

Capítulo IV

Introdução

A pesquisa dos capítulos I e II indicou a presença de contatos literários entre Ap 22,1-5 e Ez 47,1-12. No presente capítulo uma averiguação pautada nos critérios empregados por Markl aferirá a presença da intertextualidade, ou não, entre os textos estudados. O escopo será detectar como as indicações de conexões textuais propostas pelos critérios deste autor ocorrem ou não no texto do Apocalipse, bem como a motivação do hagiógrafo neotestamentário para recorrer a textos antigos ao confeccionar o seu texto.

Os critérios de Markl serão tomados como base nesta investigação, mas sofrerão reavaliação nos pontos em que apresentarem abertura para uma mais profunda compreensão do horizonte histórico-literário-teológico.

Tendo por base este horizonte e o fato de que esse material antigo sofreu alterações de cunho teológico em função da cristologia da obra do Apocalipse, as relações literárias entre os livros não podem ser consideradas acidentais. Até mesmo o conceito *escatologia* estaria, nesta obra, totalmente embebido de uma conotação cristológica que gera nos textos antigos uma nova leitura e recebe do novo texto um renovado influxo interpretativo que o torna mais elucidativo.

A análise assumirá ainda a postura de observar principalmente Ez 47,1-12, considerando as linhas de continuidade e descontinuidade entre os textos. Nesta perspectiva, estudar-se-ão estes indícios literários para se verificar se eles iluminam ou não a questão do objeto de nosso estudo. Uma vez que estas relações não são vistas como resultado de um processo redacional, os textos aqui apontados serão estudados principalmente a partir de suas qualidades literárias, de suas inter-relações de temas e vocábulos tendo como proposta de averiguação os critérios de Markl indicados no capítulo I⁶⁵³.

⁶⁵³ Cf. Capítulo I deste trabalho, 73-78.

4. Intertextualidade entre Apocalipse e Ezequiel

4.1 Análise das relações intertextuais entre Ap 22,1-5 e Ez 47,1-12

a) Critério de Comunicação

O primeiro vínculo intertextual entre os textos de Ap 22, 1-5 e Ez 47,1-12 é constituída pelo termo נַחַל / ποταμός. Apesar da construção הַנְּחַל ter uma certa frequência na literatura bíblica⁶⁵⁴, um primeiro vínculo em comum entre os textos de Ap 22,1-5 e Ez 47,1-12 pode ser detectado pelo fato de que em nenhum outro texto encontra-se inserido em um contexto que descreva a origem do rio, muito menos que o vincule à imagem do Templo. De modo geral, nos demais textos, predomina a expressão הַנְּחַל como indicação do acidente geográfico. Deste modo, o recurso a נַחַל, nos diversos *corpora* literários do Antigo Testamento, em nada se assemelha àquele elaborado no texto de Ezequiel.

Restringindo a observação apenas a outros contextos do livro de Ezequiel, chama a atenção o fato de o emprego do termo נַחַל encontrar-se sucedido pela forma נַהַר e, esta, pelo nome próprio כְּבָר (cf. Ez 1,1.3; 3,15.23; 10,22; 43,3), sempre indicando o rio Cobar da Babilônia. Em Ez 3,15; 43,3, apesar da introdução da preposição אֶל, a referência é a mesma: o rio Cobar da Babilônia.

Semelhante elaboração gramatical confirma a existência de uma precisão no emprego do termo נַחַל, no livro de Ezequiel, para indicar um rio de modo particular. Concomitantemente à presença do artigo הַ, antecedendo este mesmo vocábulo ocorre apenas quando está relacionado com o rio que sai do Templo (cf. Ez 47,6.7.9.12).

Procedimento similar pode ser encontrado no livro do Apocalipse. Neste, o termo ποταμός também apresenta indícios de uma elaboração terminológica, pois tanto pode designar o Eufrates (cf. Ap 9,14), quanto a vulnerabilidade (cf. Ap 12,15-16; 16,12). Entretanto, apenas em Ap 22,1-2 a presença do acusativo de especificação concede ao termo ποταμός uma singularidade, aproximando-o do da precisão no

⁶⁵⁴ Cf. Gn 32,24; Dt 3,16; 9,21; Js 12,2; 13,9.16; 19,11; 1Sm 17,40; 2Sm 17,13; 24,5; 1Rs 17,6.7; 2Rs 3,16; 2Cr 20,16; 32,4; Sb 6,11.

emprego do termo “rio” encontrada em Ez 47,6-12. O “rio” de Ez 47,1-12 e Ap 22,1-2 possui em comum o fato de ser portador de vida. Esta capacidade extraordinária do “rio” corresponde somente, ao longo de toda a Sagrada Escritura, àquela encontrada entre estes dois textos, o que acentua o liame intertextual entre eles. Por fim, Ap 22,1-2 possui, como em Ez 47,1.12, a indicação do local de origem deste “rio”: ambos nascem de um local que está ligado ao espaço sagrado.

