da preparação da noiva, a Esposa pronta para o banquete é apresentada<sup>57</sup>. Continua o seu desvelamento progressivo. Este versículo insere-se no contexto dos vv.2-8, nos quais é dado ao autor contemplar a nova Jerusalém. Esta visão informa o conjunto das quatro audições seguintes: sobre a tenda (vv.3-4), o trono (v.5a), sobre o comando para escrever (v.5b), e sobre a recompensa final (vv.6-8). Coloca-nos, assim, num horizonte escatológico de compreensão. Acentua-se o carácter de expectativa e de realização já presente na escatologia<sup>58</sup>. É o presente da fé e o futuro da esperança, ainda. O vencedor é já um cidadão da cidade santa de Deus, tem acesso à grande cidadania (cf. Flp 3,20).

Com efeito, para explicitar este horizonte escatológico de compreensão o autor utiliza o símbolo da noiva-cidade santa, entendendo-a como aquele lugar ideal onde se encontram aqueles que são fiéis a Cristo. Esta imagem geográfica e arquitectónica pretende transmitir uma presença transparente, completamente perceptível, num *tu a tu* próprio de um clima familiar, de fraternidade e de amizade. O autor não se esquece que tem sempre por detrás uma intenção figurativa, não perde de vista o ambiente de tertúlia do leito conjugal. Ora, isto implica a exclusão de qualquer tipo de mal, pois realiza-se a promessa feita no A.T.<sup>59</sup>. É de notar, todavia, que não se possui aqui uma comparação propriamente dita, a da cidade que é *como que* uma noiva a preparar-se para o seu noivo, para o casamento. Por conseguinte, é muito válida a insistência de Ugo Vanni de uma precisão de termos por parte do autor. Na verdade, a cidade preparada é revelada preparada enquanto tal, na medida em que é um noiva adornada para o seu esposo. A preparação não é uma preparação qualquer, mas uma preparação que a faz tornar-se mulher, esposa<sup>60</sup>. A metáfora arquitectónica é transposta para o plano das relações pessoais, na medida em que a Jerusalém do alto representa aqui todo o povo de Deus, “capaz de amar como Deus que é amor (cf. 1 Jo 4,8.16), e ligado a Cristo na relação de amor típico de um noivado”<sup>61</sup>.

<sup>57</sup> Cf. J. FEKKES – “His Bride has prepared herself. Revelation 19-21 and Isaiah nuptial imagery”, *JBL* 109 (1990) 269.

<sup>58</sup> Cf. P. PRIGENT – *L'Apocalypse de Saint Jean*, 326.

<sup>59</sup> Cf. Ez.37,27; Zac. 2,10; Is. 25,8.

<sup>60</sup> Cf. U. VANNI – “La figura della donna nell'Apocalisse”, *Studia Missionalia* 40 (1991) 86.

<sup>61</sup> IDEM – “Divenire nello Spirito”. *L'Apocalisse guida di spiritualità*, Roma 2000, 215.

## 4.2. O texto

A santidade – τὴν ἁγίαν – é a qualidade do próprio Deus (4,8; 6,10) partilhada por Cristo (3,7). Caracteriza também todos os cristãos que vencem e a nova Jerusalém<sup>62</sup>. Para o Apocalipse esta nova cidade não é mais a Jerusalém Sião geográfica, cidade da Paixão e da Páscoa, mas sim a nova Jerusalém prometida em 3,12 e vista já incoativamente em 11,2 e 20,9. Aqui em 21,2, e de seguida em 21,10, começa a entreabrir-se ao leitor e ao autor a nova Jerusalém num grau superior de completude e de perfeição, na sua vocação à santidade. Em 21,5 O que está sentado no trono assegura-nos que fará novas (καινὰ) todas as coisas. Cristo ressuscitado tem um novo nome (3,12) e promete um novo nome para todo aquele que sair vencedor (2,17). A *sequela Christi* permite a aprendizagem de uma canção nova (14,3), a canção cantada pelos quatro viventes e pelos quatro anciãos (5,9-10) para celebrar a vitória do Cordeiro. Que vitória é esta? Que efeitos produz? Trata-se da vitória pascal sobre a morte, porque só esta é capaz de proporcionar esta coloração de novidade à nova Jerusalém. Por conseguinte, esta novidade não é vista em termos de tempo, mas é caracterizada em termos de uma descontinuidade<sup>63</sup>, de outra qualidade<sup>64</sup> – nupcial – que o mistério da Páscoa incute à nova comunidade dos redimidos.

Este καινήν é a única diferença entre 21,2 e 21,10. A nova Cidade Santa é a mesma em ambos os casos<sup>65</sup>. No v.2 refere a nova Jerusalém que desce do céu depois da nova Criação e do julgamento de Deus. Isto significa que a Jerusalém que Israel e os profetas esperavam foi substituída por outra, que se apresenta sob a forma nupcial para o seu Esposo. Por isso, não é necessário repetir no v.10 a novidade da Cidade Santa. Ela já foi revelada aqui no v.2. Será suficiente descrever esta novidade (21,11), isto é, bastará mostrar como resplandece nela a glória de Deus nas formas da sua construção. A esposa, a nova cidade, é nova na sua condição nupcial relativamente ao Cordeiro, mas é a mesma na sua apresentação arquitectónica de cidade dos redimidos, dos novos salvos no Cordeiro. Assim, poder-se-á entender este καινήν como um factor de descontinuidade, e a figura da Jerusalém celeste como construção (πόλιν) como elemento de continuidade, explicativo e característico da comunidade cristã primitiva,

<sup>62</sup> Relativamente à cidade é usado quatro vezes: 11,2; 21,2,10; 22,19.

<sup>63</sup> Cf. C. L. MORRIS – *The Revelation of St. John*, London 1971, 243.

<sup>64</sup> Cf. R. H. CHARLES – *A critical and exegetical Commentary*, 158.

<sup>65</sup> Contra R. H. CHARLES – *A critical and exegetical Commentary*, 205.

herdeira do resto de Israel e das promessas do A.T.<sup>66</sup> Há um progresso na continuidade, o que implica uma certa ruptura, a saber, a ultrapassagem da Jerusalém-edifício para a Jerusalém-comunidade.

Nesta secção, que está entre a da Babilónia e a da Nova Jerusalém, o autor vê (εἶδον) cumprirem-se as promessas do Cristo ressuscitado de 3,12. Este último versículo é muito paralelo ao de 21,2. Em 3,12 a cidade é dita “do meu Deus”, enquanto que aqui é santa (ἁγίαν) e vinda de Deus (καταβαίνουσιν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἀπὸ τοῦ θεοῦ). Esta cidade acaba por ser o resultado, o efeito final da relação de amor e de fidelidade entre Cristo e aqueles que na fé e na perseverança são fiéis até ao fim. Em 3,12 esta relação é posta por escrito (γράφω), cujo efeito é a posse de um nome novo – o nome de Deus, da cidade e do próprio Cristo. Diversamente de Is 56,5; 62,2; 65,15 onde é Deus que promete um novo nome à sua esposa – a nova Jerusalém – aqui quem outorga esse nome é o Cordeiro, Cristo ressuscitado. É Ele que inscreve o Seu próprio nome na frente dos seus amigos (14,1; 22,4; cf. Ez 9,4). A promessa de uma nova lei nos corações dada por Deus no A.T. (Jer 31,33) Cristo cumpre-a agora.

Como é que acontece esta visão? O v.10 elucida quanto à atitude do próprio autor, na medida em que para ver estas realidades escatológicas o autor tem de passar por uma elevação do espírito. No v.10 o autor é transportado a uma montanha alta e dali contempla a nova Jerusalém. Com efeito, só vislumbra esta novidade quem, mais do que distanciar-se criticamente, se deixa levar pelo anjo, olha o mundo e a Igreja com os olhos do Altíssimo, quem se deixa *elevantar* e não apenas levar. É necessária uma elevação amorosa de intimidade para compreender por dentro o amor entre o Esposo e a Esposa. Caso contrário ficar-se-á sempre numa relação de estranheza, num conhecimento superficial, exterior, num desconhecimento mesmo. É preciso fazer parte da lista dos convidados para partilhar da alegria da festa e dos noivos, para ver a beleza do casal e da casa.

O participio presente καταβαίνουσιν transmite a ideia de uma dinâmica continuada e relacional da natureza da cidade. A sua natureza deriva de Deus (ἐκ), é uma missão divina (ἀπο), tal como paralelamente a relação entre os cristãos e Cristo. Cristo só pode estabelecer com eles uma relação dinâmica se eles permanecerem fiéis. Isto deixa já entrever como existe uma proporcionalidade directa entre o convite do Cordeiro e o “sim” nupcial da Esposa. É de salientar o facto de este verbo sugerir uma descontinuidade na linearidade do ritual matrimonial no qual o autor do

<sup>66</sup> Cf. C. L. MORRIS – *The Revelation of St. John*, 244.

Apocalipse se inspira. Todavia, esta sugestão é aparente. Ainda que esta descida do céu se avizinha do *έδοθη* de 19,8 e diga do trabalho do próprio Deus na formação e construção desta cidade (Heb 11,10; 12,22), a linearidade do ritual matrimonial é mantida no essencial. Com efeito, ao autor apenas começa aqui a ser aberta a visão daquilo que a noiva será, a saber, uma Esposa orgulhosa da sua condição de desposada nos momentos mais íntimos da relação unificante com o Seu Esposo, num estado, este sim escatológico, de paridade conjugal plena, e que aqui e em 21,9-10 começa a ser dado em estilo de prémio a receber, de condição a ser cumprida e vida, de antecipação. Existe, efectivamente, uma continuidade entre a Jerusalém terrestre com a Jerusalém do alto <sup>67</sup>.

O participio perfeito *ήτοιμασμένην* indica um estado de preparação que começou no passado, mas que continua. Em 19,8 a esposa preparou-se (*εαυτήν*) através das acções justas dos santos, sinais da sua fidelidade perseverante. Estas acções constituem, assim, os seus adornos, o embelezamento que a veste nupcial em si mesma é e transmite. Diante desta veste torna-se agora suficientemente claro que a nova Jerusalém é a Esposa do Cordeiro de 19,7-8, o que aduz em favor de uma continuidade ao longo dos versículos estudados.

O dativo de relação *τῷ ἀνδρὶ ἀὐτῆς* mostra como a noiva ainda espera o seu esposo, mesmo que já definitivamente preparada para o banquete. Desta forma é expressa a relação de alteridade entre o Esposo e a Esposa, que a relação nupcial e conjugal, ainda que tendente à consumação unificante, não anula. As individualidades unem-se, mas distinguem-se.

Se em 17,1-5, no contexto de Babilónia, se passa da mulher à cidade, aqui sucede o inverso, passa-se da figura da cidade à da noiva. Essa noiva, essa mulher, permanece numa condição de expectativa da sua “cara-metade”. Por outro lado, nesta comparação simbólica vê-se a apropriação da realidade conjugal por parte da esposa – a cidade, tornando-a presente. Existe, todavia, uma diferença relativamente a 19,8: aí a noiva é vista como uma *γυνή*, enquanto que aqui é transformada já numa cidade-noiva. Na verdade, no ritual da preparação da noiva as imagens da cidade e da noiva confluem, de tal forma que quanto mais preparada está a cidade mais nupcial e casadoira se apresenta, mais as suas acções justas sobressaem (19,8b). Isto faz com que a forma, a realidade da cidade seja a realidade da relação com Cristo. Se em 19,8 tínhamos a preparação da

<sup>67</sup> Cf. E. B. ALLO – *Saint Jean*, 342.

noiva simbolizada com as vestes nupciais, a mesma cosmética matrimonial é continuada aqui, se se tiver em conta os preparativos necessários para o dia do casamento. Na verdade, a noiva pronta para os esponsais é como uma cidade enfeitada para o arraial, pois nela terá lugar a grande festa, ela passará a ser o palco (21,3) da nova casa, da nova realidade da noiva, isto é, da nova relação com o seu Esposo. Contudo, se o nível de nupcialidade parece já atingido, por outro ainda não o foi, pois a cidade espera ainda o seu esposo na condição de noiva. O esposo, como nos mostrará o v.9, é Cristo. O novo povo de Deus olha para Cristo, para o Cordeiro, *como* se fosse uma noiva (*ὡς νύμφην*). Por isso, aspira ao nível máximo do amor próprio da nupcialidade. O amor de Deus ao seu povo, já expresso no A.T., vem agora levado ao extremo pela mediação de Cristo. Assim, da mesma forma que Cristo surge no Apocalipse como realizador do novo reino na história, também ao nível estritamente escatológico a reciprocidade do amor entre Deus e a Igreja <sup>68</sup> actua-se mediante, pela mediação de Cristo, para depois assumir uma conotação trinitária. A comunhão trinitária de Deus com o Cordeiro no Espírito de Ap 22,17 é assim o cume da nupcialidade recíproca.

## 5. Os criados e os convivas à mesa em Ap 21,9

### 5.1. O contexto

Estamos aqui já em plena escatologia. E a justaposição da audição “Vem e mostrar-te-ei a noiva, a esposa do Cordeiro”, com a visão da cidade gloriosa (21,10), indica mais uma vez que esta cidade deve ser entendida numa perspectiva relacional, na sequência do que já foi referido acerca de 21,2.

Nesta perícopa é de salientar a forma de abertura, a qual é semelhante à fórmula de abertura dos capítulos 17 e 18, o que realça o contraste

<sup>68</sup> Barbara Rossing não deixa de se mostrar pertinente enquanto advoga que não é totalmente exequível uma identificação imediata da noiva à Igreja. É verdade que em Ap 2-3 o Espírito fala à Sete Igrejas em contexto litúrgico. Todavia, é sintomático que o autor do Apocalipse, exactamente dentro do contexto escatológico e simbólico do discurso – o que marca evidentemente uma *distância* – depois de Ap 2-3 apenas utilize o termo *εκκλησια* em 22,16 (*Εγω Ιησους επεμνα τον αγγελον μου μαρτυρησαι υμιν ταυτα επι ταις εκκλησιας*). Neste sentido esta autora recusa-se a identificar a noiva de Ap 22,17 com a Igreja. Assume a simbologia nupcial, então, como uma relação indefinida, como símbolo que realmente é, o que faz da figura da Esposa/Noiva uma “invitational figure”: B. R. ROSSING – *The Choice between the two Cities. Whore, Bride, and Empire in the Apocalypse*. Pennsylvania-Harrisburg 1999, 161.

entre as duas cidades – Babilónia e a nova Jerusalém. É de notar igualmente o contexto seguinte mais próximo, no qual tem grande importância a cadência que o verbo δείκνυμι impõe nas secções 21,10b-27 e 22,1-5. Com efeito, ao ser revelado ao autor pelo mesmo anjo de 19,9 a cidade santa (21,9-10a) numa descrição pormenorizada (21,10b-27), e o rio de água viva que sai do trono de Deus e do Cordeiro (22,1-5), chega-se à síntese final, ao objectivo de todo o livro do Apocalipse – o desvelamento, a αποκάλυψις do futuro prometido, da escatologia <sup>69</sup>, essa esponsalidade vindoura mas já presente e real. Nesta perícopie atinge-se o cume da linearidade progressiva da revelação oferecida ao autor e ao leitor. Chega-se neste v.9 ao cume do processo literário cujas raízes mais próximas surgem já no v.2. Aqui, a noiva triunfou, a Esposa aparece casada. Na sua festa participam a alegria dos convidados e o serviço angelical dos criados que promovem o bom curso do banquete festivo.

## 5.2. O texto

δεῦρο aparece aqui e em 1,13; 17,1. Em ambos os casos este advérbio tem a força de um imperativo, o que ajuda a realçar a insistência usada sobre o autor <sup>70</sup>. Agora sim, ao próprio autor é dado ver todo o resultado do processo de namoro que começou em 19,7. Estamos finalmente na renovação da criação divina, o paraíso foi reestabelecido, ao povo de Deus resta-lhe gozar do sábado eterno na cidade santa. Depois de aceder ao lar do Esposo e da Esposa não resta mais nada ao autor do Apocalipse do que dar mais detalhes da descrição iniciada em 21,2. E aqui, mais uma vez, o autor do Apocalipse coloca-se num paralelismo antitético <sup>71</sup> relativamente

<sup>69</sup> Depois da promessa de revelação de 4,1, o verbo δείκνυμι só ser usado novamente em 17,1; 21,9; 22,1.6 para introduzir o desvelamento do μυστηριον de Deus.

<sup>70</sup> Para Charles H. GIBLIN (ao contrário de Ugo VANNI – *La Struttura*, 107-115) inicia-se aqui uma nova unidade literária (21,9-22,6) em referência inclusiva com a secção de 17,1-19,10: cf. IDEM – “Structural and thematic correlations in the Theology of Revelation 16-22”, *Biblica* 55 (1974) 492. Para Max WILCOX, 21,9-22,5 constitui igualmente uma unidade literária muito precisa, mas que, segundo ele, não é a continuação de 21,8 mas de 21,2 devido à ponte que se deve estabelecer entre o anjo do início deste v.9 e aquele que vê (eidon) directamente a nova Jerusalém no v.2: cf. M. WILCOX – *Tradition and Redaction of Rev.21,9-22,5*, in J. LAMBRECHT (dir.) – *L'Apocalypse johannique et l'apocalyptique dans le Nouveau Testament*, Gembloux 1980, 205. Todavia, as análises destes dois autores são um pouco reductoras. É preferível a estruturação do P.Ugo Vanni, na medida em que dá uma visão estrutural do livro do Apocalipse no seu conjunto, e situa as nossas perícopes no todo desta obra joanina.

<sup>71</sup> Cf. J. FEKKES – *Isaiah and Prophetic Traditions in the Book of Revelation*, 94.

à narração sobre a grande Babilónia de 17,1-18,24. Ao continuar a descrição da Jerusalem celestial a partir do v.10 o autor contrasta as jóias e os vestidos da grande Babilónia (17.3; 18.6) com os da cidade santa, os ornamentos da Prostituta com os δικαιώματα da noiva, da Esposa (γυναῖκα) do Cordeiro.

Com δείξω σοι o leitor é transportado para o núcleo da revelação. Em 4,1 Cristo prometera revelar aquilo que deve acontecer. No centro da visão do trono está o Cordeiro (5,6). Mas agora, o conteúdo da revelação é bem diverso: o anjo anuncia ao autor que lhe será revelada a mulher, a Esposa do Cordeiro. E o Espírito (ἐν πνεύματι) será o âmbito que credita e garante esta mensagem de salvação (v.10), cujo conteúdo – a revelação da Esposa – se faz por referência ao Cordeiro.