Considerando ainda uma busca mais abrangente, não foi encontrada uma única ocorrência que siga a ordem de colocação dos termos de Ez 47,6.7.9.12, a saber:

שֶׁפֶת + הַנָּחַל; (v.6)

אֶל-שֶׁפֶת + הַנָּחַל + עֵץ + רֵב + מְאֹד + מְזֶה + וּמְזֶה; (v.7)

כָּל-אֲשֶׁר + יָבוֹא + שָׁם + נַחְלִים + יַחֲיֶה; (v.9)

וְעַל-הַנָּחַל + יַעֲלֶה + עַל-שֶׁפֶתוֹ + מְזֶה + וּמְזֶה + כָּל-עֵץ-מֵאֲכָל. (v.12)

Uma simetria com uma disposição de termos semelhante àquela de Ez 47,7.12 poderá ser detectada apenas no texto de Ap 22,1-2, quando o autor do texto neotestamentário recorre ao termo ποταμός, indicando não somente o local de seu surgimento mas também seu entorno. Além disso, o conteúdo do texto de Ez 47,6.7.9.12, quando a semântica do termo o delineia como um curso contínuo de água originado de uma fonte que independe da sazonalidade e, concomitantemente, não possui características destrutivas. Neste “rio”, o curso d’água é perene e segue seu percurso distribuindo segurança e bem-estar por onde passa.

A *comunicação* entre Ap 22,1-2 e Ez 47,7.12 se faz ainda sentir pela descrição da vegetação na Cidade Santa. Em ambos os casos, as árvores crescem abundantemente às margens do rio e produzem frutos. Ao fazer uso da expressão ἐντεῦθεν καὶ ἐκεῖθεν, o autor de Ap 22,2a parece ter a intenção de aproximar-se da construção ἔνθεν καὶ ἔνθεν / מְזֶה וּמְזֶה contida em Ez 47,7.12, para acentuar a multiplicidade de árvores e sua localização às margens do rio. A expressão ἐντεῦθεν καὶ ἐκεῖθεν de Ap 22,2a é formada pelo advérbio locativo dinâmico ἐντεῦθεν, “dali, de lá, daqui”, e pelo advérbio ἐκεῖθεν, que fornecem a idéia de ambivalência das

laterais da margem ao longo do rio⁶⁵⁵. Isto faculta a manutenção do singular ξύλον em sentido coletivo, tal como ocorre em Ez 47,7.12.

Esta *comunicação* entre os textos não parece ser acidental. No texto de Ez 47,7, o advérbio de lugar אֶל antecede o substantivo שֶׁפָּה e lhe sucede a expressão עֵץ רַב מְאֹד que manifesta a quantidade de árvores que surgem à beira das margens do rio que brotou do limiar do Templo. Semelhante recurso é encontrado em Ez 47,12, onde a construção מְזֵה וּמְזֵה reforça a idéia da presença da árvore em ambas as margens do rio. Intensifica esta presença ambivalente a preposição בֵּין, cujo sentido básico comporta a noção de distância no espaço.

Além de Ez 47,7.12, a construção מְזֵה וּמְזֵה apresenta uma outra ocorrência, em Ez 45,7, onde a construção está relacionada com as dimensões dos bens reservados aos príncipes⁶⁵⁶. Entretanto, apenas em Ez 47,7.12, temos como sujeito o “rio” e a presença das árvores que crescem à sua margem. Tal singularidade de *comunicação* reforça a existência de um vínculo intertextual entre Ez 47,1-12 e Ap 22,1-2.

No entanto, quando o critério *comunicação* é aplicado a Ez 47,12, a relação intertextual fica ainda mais acentuada do que quando aplicada a Ez 47,7. De fato, em Ez 47,12, pode ser encontrada uma maior proximidade com Ap 22,2a, porque, além de trazer a noção da disposição das árvores e sua localização ao longo do rio, fornece, ainda, outros contatos com a descrição destas árvores: frutíferas, produção não sazonal de frutos, as folhas não murcham e seus frutos são para o alimento. Assim, o autor do Apocalipse, ao trabalhar os versículos de Ezequiel, parece ter-se fixado mais no v. 12 do que no v. 7.