Como se dá esta visão? Como já foi dito a propósito de εἶδον de 21,2, o sujeito deste δείξω (um dos setes anjos) eleva o espírito do autor para que ele contemple estas realidades místicas e escatológicas. Para tanto, o autor teve de ser transportado no espírito a uma alta montanha, e não ao deserto como em 17,1-3. Este alto monte não é o monte Sião de 14,1, pois a nova Jerusalém ultrapassa-o, não se encontra sobre ele porque as suas dimensões são já outras, e o templo já não existe. A sua realidade é diversa. Com efeito, o indefinido ἐπὶ ὄρος μέγα καὶ ὑψηλόν de 21,10 não aponta para nenhum lugar ou medidas particulares, mas indica uma passagem espiritual a um estado superior e diferente. Este alto monte não é geográfico, mas é o monte da fé e da transfiguração <sup>72</sup>.

O termo νύμφην surge aqui de forma isolada, e só fará de novo a sua aparição em 22,17. Se tivermos em conta numa visão de conjunto a γυνῆ de 19,7 (a esposa legalmente prometida para o seu noivo e já preparada para a procissão e para o banquete nupciais), e a ocorrência seguinte de ὡς νύμφην (21,2 : como noiva), poder-se-á olhar para esta sequência de τὴν νύμφην τὴν γυναῖκα numa relação quiástica com as duas ocorrências mencionadas <sup>73</sup>, em que os termos são usados na ordem inversa. Em 21,2 estes termos são ainda utilizados a um nível interpretativo, no qual a cidade é vista e comparada a uma noiva, com a imagem de uma esposa adornada para as festas das bodas como pano de fundo. Aqui em 21,9 ouve-se primeiro a descrição acerca da noiva (νύμφην) e depois a da esposa (γυναῖκα). Esta esposa é agora revelada num estado superior

<sup>72</sup> Cf. C. L. MORRIS, 249; contra M. F. SADLER – *The Revelation of St. John The Divine*, London 1894, 269.

<sup>73</sup> Cf. D. A. McILRAITH – *The Reciprocal love*, 45.

ao da esposa de 19,7: não é já a noiva legalmente desposada e comprometida, mas a esposa/mulher perfeitamente casada. Disto mesmo fala o v.10 onde a Esposa é vista já na sua condição de Jerusalém do alto, de cidade santa junto de Deus, de construção bela porque perfeita. O particípio *καταβαίνουσας* conserva todo o seu valor de presente, apesar do verbo “mostrar” precedente. Designa, sobretudo, uma acção que não cessará jamais, e não tanto um acto que está em vias de realização. Ao autor do Apocalipse o futuro foi *a-presentado*, tornado presente. Foi elevado visionariamente ao estado de presença escatológica definitiva onde contempla contemporaneamente a vida para além da morte, em jeito de antecipação mística. Somente assim ele pode constatar e perceber o significado da “noiva” (*νύμφην*) na qual ele vive e à qual fala, e que será a “Esposa” (*γυναῖκα*) para a qual caminha e que anuncia. Ou seja, as sete Igrejas são já noivas mas ainda não esposas, se bem que lhes seja revelada esta condição futura já agora tornada presente e vivida, pois o *eschaton* já começou. Somente nesta medida é legítimo afirmar que a comunidade eclesial está já na sua condição final de esponsalidade para a qual foi criada e para a qual aspira. Este *καταβαίνουσας* exprime uma realidade futura que “interpenetra e informa o presente”<sup>74</sup>. Neste contexto, agora pode-se identificar sem receios a Igreja com a Esposa e a Noiva, numa comparação feliz dos diversos estados por que passa esta relação nupcial e conjugal<sup>75</sup>. Diante desta revelação a aposição determinativa de *τὴν γυναῖκα* insere-se perfeitamente no contexto da revelação apocalíptica oferecida ao autor e ao leitor, de tal forma que na apresentação deste estado final da realidade conjugal não é necessário separar a *νύμφην* da *γυναῖκα*<sup>76</sup>. Pelo contrário, é necessário explicitar através deste *γυναῖκα* que a comunidade vive já agora na sua condição plena de mulher desposada. Ambos os termos referem-se à mesma realidade – a comunidade eclesial no seu conjunto. A Igreja é noiva e esposa do mesmo e único noivo e esposo – o

<sup>74</sup> G. B. CAIRD – *The Revelation of St. John the Divine*, London, 2<sup>nd</sup> edition 1987, 263.

<sup>75</sup> Contra E. W. BULLINGER, 657. Este autor propõe que “it seems to us quite clear that neither the ‘wife’ in chapter xix nor the ‘bride’ in chapter xx is the Church of God”: cf. *ibidem*.

<sup>76</sup> Contra R. H. CHARLES, 127, que vê este termo como uma glosa: cf. *ibidem*, 156. Para Max Wilcox a aparição neste ponto do texto do termo *γυναῖκα* causa certa estranheza, ao ponto de considerar dever ser visto como redaccional: cf. M. WILCOX – *Tradition and Redaction of Rev. 21,9-22,5*, in J. LAMBRECHT (dir.), 205. Para tanto este autor aduz três argumentos: a) o termo *ἀρνίον* não é só um motivo central do Apocalipse, mas também surge por vezes dependente do contexto; b) a transição de 21,2 para 21,9 não parece natural pois a descrição da noiva no v.2 é figurativa da noiva do v.9; c) e o termo *γυναῖκα* pode ter sido introduzido apenas para sublinhar o paralelismo entre as duas visões: cf. *ibidem*, 206.

Cordeiro *ἀρνίον*. Existe uma intercambialidade mútua entre estes dois termos que se reflecte na reciprocidade da relação de amor nupcial e conjugal entre Cristo e a sua Igreja. A Igreja enquanto Esposa não deixa de ser noiva, à semelhança da mulher que depois do casamento continua a namorar e a ser namorada pelo marido. E enquanto noiva é já de certa forma Esposa, porque ama já de forma particular o seu “príncipe encantado”, Aquele que sabe vir a ser o seu noivo, o seu parceiro para toda a vida. Ora, desta forma, a mulher não pode ser mais amada do que o que já é.

Esta nova relação com Cristo e Deus está para além dos limites do tempo e do espaço na sua dimensão de totalidade. Com efeito, existe um *plus* que ainda não foi definitivamente e escatologicamente superado. Apesar deste elemento de ruptura, a linguagem e simbólica joaninas remetem-nos aqui mais uma vez para a dimensão de continuidade da comunidade actual no horizonte de compreensão do que ela já é com o que ela está chamada a ser, à semelhança do casamento que não estagna na cerimónia do dia das bodas mas cresce indefinidamente e sempre mais ao longo do percurso de conjugalidade de uma vida inteira. Na verdade, a Igreja é noiva mas também esposa na sua condição de peregrina pelo mundo<sup>77</sup>. O casamento é visto como cumprido enquanto condição atingida. A nova Jerusalém já veio e continuará connosco.

## 6. A abertura das portas de Ap 22,17

### 6.1. O contexto

Esta perícopie surge inserida no contexto litúrgico do *livro das Bodas*<sup>78</sup> de 22,6-21 como um *diálogo estilizado*<sup>79</sup>. A noiva aparece como um parceiro dialógico que busca a vinda do Senhor dos Senhores, do Esposo, Cristo. Este anelo por este advento é anunciado no v.7 e de novo reforçado no painel final da recompensa dos vv.17a.20. Diante deste contexto coloca-se obviamente a pergunta: qual o significado nupcial desta liturgia? E quem é o narrador que relata a expectativa por parte da Esposa do advento do Esposo? Quem é este personagem profético? Por outro

<sup>77</sup> Para L.CERFAUX com esta identificação se descarta também qualquer tentação de influências de estoicismo popular ou de gnosticismo sincrético com o correspondente vocabulário: cf. L.CERFAUX – *L'Église dans l'Apocalypse*, in J.GIBLET (dir.) – *Aux origines de l'Église*, Louvain 1965, 119.

<sup>78</sup> X. PIKAZA-IBARRONDO – *Apocalipsis*, Navarra 1999, 263.

<sup>79</sup> D. A. McILRAITH – *The Reciprocal love*, 156.

lado, a que é que o Espírito e a Esposa convidam: para o banquete ou já para o leito nupcial?

Nesta última perícopé mais uma vez se constata que o autor do Apocalipse evita a associação paulina entre o mistério de Cristo e a Igreja através da ligação somática de uma mulher com o Corpo de Cristo, em nome de uma possível interpretação ou alusão aos matrimónios pagãos<sup>80</sup>. O autor do Apocalipse é muito fiel ao A.T. ao servir-se de imagens muito mais pessoais e carregadas de sentimentos de amor para com Cristo<sup>81</sup>.

## 6.2. O texto

No livro do Apocalipse o Espírito é uma pessoa distinta de Jesus. Na primeira parte do livro fala às Igrejas e pode ser ouvido por aqueles que têm em cada Igreja ouvidos para ouvir<sup>82</sup>. Na parte central o Espírito poderá ser interpretado como os sete chifres e os sete olhos de Deus (5,6)<sup>83</sup>, e surge novamente na pregação do Evangelho e na ceifa (14,6-20) a encorajar em momentos de desânimo (14,13). O autor do Apocalipse tem visões εν πνεύματι<sup>84</sup>, porque o Espírito é o testemunho (τὴν μαρτυρίαν) de Jesus (19,10), o Espírito da profecia. A revelação apocalíptica acontece na *espiração*, na mediação pneumatológica para aqueles que, com os seus δικαιώματα obedecem e têm ouvidos para ouvir. É o Espírito que *inspira* estas acções justas. A consequência desta moção, que é dom do Espírito e tarefa da Esposa, é a construção da nova cidade santa, a Jerusalém do alto, a sua preparação e adorno para o cortejo e para as bodas nupciais num clima amoroso de expectativa e de ansiedade.

O Espírito, ainda que distinto de Jesus, funciona em relação a Ele num nível tal que se pode dizer que é o próprio Espírito pessoal de Jesus. Esta intimidade relacional entre o Espírito e o Cordeiro é também verificada na mudança de sujeitos que falam às sete Igrejas (τὰδε λέγει: 2,1; e τὸ πνεῦμα λέγει: 2,7). Aqui em 22,17 são o *Espírito e a Esposa que falam* clamando ao Cordeiro, numa relação de alteridade e de exterioridade expectante. Por paradoxal que pareça, o Apocalipse não termina com uma potente e esplêndida visão da Jerusalém celeste, mas a última secção

<sup>80</sup> Cf. L. CERFAUX – *L'Église dans l'Apocalypse*, in J. GIBLET (dir.), 119.

<sup>81</sup> Cf. *ibidem*.

<sup>82</sup> 2,7; 11,27.29; 3,6.13.22.

<sup>83</sup> Cf. D. A. McILRAITH – *The Reciprocal love*, 162.

<sup>84</sup> 1,10; 4,2; 17,3; 21,10.

de 22,6-21 pode-se considerar dominada por esta promessa da vinda de Cristo Jesus, por este anseio de quem O quer e espera<sup>85</sup>. Como no início do livro (1,1-9), também a parte final reenvia expressamente para o nome de Jesus, o αρνίον.

A imagem nupcial foi introduzida na segunda parte do Apocalipse com o anúncio hímico de 19,7. Em 21,9-10 esta imagem foi usada para significar a comunidade dos santos na plenitude escatológica na sua relação sponsal com o Cordeiro, Cristo ressuscitado. Em 21,2-8 a noiva é esta comunidade apresentada *como* nova Jerusalém vinda permanentemente de junto de Deus, comparada à tenda da presença íntima de Deus ao Seu povo. Contudo, a partir de 21,9 esta noiva passa ao estado de Esposa, pois a nova Cidade Santa tem a glória (έχουσαν τὴν δόξαν τοῦ θεοῦ: v.11) resplandecente de Deus, isto é, chegou à intimidade gloriosa, à transmissão de vida em plenitude, goza da condição de desposamento unitivo com o seu Esposo num estado de graça. Mas aqui esta revelação acontece ainda em jeito de prolepse<sup>86</sup>, como se se tratasse de um retrocesso na narração. A noiva sabe que será e que começa já agora a ser Esposa. Por isso, será preferível optar por manter a tradução de “noiva”, na medida em que o leitor é de novo colocado diante da comunidade que ainda espera a sponsalidade escatológica, definitiva<sup>87</sup>, é lembrada a condição de quotidianidade e de finitude da desposada.

No imperativo έρχου, proclamado em contexto litúrgico, é a comunidade no seu conjunto, toda a noiva, que é envolvida no Espírito neste chamamento para que o Esposo advenha, para que se instale o reino do Pai-Nosso (Mt 6,9-13; Lc 11,2-4). O Espírito suscita na comunidade eclesial (ou no destinatário individual do livro) este anseio, e a própria *tenda comunitária* anela, então, pela glória<sup>88</sup>. No entanto, há que repetir a pergunta: qual o significado nupcial deste convite, qual o alcance desta perícopé inserida no contexto litúrgico mais vasto de 22,6-21, e onde se insere no ritual matrimonial este chamamento da noiva que continua a anelar pelo seu Esposo, tendo em conta que o estado final da conjugalidade foi já revelado em 21,9-10? Parece, portanto, que se trata aqui de um paradoxo!, e que é quebrada a linearidade de todo o ritual nupcial. Todavia, se se

<sup>85</sup> Cf. K. STOCK – *L'ultima Parola è Dio. Apocalisse come Buona Nuova*, Roma 1995, 190.

<sup>86</sup> Cf. C. H. GIBLIN – *Structural and thematic correlations*, 161.

<sup>87</sup> Cf. W. H. SIMCOX – *The Revelation of St. John the Divine*, Cambridge 1910, 148.

<sup>88</sup> Cf. S. GAROFALO – “Lo Spirito e la Sposa (Chiesa) (Ap. 22,17)”, *Rivista di Vita Spirituale* 33 (1979) 481-482.

tiver presente todo o contexto da revelação nupcial que se iniciou em 19,7 concluir-se-á, na linguagem sempre realista do Apocalipse, como o autor não se esquece da audiência à qual se dirige, mesmo se em 21,9-10 parece que já foi atingido o fim supremo dessa revelação da realidade relacional conjugal. Com efeito, 21,9-10 poderão ser vistos teatralmente como um entreabrir do véu sem deixar a plateia e sem passar para o outro lado do palco. O autor do Apocalipse está no presente, mas não deixa por isso de referir e apontar para o futuro prometido, como forma de galvanizar as Igrejas sofridas e sofredoras, à semelhança da noiva que chegou para o banquete na condição de desposada e que continua alegre porque sabe o futuro que a espera e que lhe prometeram. Esta promessa possibilita ao autor olhar para o presente à luz do futuro nupcial que lhe é revelado pelo anjo (21,9-10). Por conseguinte, é possível um distanciamento crítico dos autores que olham para este v.17 como uma casualidade despropositada<sup>89</sup> e que tentam talhar o texto<sup>90</sup> reportando esta perícopie ao espaço litúrgico entre 21,2-8 e 21,9-22,5 em nome da preservação de uma pretensa coerência interna do texto<sup>91</sup>.

No entanto, um esclarecimento impõe-se: quem transmite a esperança no advento do reino, quem é o narrador do epílogo do Apocalipse? Impõe-se uma visão dos vv.16-21 no seu conjunto. Gramaticalmente o sujeito de *έρχου* é indefinido. Apenas pelo contexto poderemos tentar descartinar de quem se trata. Olhando para o epílogo no seu todo percebe-se que o sujeito principal é o Eu (*εγω* = Jesus) que revela para breve a Sua vinda (v.20), que envia o Seu anjo para dar testemunho às Igrejas (v.16), que ameaça os que alteram o conteúdo da revelação apocalíptica (v.19). Pelo que, ainda que se refira à Sua Esposa na condição de noiva peregrina no noivado histórico do mundo, o contexto sugere ser preferível ver Cristo como o anunciador da comunhão espiritual da Igreja conSigo através da mediação pneumatológica (v.17)<sup>92</sup>. Com efeito, só o Cordeiro é que permite o acesso à árvore do Paraíso de Gén 2,8-9. Ele próprio é a árvore do Paraíso cuja sombra sustêm e protege a Esposa. Agora, comer da árvore é ser alimentado pela ressurreição de Cristo (cf. Jo 6,57). O Cordeiro é o novo rebento de Jessé (Is 11,1), o ramo (Jer 23,5; 33,15; Zac 3,8; 6,12).

<sup>89</sup> Cf. D. A. McILRAITH – *The Reciprocal love*, 164.

<sup>90</sup> Para Charles os próprios capítulos 20-22 estão “disarranged in an astonishing degree”: cf. CHARLES – *A critical and exegetical Commentary*, 147.

<sup>91</sup> Cf. *ibidem*.

<sup>92</sup> Contra H. J. S. BLANEY – *Revelation* [=The Wesleyan Bible Commentary 6], Massachusetts 1986, 518.

E o Espírito e a Igreja constituem uma só voz, à qual o ouvinte é chamado para juntar a sua. Não existem aqui duas vozes separadas. Os dois *καί* iniciais deste v.17 são exemplificativos do estilo do autor do Apocalipse, pois através deles se exprime uma das características fundamentais do estilo joanino: a acção quando é combinada tem sempre uma parte visível e outra invisível, uma interna e outra externa. Ambos os elementos, ainda que separados, colaboram na acção<sup>93</sup>. Neste caso, o Espírito fala *na* Esposa e esta fala *no* Espírito<sup>94</sup>, no interior da mediação pneumatológica própria da relação ao Cordeiro. É por isso sugestiva a leitura de Pierre Prigent que não separa os diferentes actores desta cena final como se cada um reenviasse a realidades diversas<sup>95</sup>, fora de uma realidade comum que os envolva, independentemente do mesmo mistério que celebram e que esperam.

Quem é o ouvinte (*ακούων*)? Na realidade, a Esposa nunca é identificada com os indivíduos enquanto tais ao longo de todo o livro. Também aqui os indivíduos permanecem indistintos, mas não separados, da comunidade. A noiva distingue-se do orante privado e particular enquanto tal. Este ouvinte é um membro da comunidade que se integra na oração comunitária e na audiência geral daquilo que o Espírito vai comunicando e inspirando. A sua oração, contudo, ainda que se integre na da noiva, é também uma oração pessoal a Cristo para que se cumpra a promessa de 3,12 de vir para o banquete. Portanto, quem ouve escuta, deixa que o Espírito fale, e permanece na esperança que na dinâmica do próprio discurso pneumatológico venha incluído o convite para participar nas bodas nupciais. Este ouvinte deve, então, ser interpretado como um indivíduo na sua individualidade concreta, na sua realidade comunitária eclesial de membro.