⁶⁵⁵ Cf. DANKER, F. W., *A Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature*, 685; Cf. BAILLY, A., *Dictionnaire Grec-Français*, 1343.

⁶⁵⁶ Na versão grega da LXX, a incidência da expressão ἔθθεν καὶ ἔθθεν seja detectada em maior quantidade: Ex 26,13; 32,15; 37,13; Js 9,2; 1 Sm 14,16; 1Rs 10, 19,20; 2Rs 4,35; 2Cr 9,18.19; Ez 40,10.12.16.34.37; 41,15.19.26 em nenhuma destas o sujeito são as margens do rio, permanecendo a singularidade do texto de Ez 47,7.12 quanto ao emprego de ἔθθεν καὶ ἔθθεν tendo por sujeito o rio. Há apenas uma pequena aproximação com Dn 12,5, mas vale ressaltar que neste caso, apesar da presença do sujeito rio, nada se fala sobre a presença de árvores às suas margens descaracterizando assim o contato entre os textos.

Um outro ponto a ser observado, considerando Ez 47,1a.12f e Ap 22,1a.2a, é o local de origem da água. Uma associação do verbo נָצַח ⁶⁵⁷ com termo $\text{נְחָל} / \text{נְיָמִים}$, acrescido de um espaço arquitetônico que remeta ao sagrado, é encontrado em Ez 47,1 criando uma nova aproximação lingüística entre os textos.

A potencialidade da água que brota deste espaço arquitetônico possui, tanto no texto hebraico como no texto grego a mesma semântica: um contínuo derramamento de água. O verbo נָצַח ⁶⁵⁸ de Ez 47,1a foi traduzido para o grego como ἐκπορεύομαι ⁶⁵⁹. No Novo Testamento, o verbo ἐκπορεύομαι , associado a um espaço arquitetônico sagrado, só é encontrado no texto de Ap 22,1a criando um novo contato intertextual. Será do trono de Deus e do Cordeiro que procederá do “rio de água da vida”.

b) Critério de Referência

A temática escatológica contida nos textos de Ap 22,1-5 e Ez 47,1-12 revela uma *referência* entre os textos. A índole escatológica da visão de Ez 47,1-12 concentra-se na restauração da ordem, tendo a vida de áreas ou seres arrasados restauradas pelas águas (cf. Ez 47,8-12). Semelhante potência decorre de uma intervenção divina, uma vez que as águas que renovam toda a terra procedem do Templo (cf. Ez 47,1.12).

O requisito para esta restauração é o arrependimento e o retorno a YHWH é condição para transformar a devastação de Israel (cf. Ez 41,24-27). Após o arrependimento de coração, Israel recebe a promessa de salvação (cf. Ez 33,1-48,35).

⁶⁵⁷ Os demais textos onde há a ocorrência de נָצַח encontram-se ligados à saída do Egito (cf. Ex 13,4; 14,8), descrevem os braços que saíam do candelabro (cf. Ex 25,32; 37,18), à entrada na terra prometida (cf. Dt 8,7), alvorada (cf. Jz 9,33), partida para a batalha (cf. 1Sm 14,11) e na visão apocalíptica de Zacarias, a partida dos cavalos pretos (cf. Zc 6,7).

⁶⁵⁸ Apesar de ser bastante freqüente na literatura do Antigo Testamento: a fórmula נָצַח (cf. Ez 47,1) ocorre 9 vezes em todo o Antigo Testamento, enquanto נָצַח (cf. Zc 14,8) 62 vezes e נָצַח (cf. Jl 4,18) 147 vezes. Não o é na sua construção encontrada em Ez 47,1a. A mesma construção encontra-se ainda tão somente em Zc 14,8 e Jl 4,18.

⁶⁵⁹ A forma ἐκπορεύομενον ocorre apenas mais duas vezes do Novo Testamento, entretanto, encontra-se em um contexto diverso deste de Ap 22,1 porque encontra-se em um contexto de advertência onde Jesus adverte a multidão a respeito dos perigos que se encontram no coração do homem, mais do que aqueles que estão fora dele (cf. Mt 15,11; Mc 7,20). Considerando ainda as outras formas do verbo ἐκπορεύομαι no Novo Testamento, há uma linearidade semântica indicando procedência. Não há, como no Antigo Testamento uma construção lexical que se aproxime daquela de Ap 22,1.