A quem se refere o participio presente *διψών*? Quem tem sede pela Água da Vida que jorra para a eternidade?<sup>96</sup> Os que estão dentro ou os que se encontram fora da Igreja? E poderá a questão ser colocada nestes termos? Analisando o contexto de 21,7 e o contexto mais próximo de 22,18, estes sedentos<sup>97</sup> são aqueles que de alguma forma têm já alguma relação com a noiva (a comunidade) e com o noivo (o Cordeiro). Com efeito, só “ouvem as palavras da profecia deste livro” (v.18) aqueles que mantêm

<sup>93</sup> Cf. W. MILLIGAN – *The Book of Revelation*, London 1889, 386.

<sup>94</sup> Cf. G.K.BEALE – *The Book of Revelation*, 1148.

<sup>95</sup> Cf. P. PRIGENT – *L'Apocalypse de Saint Jean*, 358.

<sup>96</sup> Ap. 14,13; 19,9; 21,6; Jo.4,14; 7,37; Is.55,1.

<sup>97</sup> Contra G. R. BEASLEY-MURRAY – *The Book of Revelation* [=New Century Bible Commentary], Grand Rapids 1993, 344-345.

algum ponto de contacto com a Esposa e que não escolheram a segunda morte (21,8). Isto não significa, contudo, um afunilamento da perspectiva escatológica do Apocalipse nem um elitismo por parte do autor e da própria revelação<sup>98</sup>. A universalidade, a catolicidade do convite de quem não se conhece a procedência (ἐρχου) é mantida. Mas também não se fere a nota eclesiológica da catolicidade. A seriedade, severidade mesmo, do julgamento não é preterida em favor de permissividade. A resposta depende dos δικαιώματα de cada um. Serão felizes os que lavarem as suas vestes, os que se apresentarão purificados, porque estes entrarão na cidade (22,14). O convite é para todos, mas a resposta é pessoal, só são capazes de a dar aqueles que anseiam caminhar ao encontro do Cordeiro, levados na onda do amor da Esposa. Apenas estes conseguem ter sede e ansiar pela vida eterna<sup>99</sup>, dado que vislumbram a necessidade de libertação e de redenção da situação de indignidade a que ainda estão sujeitos. Efectivamente, o amor contém em si mesmo insatisfação. Mas este é o seu encanto. Este fascínio o autor do Apocalipse exprime-o bem aqui em 22,17 ao reenviar a Esposa aos amores do seu Amante (cf. 3,19-20). Este final do Apocalipse aparece como a resposta positiva por parte da Esposa ao convite inicial do livro (3,19: ζήλευε οὖν καὶ μετανόησον) em jeito de circularidade inclusiva. Se no início (3,20) o Cordeiro bate à porta, é porque quer estar com a noiva para a namorar e tomar como Esposa. Já aí o Cordeiro revela-lhe que a ama ardentemente<sup>100</sup>. Para iniciar o jogo da sedução apenas pede à Esposa que O ouça (ἐὰν τις ἀκούσῃ τῆς φωνῆς μου: v.20). Ele certifica-a que virá (εἰσελεύσομαι) porque quer intimamente amá-la, estar com ela (πρὸς αὐτὸν) à mesa (καὶ δεῖπνήσω) numa presença olhos nos olhos (μετ' αὐτοῦ καὶ αὐτὸς μετ' ἐμοῦ) para a conquistar e seduzir.

Em síntese, esta é a situação da Igreja terrestre, peregrina no meio das vicissitudes do mundo e do tempo. Os sedentos serão, então, aqueles que *desejam* (θελων: 22,17), que continuam a viver na esperança, marcados pela condição presente de pecado e de sofrimento, mas confiados e tranquilos pelo seu (n)amor(o) do Esposo, nesta relação amorosa batida e solidificada pelos ventos da história e do mundo. Estes são já os vencedores (νικῶν: 3,21) cujas dores da vida cimentaram a sua fidelidade ao

<sup>98</sup> Cf. P. PRIGENT – *L'Apocalypse de Saint Jean*, 358.

<sup>99</sup> Cf. M. ASHCRAFT – *Revelation* [=The Broadman Bible Commentary 12], Nashville 1972, 360.

<sup>100</sup> Cf. U. VANNI – “Lo Spirito e la Sposa (Ap.22,17)”, *Parola Spirito e Vita* 13 (1986) 191-206.

Esposo, este sim, fiel até ao fim num amor crucificado. A partir de Sexta-Feira Santa fica a palavra da promessa do Seu advento em breve (22,20), o advento do amor crucificado de Deus à linguagem, porque também Ele, o Esposo depois da Ascensão, está desejoso e cheio de saudades dos seus amores, da Sua querida – a Igreja.

### Conclusão

O ἀρνίον chega a nupcialidade perfeita com a νύμφη depois da sua história, da sua Páscoa, na meta-história<sup>101</sup>. E aqui chega também à plenitude a história e a obra de salvação. Na cena que celebra a nova Jerusalém inauguram-se as núpcias com base numa relação paritética. Pode-se afirmar que o espírito do Cântico dos Cânticos se encontra, sobretudo, na primeira parte do Apocalipse, pois aí é principalmente a Esposa que quer o amor do noivo. Todavia, o próprio Cristo, o Esposo, também o anseia, ainda que o exija em regime de total exclusividade, numa relação mesmo de ciúmes de quem quer e ama ardentemente a sua preferida, mas sem cair na insegurança. Antes, na confiança exortativa de quem se sente fielmente correspondido. Cristo não abandona nunca a sua esposa, não deixa a sua noiva, não porque tenha medo de a perder. Acompanha-a sempre, também Ele à espera que o casamento e a coabitação cheguem. Tal é a irresistibilidade do amor do amado pela sua amada, que não o deixa ficar indiferente. Por isso, o Cordeiro continua a dar a vida pela Esposa, Cristo continua a namorar e a acompanhar sempre a menina dos seus olhos. E fá-lo porque tem já o à vontade necessário de quem está implicado e se preocupa da vida daquela que ama<sup>102</sup>.

Porque é que o Apocalipse insiste escatologicamente na nupcialidade? Por que razão se isolam para estudo os termos do ritual nupcial, que o autor do Apocalipse usa? Na verdade, a imagem, o motivo das núpcias, surge na parte final do Apocalipse como uma “presença arquetipal”<sup>103</sup> que informa o discurso escatológico e a mensagem de amor e de esperança a ser transmitida. De acordo com esta relação de reciprocidade, a relação de

<sup>101</sup> Contra uma leitura demasiado presente, realizada da escatologia do Apocalipse, que gire em torno ou padeça de um certo eclesiocentrismo, ver José M. GONZALEZ RUIZ – *Apocalipsis de Juan. El libro del testimonio cristiano*. Madrid 1987, 191.

<sup>102</sup> Ap. 1,13.16; 2,5.16; 3,3.20; 7,1-8; 11,1-2; 12,14; 14,1; 17,14.

<sup>103</sup> Cf. E. CORSINI – *L'Apocalipse maintenant*, Paris 1986, 283. O autor distancia-se aqui radicalmente do confinamento de Frederick Murphy e de A. Yarbrow Collins ao mundo da história comparada das religiões.

nupcialidade entre Cristo e a Igreja só na escatologia (que começa já agora, ainda que não totalmente já realizada e plena), verá o seu desabrochar, atingirá o seu cume, que não é entendido na parte final do Apocalipse numa perspectiva nem de fecundidade nem de maternidade, mas no horizonte de uma comunhão paritária, de igualdade respeitadora das respectivas diferenças e distinções. É, de certo modo, uma relação indeterminada, ao contrário das relações pai-filho, mestre-discípulo, professor-aluno. No Apocalipse Cristo eleva o povo a uma forma de amar igual. Explica-se usando uma linguagem simbólica, que liga e desliga para além das condições de imanência-transcendência, mas que por isso não deixa de ser realista, e que a comunidade eclesial, na inspiração da fé e do Espírito (22,17), bem entendia e por isso celebrava. Este estado de amor entre *desiguais* foi realizado por Cristo no evento redentor pascal que transporta a Esposa à igualdade final, enquanto que a noiva vai acedendo a esse matrimónio pelos seus δικαιώματα. Por conseguinte, a dimensão escatológica desta nupcialidade torna esta conjugalidade já presente e actuante, ainda que não totalmente consumada ou esgotável. O Esposo e a Esposa estabelecem já uma relação intersubjectiva, não escravizante, nem exclusivista. Neste contexto, a igualdade é a característica principal desta relação nupcial, e a escatologia é o horizonte de compreensão para perceber o Apocalipse e a respectiva reflexão nupcial<sup>104</sup>. Por isso, o autor do Apocalipse vai um pouco mais longe do que Paulo ao colocar os parceiros desta união conjugal numa situação de igualdade, pelo menos, apresentada como tal. Ainda que servindo-se da mesma imagética do amor humano, põe a tónica na paridade desta comunhão, e muito menos nas diferenças (cf. Ef 5,33). As núpcias são por ele vistas, à semelhança do que já sucedia no A.T., como “uma metáfora da relação de Aliança”<sup>105</sup>. O autor conseguiu aqui abstrair e ir mais além do seu ambiente e cultura judaicos. Aparece, então, injustificável e despropositada a crítica ao próprio uso desta metáfora. Não se deve

<sup>104</sup> Cf. E. SCHUSSLER FIORENZA – *The Book of Revelation. Justice and Judgement*, Philadelphia 1984, 46. Concordamos com esta autora quando ela coloca a escatologia nupcial do Apocalipse no “short time, little while” antes do fim. Este “já quase” o nosso autor usa-o para mostrar a promessa e o prémio que está para além de todos os sofrimentos. Aqueles que passaram através de muitas tribulações e permaneceram fiéis até ao fim receberão a sua parte, herdarão a filiação divina, superarão a própria vida (21,7). Estes são aqueles que com os seus δικαιώματα já agora “se vão da lei da morte libertando”: cf. CAMÕES – *Os Lusíadas*, Canto I,2. Neste sentido a morte torna-se numa libertação, num dom de Deus. Isto não significa que se negue valor e consistência à vida presente. Apenas à luz da ressurreição como *plus* de vida é possível afirmar que a morte é uma *janua vitae*.

<sup>105</sup> J. M. FORD – *Revelation*, 318.

esquecer nunca que as imagens e os símbolos são (ou devem ser) sempre interpretados, porque assim usados analogicamente<sup>106</sup>. O nosso autor, ao contrário, por exemplo, do que A. Yarbrow Collins afirma, não usou símbolos-em que a figura central é masculina<sup>107</sup>. Ainda que a imagem do Cordeiro seja muitíssimo importante, a Esposa, a noiva (a Igreja colocada numa situação de paridade) surge como o destinatário principal do livro. Ainda que os parceiros desta união conjugal sejam diferentes e em estados diversos, muito provavelmente a imagem das núpcias com todo o seu ritual será a que melhor traduz esta relação<sup>108</sup>, da mesma forma que os sábios do A.T. tentaram dizer Deus sem nunca O nomear no Cântico dos Cânticos, e que por isso mesmo será o *melhor de todos os cantares* (L. Alonso Schokel). O símbolo do matrimónio enquanto tal é válido e adequado em si mesmo para exprimir, o melhor possível, “aquilo que jamais

<sup>106</sup> Cf. K. RAHNER – H. VORGRIMLER – *Dizionario di Teologia*, Herder-Morcelliana 1968, 15-16; R. ALLEAU – *A Ciência dos Símbolos*, Lisboa 1982, 65-100; W. KASPER – *El Dios de Jesu Cristo*, Salamanca 1990, 3ª ed, 84.124; IDEM – *Jesu El Cristo*, Salamanca 1990, 7ª ed., 22.40; IDEM – *Theology and Church*, London 1989, 89-92.

<sup>107</sup> “...all feminine symbols are ambiguous.....the particular forms of the feminine symbols, however, are limited and limiting for women.....the major symbols are mother, prostitute, and bride. These are all relational terms with the male at the center.....and women are defined in terms of their sexual and reproductive roles”: A. YARBROW COLLINS, 33. No mesmo sentido vão T. PIPPIN – “Eros and the End : Reading for gender in the Apocalypse of John”, *Semeia* 59 (1992) 193-210; IDEM – “The Heroine and the Whore : Fantasy and the female in the Apocalypse of John”, *Semeia* 60 (1992) 67-92; IDEM – *Death and Desire : The Rhetoric of Gender in the Apocalypse of John*, Louisville 1992, 72.105; IDEM – *Wisdom and Apocalyptic in the Apocalypse of John: Desiring Sophia*. In *In Search of Wisdom*, (ed. L. PERDUE), Louisville 1993, 285-295; M. J. SELVIDGE – “Powerful and Powerless Women in the Apocalypse”, *Neot* 26 (1992) 157-167; G. C. STREETE – *The Strange Woman : Power and Sex in the Bible*, Louisville 1997, 158. Ora, esta análise que não valora suficientemente a simbólica conjugal enquanto tal nem faz a distinção entre o símbolo e a realidade à qual é aplicada, esquecendo, no caso presente do livro do Apocalipse, que a linguagem teológica é eminentemente analógica e simbólica, e que a dimensão escatológica da relação de Cristo com a sua Igreja tem sempre um ‘plus’ para além das próprias palavras e dos próprios símbolos. Na verdade, a Ressurreição de Cristo é tão grande que existe sempre um “text’s failure to use the betrothal imagery”: D. A. McILRAITH – *The Reciprocal love*, 185. Por isso, R. A. BATEY incorre também no risco de esquecer a reciprocidade do amor entre o Esposo e a Esposa no Apocalipse ao afirmar que “the nuptial image in the New Testament is predominantly a symbol of the lordship of Christ over the Church. The Church as a Bride must respond with *submission*, loyalty, and dedication”: R. A. BATEY – *New Testament Nuptial Imagery*, Leiden 1971, 67-68. Este autor adopta aqui uma perspectiva demasiado unívoca, castradora da estima e submissão recíprocas inerentes a qualquer relação conjugal. Atravemo-nos a dizer que também Cristo, na irresistibilidade do amor, está, de certa forma, *preso*, *apanhado* pelo Seu amor à Esposa, pela sedução da sua amada. Só assim se compreenderá a tensão recíproca de uma relação amorosa. Liberdade e submissão não são contraditórias. Curioso é que o mesmo autor também afirme a certa altura o contrário: “the dialectic between freedom and submission is adequately conveyed by the bride image”: IDEM, 68.

<sup>108</sup> Cf. R. A. BATEY, 67; J. FEKKES – *His Bride has prepared herself*, 285.

os olhos viram, os ouvidos escutaram, ou o coração humano concebeu que Deus preparou para aqueles que O amam” (1 Cor. 2,9) <sup>109</sup>.

Neste sentido apresenta-se bastante pertinente Donald McIlraith no facto de que os termos em causa usados pelo autor do Apocalipse (νυμφη, νυμφίος, γυνή, ανήρ, δεῖπνον, γάμος) são vistos numa perspectiva futuro-escatológica, no sentido de que não se referem à comunidade ou comunidades que existem aqui e agora, mas à comunidade redimida no seu conjunto enquanto tal <sup>110</sup>. É natural ainda assim que os parceiros desta relação de conjugalidade (ο αρνίον e a νύμφη) apareçam em estados diferentes. O Cordeiro nunca é identificado com ο νυμφίος, mas apenas comparado (ώς: 5,6). Isto demonstra como ο Cordeiro é mais do que ο noivo e abre a porta à meta-conceptualidade. A Ressurreição coloca-O num outro estado, e esta partícula comparativa estabelece uma relação transcendência-imanência <sup>111</sup>. Todavia, Ele é ο parceiro para a noiva (19,7), que eventualmente se tornará a sua desposada, a sua mulher (21,9), ao ponto de ser descrita como noiva e como esposa (21,9). Esta esposa é ο conjunto dos santos (αγίων: 19,8), a inumerável multidão das nações (7,9). Ο Cordeiro é mais do que a noiva, porque Ele cria a Igreja no seu amor, ο que um noivo, tal como nós ο conhecemos, *por si só* não consegue. Só ο Cordeiro consegue libertar a noiva do domínio da grande Babilónia, da subjugação do pecado, porque a ama com um amor eterno.

Se se analisam os termos acima referidos isoladamente, constata-se que γυνή já em 19,8 é um termo com pregnância escatológica. Aqui, esta esposa é uma realidade meramente futura. Bastará aduzir para tal dois factores de molde a ilustrar este cariz teleológico. Em primeiro lugar mostra-o ο contexto em que ο termo surge, integrado no hino que celebra a derrota de Babilónia. E em segundo lugar, a quantidade de visões e audições, as quais são futuras relativamente à escrita do texto. No v.9 ο termo δεῖπνον projecta ο leitor para ο futuro. Podemos dizer que se ο leitor aqui é praticamente colocado diante do banquete, ainda não se sentou para comer

<sup>109</sup> Em nome deste ‘plus’ escatológico não podemos nem devemos anular uma realidade e ο próprio símbolo enquanto tal – ο do matrimónio. Rejeitamos, por isso, a posição de A. YARBRO COLLINS que advoga uma “resymbolization of male and female partnership”: A. YARBRO COLLINS, 33. Para uma crítica equilibrada (e consequente rejeição) a esta conclusão algo misógena ver por exemplo X. PIKAZA-IBARRONDO – *Apocalipsis*, 219; D. BARR – “Towards an Ethical Reading of the Apocalypse: Reflections on John’s Use of Power, Violence, and Misogyny”, *SBL Seminar Papers* (1997) 358-373; B. R. ROSSING, 122-134.

<sup>110</sup> Cf. D. A. McILRAITH – *The Reciprocal love*, 178.

<sup>111</sup> Cf. U. VANNI – “Linguaggio, simboli ed esperienza mistica nel libro dell’ Apocalisse. I.”, *Gregorianum* 79 (1998) 12.

e celebrar as bodas com os noivos. Por outro lado, a unidade desta esposa, mau grado ser formada pelo conjunto dos santos (19,7), remete-nos para a união futura com ο seu único noivo, ο Cordeiro. Este está já preparado desde a sua Páscoa para as bodas eternas, ο que Ο torna ο ponto de referência escatológico, definitivo, para onde aponta e prossegue na história a preparação da noiva.