Sucede à promessa de salvação o reconhecimento do domínio absoluto de YHWH sobre a natureza e a história.

Na perspectiva escatológica do livro do Apocalipse⁶⁶⁰, os inimigos do povo de YHWH já não estão restritos a uma nação, Babilônia conforme a profecia de Ezequiel, estes inimigos foram sintetizados na imagem da Besta, do dragão e de seus agentes (cf. Ap 12-13). Sua atuação seduziu a muitos, mas outros permaneceram fiéis e estarão junto ao Cordeiro sobre o monte Sião (cf. Ap 14,1s). O juízo de Deus vem sobre seus inimigos para desmascarar seu aparente triunfo (cf. Ap 17-18). Eles serão julgados por terem corrompido as nações (cf. Ap 14,8.10) e o castigo será sem misericórdia tanto para os pagãos como para os cristãos dispostos a assumir um compromisso com as exigências idolátricas da Besta (cf. Ap 18,2; 16,19; 17,5).

Os executores do juízo saem do Templo e do altar (cf. Ap 14,17.18), indicando que o juízo de Deus é a resposta ao clamor dos santos (cf. Ap 6,10; 8,3-5). A advertência final é dada em Ap 15,5. O juízo, anunciado desde 11,18 e iniciado no c. 14, torna-se agora uma intervenção salvífica para resgatar seu povo, mas quem sai em defesa do povo não é YHWH, e sim o Cordeiro. O juízo de Deus se dará no c. 17,1-19,10 e possui duas partes: o juízo sobre a figura da mulher (c. 17) e a queda da grande cidade (c.18). Com isto, haverá o reconhecimento da soberania de Deus como “Senhor dos senhores e Rei dos reis” (cf. Ap 17,14 e 19,16). A vitória do Cordeiro sobre o falso profeta (cf. Ap 19,17-21), o dragão (cf. Ap 20,1-20) e a morte (cf. Ap 20,11-15) são o prenuncio da salvação e do triunfo da vida (cf. Ap 21,1-22,5).

Até o c.21, a atenção estava centrada no julgamento contra os inimigos de Deus e de seu Messias. Agora se concentra sobre o mundo novo esperado pelo povo de Deus desde a época do exílio babilônico. Neste mundo renovado, a Jerusalém

⁶⁶⁰Sobre a questão da escatologia no Apocalipse ver: ANCONA, G., *Escatologia cristiana*. Brescia, Queriniana, 2003; BARTIRA, S., “La Escatologia del Apocalipsis”, *EstB* 21 (1962) 297-310; BAUCKHAM, R., “The Eschatological Earthquake in the Apocalypse of John”, *Novum Testamentum*, 19 (1977) 224-233; CARVALHO, J. C., “A simbologia nupcial da *númphe* e do *arníon* na escatologia do Apocalipse”, *Humanística e Teologia* 23 (2002) 57-98; CHARLES, R. H., *Eschatology: The Doctrine of a Future Life in Israel, Judaism and Christianity*. New York, Schocken Books, 1963; MILLER, K. E., “The Nuptial Eschatology of Revelation 19-22”, *CBQ* 60 (2, 1998) 301-318; MILLER, M. St. A., “Eschatology and Ecclesiology: Reflections Inspired by Revelation 21:22”, *Encounter* 64 (2, 2003) 109-138.

escatológica será, ao mesmo tempo, a capital e a esposa (cf. Jr 30,1-31,22; Ez 16; 36-37; 40-48; Zc 14; Is 60-62; 65).

A Jerusalém escatológica tem por missão iluminar a humanidade (cf. Ap 21,24), cumprindo assim a esperança das nações que peregrinam para Jerusalém, para YHWH (cf. Is 60,3; 2,2.3). Acorrem a Jerusalém levando o esplendor e a riqueza, como faziam antes com Babilônia (cf. Ap 18,11-17), estas ofertas agora já não caracterizam um ato de idolatria, mas de reconhecimento do senhorio de Deus sobre todo as nações. Na Jerusalém escatológica, não haverá mais a necessidade de sol ou de lua, porque YHWH e o Cordeiro serão a luz perpétua. Na Cidade de luz, a noite, símbolo da morte, da cegueira e da insegurança, será eliminada. Apenas existe a vida que brota do trono de YHWH e do Cordeiro, simbolizada no “rio de água da vida brilhante como o cristal” e na “árvore da vida” (cf. Ap 22,1-2).