Encontra-se assim relevância teológica nesta perspectiva, na medida em que, depois da exegese, pode-se *ousar pensar* a Trindade como uma pericorese trinitária sobreabundante de cujo excesso começa já a fazer parte ο enorme número dos mártires e ο conjunto de todos aqueles que, permanecendo fiéis através de muitas tribulações, se tornaram santos. A história poderá desta forma ser assumida na eternidade e ser ícone do novo reino. Esta fusão futura e escatológica da Esposa com ο seu Esposo resulta da alteridade entre ambos e desemboca num enriquecimento recíproco. É necessário, contudo, realçar uma diferença relativamente à perspectiva profética do tema da (in)fidelidade no A.T. Aí, a escatologia da sponsalidade colocava os parceiros da relação sponsal em patamares diferentes. A noiva (Israel) era resgatada da sua infidelidade pelo amor eterno de Deus (Is 61,10; 62,4) para ser transformada numa esposa virginal. Com efeito, no A.T. ο noivo é ο próprio Deus (ainda que nunca identificado com ele), e a noiva é apresentada numa perspectiva negativa de infidelidade. Esta é uma diferença fundamental quanto à apresentação do Apocalipse (cf. Is. 54,4-8), pois ο autor da escola joanina compara ο Cordeiro ao noivo, e a Igreja é vista numa relação positiva de paridade e de igualdade com ο seu amado. No Apocalipse a referência central é ο próprio Cordeiro na sua revelação, na sua *αποκάλυψις*. No entanto, ο tema de fundo, ο fio condutor e motivador do Apocalipse, é a exortação à Igreja, às Igrejas mediante uma reflexão sapiencial actualizada em ambiente litúrgico (1,4) <sup>112</sup>. Essencialmente, é a Esposa que se vai interrogando sobre a sua hora, sobre a sua relação com as forças hostis, e sobre a forma para

<sup>112</sup> Cf. H. RICHARDS – *What the Spirit says to the Churches*, London 1967, 107. É um pouco exagerado afirmar, sem mais, que “la Iglesia es el centro de interés de todo el libro”: M.E. BOISMARD – *El Apocalipsis de Juan*, in A. GEORGE – P. GRELOT (dir.) – *Introducción crítica al Nuevo Testamento*, Barcelona 1983, 160. Será preferível falar, como faz Ugo VANNI, da Igreja como *tema de fundo* no qual se move ο nosso autor, pois tem dela uma experiência muito viva: cf. Ugo VANNI – *Apocalisse Una assemblea liturgica interpreta la storia*, 19; “la Chiesa è un divenire, con tutto quel complesso di difficoltà e di tensioni che ciò comporta. Ma la Chiesa ha anche un traguardo chiaro e definito: l’aspetto personale, che lega la Chiesa a Cristo, costituendola sposa, e l’aspetto esterno e sociale che fanno della Chiesa la città, troveranno la loro sintesi finale e suprema nella Gerusalemme celeste città-sposa”: *ibidem* 16.

agir em conformidade. Faz, então, uma leitura profética da história, e olha contemplativamente o Esposo. O Esposo não é mais o Deus do A.T., mas o Cordeiro, Cristo. Ele é o mediador, sobretudo enquanto Cristo crucificado. Diante deste termo último e supremo do amor de Deus, face a esta sedução maior, a noiva deixa-se prender aos encantos do amor. A grandeza deste diminui-lhe as resistências. O Degolado no madeiro cativou-a, e ela deixou-se encantar. Não mais lhe será fácil resistir ao encantamento do Esposo. Por isso pedirá em 22,17 o seu advento através do Espírito do amor entre ambos, para que outros se juntem e aumentem esta família. No Apocalipse o Esposo é o Cordeiro degolado, Cristo crucificado, que amou e seduziu a esposa até à efusão do próprio sangue, selando assim um novo compromisso nupcial (1 Cor 11,25-26). Pelo que, Jerusalém vem dita não a esposa de Deus, mas do Cordeiro. Jerusalém não é mais a serva, que representa o povo da antiga aliança, mas a mulher livre, a Jerusalém do alto (Gál 4,22-27), a cidade amada e preferida (Ap 20,9) <sup>113</sup>.

Relativamente às núpcias (γάμος) estas são vistas do ponto de vista da esposa <sup>114</sup>, e segue-se bastante de perto todo o ritual judaico. Numa primeira fase a noiva prepara-se para a procissão para casa do noivo, depois da audição vinda do céu de que a noiva está preparada (19,6-8). No momento seguinte a noiva apresenta-se com os seus adornos (κεκοσμημένην) para o seu esposo, na casa deste (21,2-8). A terceira fase é a altura do banquete, anunciada pelo macarismo de 19,19 (μακάριοι... οἱ κεκλημένοι). Por fim, o anjo mostra a coabitação total, a união definitiva em 21,9-22,5. Estes serão, assim, motivos para vislumbrar ao longo das perícopes revisitadas uma certa evolução, de certa forma linear, à imagem e semelhança de todo o ritual matrimonial judaico com todos os respectivos passos.

Decorrente desta imagem das núpcias surge também a imagem da noiva transformada numa cidade nupcial (τὴν πόλιν τὴν αγίαν: 21,10). A nova Jerusalém é apresentada ὡς νύμφη (21,2), como uma cidade nupcial, engalanada para a grande festa. O tema e a imagem da cidade são re-dimensionados pelo autor do(s) nosso(s) texto(s). A cidade santa equivale

<sup>113</sup> Abstemo-nos aqui, porque extravaza o âmbito do nosso trabalho, de estudar uma possível evolução da relação nupcial entre Cristo e a sua Igreja que passe pelo IV evangelho e pelos escritos paulinos, até chegar ao Apocalipse: cf. X. LÉON-DUFOUR – *Epoux*, in *Vocabulaire de Théologie Biblique*, Paris 1971, 369-370; J.-P. PRÉVOST – *L'Apocalypse Commentaire pastoral*, Paris 1995, 149; A. FEUILLET – “Le festin des noces de l'agneau et ses anticipations”, *Esprit et Vie* 97 (1987) 354; E. SCHUSSLER FIORENZA – *The Book of Revelation*, 104.

<sup>114</sup> Cf. D. A. McILRAITH – *The Reciprocal love*, 189.

à presença para o banquete, preparada com linho puro e fino. Por isso, esta cidade não é uma cidade qualquer. É uma comunidade que nasce daqueles que são fiéis no amor, na fé e na diaconia (2,19.23) <sup>115</sup>. Logo, será praticamente “impossível limitar a identidade da grande cidade a uma entidade geográfica” <sup>116</sup>, porque supera, englobando, todas as visões proféticas <sup>117</sup>. Vê-se assim como o nosso autor faz uma exegese prospectiva muito própria e aprofundada dos textos vetero-testamentários, de acordo com a nova chave de leitura que o evento pascal do Cordeiro oferece ao N.T. <sup>118</sup>. Neste caso da “nova cidade”, descendo constantemente do céu (21,2.10), ela é fruto da acção de Deus e do Cordeiro, não se destina à terra, mas a uma realidade outra, nova, uma outra cidade <sup>119</sup> que cumpra a promessa de 3,12. O caminho para esta cidade faz-se através das acções justas, o mesmo é dizer, vestindo-se e preparando-se esta comunidade com os caminhos da verdade e da santidade, faz-se percorrendo com linho branco e puro (ενδεδυμένοι βύσσινον λευκὸν καθαρὸν: 19,14).

Numa perspectiva prática e encarnada, torna-se, assim, recorrente o tema da árvore da vida, do Paraíso do Génesis. O primeiro paraíso nascia da fonte do Éden e fecundava a terra com a sua vida (Gén 2,6). Perdida pelo pecado, pelo pecado de todos, os homens não cessarão de partir à sua reconquista. Ezequiel entreviu-o num futuro, jorrando de um templo novo, e nomeava-o: o Espírito (cf. Ez 37,9; 39,29; 43,5). Jesus prometeu essa fonte à Samaritana (Jo 4,24-25) e, do lado direito do seu corpo no calvário, ela jorrou sobre o mundo (Jo 19,34) <sup>120</sup>. O autor do Apocalipse visiona esse paraíso surgindo do seio da própria Trindade, do trono de Deus e do Cordeiro, porque a árvore que oferece aos homens a imortalidade tem aí mergulhadas as suas raízes (22,2-3). É uma visão do além da história, mas que se realiza já na história: jorrando da Eucaristia, o Espírito e a água

<sup>115</sup> “is a consummate communion of God with his people”: G. K. BEALE – *The Book of Revelation*, 944.

<sup>116</sup> P. S. MINEAR – “Ontology and Ecclesiology in the Apocalypse”, *The New Testament Studies* 12 (1966) 96.

<sup>117</sup> Cf. *ibidem* 98.

<sup>118</sup> O mesmo sucede com a relação entre o sacerdócio de Cristo e o sacerdócio comum dos fiéis (Ap. 1,6; 5,10; 20,6): cf. A. VANHOYE – *Sacerdoti Antichi e Nuovo Sacerdote*, 72.240.

<sup>119</sup> Cf. Sto. AGOSTINHO – *De Civitate Dei* (Prefácio); V, 16; XIX, 10. O santo de Hipona convida a “fugir do meio da Babilónia” (XVIII, 18)... “fujamos da cidade deste século, que mais não é do que a sociedade dos anjos e dos homens ímpios, avançando para o Deus vivo pelas sendas da fé, que opera pela caridade” (*ibidem*).

<sup>120</sup> Sobre o sentido do sangue e da água neste episódio da Paixão ver o nosso trabalho – “The symbology of αιμα και υδωρ in Jo 19,34 : a reappraisal”, *Didaskalia* 31 : 1 (2001) 41-59.

baptismal vivificam aqueles que Jesus, o Cordeiro, nova árvore da vida, alimenta com o seu corpo. De facto, a imensa nostalgia de uma amizade perdida persegue o coração do homem: “quando virei a contemplar a face de Deus?” (Sl. 42,3). Face a esta saudade, a esta esperança (simultaneamente), o autor do Apocalipse apresenta a alegria poderosa das bodas do Cordeiro que já chegaram. Só esta permite engendrar um mundo novo, ainda que não se revele em toda a sua plenitude. Na verdade, o hino à alegria de 19,7 constitui uma marcha nupcial, uma visão que irradia *duma imagem*, a mesma, que, aliás, dá unidade a toda a revelação – a do casamento – como metáfora possível da história da salvação e mesmo de uma teologia bíblica. A par desta temos também a imagem da cidade com o seu templo (21,2). Este último exprime a aspiração da humanidade a ver Deus habitar, casar com ela, e Deus, por Sua vez, partindo do símbolo material do templo de Jerusalém, tinha-lhe feito compreender que o Seu desejo era o de habitar não um lugar, mas um povo, de o desposar. Na cidade celeste, à qual o autor do Apocalipse é levado em visão como o profeta (Ez 37,1-2; 40,4), não existe templo. E isto não causa espanto (21,22), pois este símbolo tornou-se desnecessário a partir do momento em que Deus e o Cordeiro estão aí, doravante visivelmente presentes. Este é um mistério de fusão onde Deus e a humanidade, translúcida à luz do Deus que quer habitar com ela, aparecem às nações extraviadas como o par ideal cujo templo é a única cidade radiosa em direcção à qual é preciso marchar (21,23-26). Este mistério de fusão deixa alguma insatisfação, apesar da sua maravilha: se já não somos dois, porque nos amamos ainda? Com efeito, a imagem do casamento mantém a unidade de dois seres distintos, mas unidos na mesma comunhão. A cidade santa, a humanidade-morada de Deus, é também a noiva ornada para o seu esposo, e o cosmos inteiro celebra estas bodas do Cordeiro (19,9; 21,2). A humanidade resgatada é convidada para a intimidade mais completa, na qual se descobre a si própria e se realiza com o Cristo glorificado. Todavia, o autor do Apocalipse adverte o leitor: esta comunhão maravilhosa, já vivida no coração da eucaristia e no amor aos irmãos, não vem de nós, é dom do Pai, desce do céu (21,10). Mas já está neste povo de rostos múltiplos que desde agora se reclama de Jesus e vive na sua história da sua presença, na esperança da nupcialidade plena.

Desta forma, a revelação surge enfocada pelo paraíso do génesis e pelo paraíso do Apocalipse. O primeiro é sobretudo uma nostalgia em que os crentes, a partir da sua experiência de Deus, tentam decifrar e encontrar o enigma do destino do homem, dos outros e do universo. Evoca-se

principalmente a necessidade de recomposição de um sonho desfeito pelo pecado que degrada sem cessar. E eis que no fim da estrada o Apocalipse implanta no coração do homem e do mundo a esperança nupcial, tornando o paraíso uma realidade. Neste sentido, o autor do último livro da Escritura reedifica na metáfora da conjugalidade muita da tergiversidade fáustica da Igreja do Apocalipse, da história da Igreja, da Igreja de todos os tempos. Afinal, a história humana tem sentido, o sonho é possível, e a humanidade está em marcha em direcção a ela, não rumo a um lugar, mas a uma comunhão paritária de esponsalidade eterna de Jesus com a Igreja, com a humanidade. Este paraíso é a única realidade que permanece, sem nos fazer evadir da nossa história. Pelo contrário, enraíza-nos nela na certeza de que é também a nossa cidade terrestre que é já agora necessário ornar para as bodas, sofrendo e rezando o mundo. O crente será ainda mais exigente porque visa na história e para a história um termo que a ultrapassa. Nunca se contentará com os resultados atingidos, os quais não fazem mais do que reenviá-lo para o trabalho de construção da cidade cujo destino é ainda mais belo. Esta luta o crente, o santo, vive-a na eucaristia, na acção de graças. Reconhece-se portador no seio da humanidade de uma esperança que excede sempre o coração dela, e que a *força* permanentemente a ultrapassar-se a si mesma. Este namoro é o refazer constante e fascinante desta peregrinação na história. Na descrição deste percurso o autor do Apocalipse serve-se das imagens e dos actores nupciais.

Por isso, a história e a vida da Igreja são comparadas à procissão que precedia o banquete. Neste cortejo tomam parte também aqueles que evocam o futuro para o qual vivemos. A imagem dos exércitos (*στρατεύματα*: 19,14.19) coloca-nos num horizonte de futuro triunfante, tal como o mostram as suas vestes nupciais. No entanto, o momento da entrada desta procissão em casa do noivo está propositadamente omitido no Apocalipse. A autoridade (*εξουσία*: 22,14) para entrar na cidade depende da relação amorosa ao Cordeiro, tal como o revela a lavagem das roupas de 22,14. No fim da procissão a noiva e o noivo entram juntos na casa do noivo. Em 3,20 é Cristo, o Cordeiro, que bate à porta e entra. Mas em 21,10 em vez de termos uma noiva a entrar, vemos uma cidade que desce do céu. Parece, pois, haver uma descontinuidade de símbolos, mesmo uma inversão. Em 21,2-8 a noiva faz a sua entrada na cidade, preparada para a glória do Cordeiro. Agora, a casa está já preparada para a plena glória do Cordeiro. A referida inversão de símbolos reside no facto de se esperar que a noiva estivesse presente no banquete, antes da consumação do casamento. No entanto, o que se vê é a noiva já presente no banquete à espera que

o noivo venha, aguardando a recompensa final (21,8). Mas esta ausência do noivo é aparente. A progressão linear do ritual matrimonial é mantida no essencial. Se em 19,7-8 é anunciada a festa e a preparação da noiva e do banquete, o cortejo continua até casa do noivo, depois de a noiva ter chegado, pela purificação e sedução do seu amado (21,2), à condição de noiva perfeitamente núbil, casadoira, preparada para constituir uma tenda (σκηνή) familiar (21,9-10). Este é o fim e o objectivo de todo o processo de namoro. O nosso autor abre às Igrejas este futuro prometido de união completa, através da imagem da cidade glorificada. E o facto de terminar em 22,17 com o anelo por esta consumação mostra mais uma vez, na linguagem realista e dramático-litúrgica<sup>121</sup> do Apocalipse, a situação ainda de indigência da Igreja, da noiva, por não estar completamente unida ao seu Esposo. Na realidade, Ele continua a ter primazia, continua a ser o motor e o garante desta conjugalidade. Do lado da noiva nasce, sobretudo, uma atitude de recepção ao amor, a condição de amada feliz de 19,9<sup>122</sup>. Ambos os cônjuges mantêm a sua individualidade. E o amor constitui principalmente o contexto de paridade<sup>123</sup>, no qual a própria Esposa espera e seduz o noivo, dizendo: “Vem” (22,17) – precisamente porque O es-cuta na mesma condição de Israel. O Apocalipse conclui assim a revelação escrita com uma mensagem não catastrófica mas de grande e fundada esperança<sup>124</sup> que possibilita à noiva ler a história, aceitar as contingências da mesma e continuar a esperar<sup>125</sup>.

JOSÉ CARLOS CARVALHO

<sup>121</sup> Cf. U. VANNI – *L'Apocalisse Ermeneutica, esegesi, teologia*, 20.26.

<sup>122</sup> Cf. U. VANNI – “‘Beati gli invitati alla cena delle nozze dell’Agnello’ (Ap 19,9)”, *Parola Spirito e Vita* 9 (1984) 232.238-240.

<sup>123</sup> Cf. D. A. McILRAITH – *The Reciprocal love*, 195.

<sup>124</sup> Cf. M. ORSATTI – “La speranza nell’Apocalisse. Note su una virtù difficile e trascurata”, 39.

<sup>125</sup> Cf. *Ibidem*, 41.48.

## Abstracts

MEDINA, João – *Pope Pius XI between Antigone and Creon: his encyclical “Mit brennender Sorge” (14.III.1937)* p. 3-29

Interested in liberating the Church from the defensive priorities of the nineteenth century, Pius XI (1922-1939) tended to establish an unprecedented centrality in Catholic life. Much less interested in the forms of Catholic political action, instead of depending on parties such as the German Zentrum or the Italian Partito governments – Italy (1929), Poland (1925), Germany (1933), etc.

Despite the quiescence of the Catholic ecclesiastical and political leadership in Hitler dismantling of the Weimar structures and the concordat signed between Nazi Germany and the papacy in 1933, both sides regarded each other with great suspicion, a conflict that grew stronger with the passing years. The Nazi regime, from 1935 onwards, felt sufficiently confident to begin to erode Catholic autonomy and dismantle its youth organizations. A series of financial and sexual scandals allegedly involving members of the clergy were exploited by the Nazi controlled press to harass the Catholic community. This persecution of the Catholic Church in Germany led Pius XI to compose, with a small group of German bishops, present in 1937 at Rome during Easter celebration, a forthright attack on Nazi ideology and methods, entitled “Mit brennender Sorge” (*with burning concern*, 14 march 1937), which was dramatically read in Germany to the faithful from the pulpits on Palm Sunday. This article analyses this important and courageous papal document.

REIS, A. do Carmo – *The State and the Church in the I Republic.* p. 31-46

This is a field of study where one must establish the relation and interferences between the State and the Church.

In the Ancient Regime and in the Regime of the Constitutional Monarchy, there were mutual confrontations, the most serious of which being the one that, in 1832, caused the Liberal Revolution to start the religious schism in Portugal.