Há apenas uma diferença entre os textos de Ap 22,1-5 e Ez 47,1-12 no que tange àquele que exerce o papel de defensor do povo. No texto vétero-testamentário, esta tarefa é desempenhada por YHWH, enquanto que no livro do Apocalipse é o Cordeiro que parte em marcha para salvar os eleitos e exterminar os inimigos (cf. Ap 5,6-10; 19,17-21).

O motivo da fonte contido tanto no texto de Ez 47,1-12; quanto em Ap 22,1-5 e suas conseqüências estabelecem uma nova *referência* intertextual, pois da mesma forma que entre no texto vétero-testamentário, o local de origem da água está situado no espaço sagrado do Templo (cf. Ez 47,1.12) indicando assim que ela procede exatamente da presença de YHWH. De igual modo, no texto de Ap 22,1-2, o local de onde brota a água está vinculado ao espaço sagrado, porque origina-se no trono de Deus e do Cordeiro o “rio de água da vida brilhante como o cristal”. Este trono encontra-se ainda na Cidade Santa, a nova Jerusalém (cf. Ap 21,2), onde o “Senhor Deus Todo-poderoso e o Cordeiro são o seu Templo” (cf. Ap 21,22).

A potência restauradora das águas corrobora a *referência* intertextual existente entre Ez 47,1-12Ap 22,1-2, uma vez que as águas se tornam abundantes (cf. Ez 47,1-12; Ap 22,1), independentes da sazonalidade das chuvas (cf. Ez 47,1-12; Ap 22,1), promovem de vida em toda sua extensão (cf. Ez 47, 5.7.9.10; Ap 22,1) e totalmente dependentes de seu local de origem para comunicar a vida. Assim, a água

descrita nos textos de Ez 47,1-12; reportam sua habilidade extraordinária de promover a vida a YHWH; Ele é a fonte, por excelência, da vida.

O Apocalipse segue esta mesma idéia teológica de Ez 47,1-12. Contudo, em Ap 22,1-2, temos não apenas YHWH, como doador da vida uma vez que sentado no trono, a seu lado, está o Cordeiro que é juntamente com YHWH doador da vida⁶⁶¹.

c) Critério de Diálogo

Os verbos רפא /ύγιαζω e חיה /ζάω de Ez 47,8.9 promovem uma condição de pureza tão profunda que até as águas do Mar Morto são curadas e se tornam capazes de abrigar e gerar a vida. A necessidade de uma ação curativa pressupõe que exista uma situação de carência para o povo, via de regra acarretada pelo pecado. O agente da cura não é o próprio povo ou um sacerdote, é YHWH. Conseqüentemente, a possibilidade de um teor punitivo foi descartada (cf. Jr. 19,11; 30,12-13) e abre-se a perspectiva de salvação (cf. Ez 33,1-48,35).

O destinatário da cura de Ez 47,8.9 é o Mar Morto, cujas águas apresentam um estado tal, que nada sobrevive nele. Contudo, ao receber a água que sai do Templo, a vida eclode com proporções inauditas, conforme indica o verbo חיה /ζάω.

Enquanto Ez 47,8 apresenta o tema da vida através do verbo רפא /ύγιαζω, Ap 22,1a usa o atributo λαμπρόν ὡς κρύσταλλον. O termo λαμπρός no Apocalipse, encontra-se ligado aos vestidos de linho dos redimidos (cf. Ap 15,6; 19,8), às pedras da cidade da Babilônia (cf. 18,14) e, por fim, ao próprio Cristo, “a brilhante estrela da manhã” (cf. Ap 22,16). Isto indica que o termo λαμπρός pode ser compreendido como um sinal de salvação.

⁶⁶¹ Em Jr 17,13, a ocorrência de מים חיים não encontra, no que concerne à questão de contexto, semelhanças com Ap 22,1, porque estão ausentes os elementos de uma escatologia positiva e a indicação do local que dá origem ao rio. No tocante a temática de fundo, temos em Jeremias a apostasia e uma busca insana do homem por Aquele que anteriormente abdicou e a conseqüente destruição que impôs a si mesmo.

Os textos de Gn 26,13; Lv 14,5.50; 15,13; Nm 19,17 ao trazerem a construção מים חיים não apresentam conexões semânticas com Jr 17,13 porque o adjetivo plural “vidas”, assume a conotação de “nascente” ou “corrente”, além disto, o termo rio, em Gn 26,13, aparece apenas como elemento espacial onde se faz a escavação. Em nenhum deles há um contexto escatológico. O cenário de Gn 26,13 mereceria uma análise especial sobre o modo que o Novo Testamento em Jo 4 retomou esta passagem.

O comparativo ὡς κρύσταλλον, no interno da obra do Apocalipse, está ligado à presença de Deus: o lago próximo ao trono de Deus é cristalino (cf. Ap 4,6); bela e cristalina é a Cidade Celeste (cf. Ap 21,11); cristalino é o material que compõe a muralha da Cidade Santa (cf. Ap 21,18) e cristalino é o “rio de água da vida que sai do trono de Deus e do Cordeiro” (cf. Ap 22,1a). Toda a imagem da pureza do cristal encontra-se unida à presença do Deus Santo.

A construção λαμπρὸν ὡς κρύσταλλον aproxima-se de נפֿר /ύγιάζω na medida em que o *diálogo* intertextual acontece através da idéia de uma perspectiva de salvação que só pode ser encontrada em YHWH, o promotor de toda a cura. Um outro elemento de *diálogo* encontra-se no agente desta cura que em Ap já não é apenas YHWH, mas também o Cordeiro.

d) Critério de Seletividade

O vínculo intertextual *seletivo* pode ser encontrado em Ez 47,12, onde a expressão וְעֵלְהוּ לְתִרְוּפָה “folhas para remédio” está muito próxima do texto de Ap 22, 2bcd. Neste último, embora a ordem da frase tenha sido invertida, pois se descreve, primeiramente, a produção mensal dos frutos e somente depois a função das folhas, foi mantido o conceito terapêutico a elas atribuído pelo texto de Ezequiel, bem como o sentido de restauração para aqueles que permaneceram fiéis a YHWH, apesar das dores e sofrimentos experimentados.

O termo עֵץ aparece em diversos textos do Antigo Testamento e do Novo Testamento, o que poderia, eventualmente, malograr as relações entre os textos de Ap 22,2a e Ez 47,12. Entretanto, este termo torna-se particularmente importante pelo fato de que nas mais de noventa vezes que aparece no Antigo Testamento, em nenhum outro são encontradas as construções “árvores” + “as margens do rio” + “a cada mês” + “folhas da árvore destinadas à cura”⁶⁶².

⁶⁶² As relações entre עֵץ e as muitas situações são muitas: incontinência (cf. Is 57,5); inutilidade dos ensinamentos da vaidade é comparado à madeira (cf. Jr 10,8); como produtora de alimento (cf. Ez 34,27); Jl 2,22 ela carrega o seu fruto (cf. Jl 2,22); local para a forca (cf. Gn 40,19); sua madeira constrói as casas (cf. Ag 1,8) e os altares (cf. Ez 41,16.22.25).

Esta idéia de uma produção contínua presente em Ez 47,12 e Ap 22,2a possibilitam um novo contato intertextual. As árvores às margens do rio de Ez 47 ou de Ap 22 possuem uma produção ímpar: o ano inteiro.

Linguisticamente, a capacidade de produção das árvores apresentam-se de modo diverso nos dois textos: Ez 47,12c *עָלְהוּ וְלֹא־יָתֵם פְּרִי לְחַדְשֵׁי יָבֵבָר* / οὐ μὴ παλαιωθῆ ἔπ' αὐτοῦ οὐδὲ μὴ ἐκλίπη ὁ καρπὸς αὐτοῦ e Ap 22,2b *ποιοῦν καρποὺς δώδεκα,κατὰ μῆνα ἕκαστον*. Contudo, a relação intertextual pode ser observada pela construção destes textos que visam transmitir a mesma cadência ininterrupta de produção.

De igual modo, as folhas das árvores de Ez 47,12f e de Ap 22,2d estabelecem uma nova via intertextual entre os textos, por possuírem a mesma característica: elas servem como terapia. No texto de Ez 47,12f, esta terapia está diretamente ligada ao território de Israel e seus habitantes, enquanto que em Ap 22,2a há um alargamento deste conceito no sentido de seus destinatários, que já não são apenas os habitantes de Jerusalém que mantiveram a sua fé apesar das provações, mas todas as nações redimidas que habitam a Nova Jerusalém (cf. Ap 21,24.26), as mesmas que foram resgatadas pelo sangue do Cordeiro (cf. Ap 5,9).

e) Critério de Estrutura

Os textos de Ap 22,1-2 e Ez 47,1-12 manteriam um vínculo intertextual também no que diz respeito à estrutura da perícopie.

A organização da visão de Ez 47,1-12 possui dois momentos intimamente relacionados. O primeiro apresenta o movimento do profeta, guiado pelo anjo, para a entrada do Templo, espaço sagrado onde o rio tem sua origem sob a frágil imagem de um filete de água (cf. v. 1-2). A origem desta água possui singular importância para a perícopie e, por esta razão, o profeta o descreve através do recurso ao vocábulo *מִתַּחַת* “de baixo”, unindo duas partículas: *מִן* “de” e *תַּחַת* “em baixo”. Este recurso associado ao verbo *נָצַח* torna preciso o local que dá origem à água que formará o rio: o Templo, o lugar da habitação de YHWH.

Em seguida, é descrito o percurso da água. O anjo, que anteriormente guiara o profeta até a entrada do Templo, assume a função de aferir a extensão do rio, que

crece a cada nova medição. Posteriormente, o profeta é deslocado para as margens do rio, onde contempla as árvores que lá crescem (cf. v. 6-7).

O segundo momento compreende os v. 8-12. O v. 8 dedica-se a apresentar a direção tomada pelas águas que continuamente brotam do Templo, enquanto que no v. 9 é enfatizada a magnitude da cura operada pelas águas: elas reavivam o mar e, conseqüentemente, possibilitam a multiplicação dos peixes e a cura de todo ser vivente. Esta extraordinária fecundidade trará de volta os pescadores que se reunirão para espalhar as suas redes (v.10bcd).

Em um novo deslocamento, as águas dos pântanos e alagadiços não são transformadas para que sejam promotores da manutenção da vida. Esta manutenção tem seu ápice no v. 12, onde a abundância de crescimento das árvores, em ambas as margens do rio e sortidas de “toda a espécie”, promove um paralelo com a abundância descrita no v.10 quando este alude à profusão de peixes que existirá no rio. A imagem de abundância continua através do extraordinário fato de as folhas das árvores não murcharem e seus frutos não serem sazonais. O mérito destes efeitos extraordinários é precisado, tal como no v. 1, no local que deu origem às águas: o Templo.

O texto de Ap 22,1-5 possui uma estrutura semelhante à de Ez 47,1-12: o tema da vida é o cerne da perícope. Ao lado desta característica fundamental, temos o caráter visionário que se faz presente através da expressão *καὶ ἔδειξέν μοι*, ressaltando, como em Ezequiel, a ação do anjo sobre o autor. Igualmente, o ápice da cena encontra-se descrita nas conseqüências da presença do “rio de água da vida que brota do trono de Deus e do Cordeiro”.

A estrutura da perícope de Ap 22,1-5 também pode ser analisada em dois momentos intimamente interligados. O primeiro está no v. 1-3a, que desenvolve o tema da vida, através da descrição da finalidade dos dois elementos: o rio e a árvore. O “rio de água da viva” (cf. Ap 22,1a) tem, como em Ez 47,1, o seu local de origem determinado, é o trono de Deus e do Cordeiro (cf. Ap 22,1b). Além disto, a potência restauradora da água deste rio supera sua função ordinária, pois é portadora da vida que vem do local onde Deus se faz presente juntamente com o Cordeiro.

O tema da vida é apresentado sob o símbolo da “árvore da vida”, que é localizada às margens do “rio de água da vida”, com uma produção de frutos não sazonal, mas constante e cujas folhas são para a cura das nações (cf. Ap 22,2d). O tema da vida estabelece um contato com o versículo final de Ez 47, indicando que o autor neotestamentário fez uma síntese do texto de Ez 47,1-12, ao mesmo tempo em que lhe impõe uma nova apresentação para os efeitos restauradores desta “árvore da vida” e do “rio de água da vida”.

No texto de Ap 22,3a, a vida será ainda mais pujante em decorrência da ausência da maldição e da presença estável de Deus e do Cordeiro na Cidade Santa. Esta presença desencadeia, no segundo momento da estrutura da perícopa, uma série de ações: adoração dos servos, a visão da face de Deus e do Cordeiro, o portar o Nome e, por fim, compartilhar da ação de governo (cf. Ap 3-5). O escopo destas ações é a participação do homem na vida divina.

4.2 Contatos em continuidade e descontinuidade

O critério de *comunicação* sinalizou para uma linha de continuidade entre o emprego do termo לַחַיִּי / ποταμός em Ap 22,1-2 e Ez 47,6.7.9.12, quer pelo recurso gramatical, quer pela semântica ou ainda pela teologia imposta ao termo.

Do texto de Ez 47,6.7.9.12, tanto no Texto Hebraico, como na LXX, foi conservado o artigo diante do substantivo לַחַיִּי / ποταμός. O mesmo ocorre no texto de Ap 22,1, criando, assim, uma relação entre os dois textos a partir do prisma de um rio singular, com uma característica toda própria. O rio não está subordinado às condições climáticas que determinariam sua intensidade e vitalidade, além da manutenção do teor escatológico que permeia os dois textos.

O elemento escatológico não só faculta a visão de continuidade entre Ez 47,1-12 e Ap 22,1-5 como também permite transparecer a intenção do autor neotestamentário em assumir o sentido de restauração da história humana entendida como ação do próprio YHWH.

O motivo da água é apresentado como gerador de vida por causa do local de sua procedência. Por esta razão, a vida que surge deste local é vida abundante, que dá

continuidade ao caráter de um juízo prévio e de salvação presente tanto no texto vétero-testamentário de Ezequiel quanto no Apocalipse. Por estes elementos, a vida pode eclodir na Cidade de Jerusalém.

Esta eclosão de vida insere um elemento de descontinuidade entre Ap 22,1-5 e Ez 47,1-12, porque neste último texto a compreensão de restauração da cidade de Jerusalém assume o teor de uma ação neste mundo, enquanto que, no texto de Ap 22,1-5, a restauração ocorre numa etapa transcendente. A Cidade de Jerusalém é celestial, vem da eternidade e está preparada para as núpcias (cf. Ap 21,2).

O ponto central de descontinuidade entre os textos está na expressão “trono de Deus e do Cordeiro” (cf. Ap 22,1-2). Por meio dela, o autor do Apocalipse faz perceber um novo personagem como princípio e origem da água: o Cordeiro. Este, situado ao lado do Deus de Israel no trono, é apresentado ao leitor/ouvinte como Deus em igual dignidade, natureza, poder e majestade. Por trás deste recurso, há um grande interesse cristológico do autor⁶⁶³. O singular ὁ θρόνος, enfatiza a igualdade entre Deus e o Cordeiro, que dividem um único trono. Esse mesmo singular ocorre com o Nome e a face de Deus e do Cordeiro (cf. Ap 22,1-4).

A alteração imposta aos textos de Ez 47,1 permanece no nível vocabular, pois já não há mais o Templo de Deus em Jerusalém, ao menos não o Templo entendido com dimensões físicas que sinalizam a presença de Deus. Na Nova

⁶⁶³ BINI, W.; Bernardo G. Boschi, *Cristologia primitiva*. Bologna, EDB, 2004; BORING, M. E., “Narrative Christology in the Apocalypse”, *CBQ* 54 (1992) 702-723; CARNEGIE, D. R., ‘Worthy is the Lamb: The Hymns in Revelation’ In *Christ the Lord: Studies in Christology Presented to Donald Guthrie*. H. H. Rowden (ed.). Leicester, Inter Varsity Press, 1982, 243-256; CARRELL, P. R., *Jesus and the Angels: Angelology and the Christology of the Apocalypse of John*. Cambridge, Cambridge University Press, 1997; CARREZ, M., “Le déploiement de la christologie de l’Agneau dans l’Apocalypse”, *RevHistPhilRel*, 79 (1999) 5-17; DE LA POTTERIE, *Studi di Cristologia Giovannea*. Marietti, 2004; FORD, J. M., “The Christological Function of the Hymns in the Apocalypse of John”, *AndUnivSemStud* 36 (1998) 207-229; GIELSEN, H., “Zur Christologie der Thonsaalvision (Offb 5)”, *Theologie de Gegenwart* 44 (2001) 25-35; GIESEN, H., “Zur Christologie der Johannesapokalypse”, *Theologie der Gegenwart* 43 (2000) 185-197; HERZER, J., “Der erste apokalyptische Reiter und der König der Könige. Ein Beitrag zur Christologie der Johannesapokalypse” *NewTestStud* 45 (1999) 230-249. Ap 6,1-2); HULTBERG, A. D., *Messianic Exegesis in the Apocalypse: The Significance of the Old Testament for Christology of Revelation*. Trinity Evangelical Divinity School, 2001; LIOY, D., *The Book of Revelation in Christological Focus*. Studies in Biblical Literature 58. New York, 2003; PITTA, A., *Studi di cristologia giovannea*. Assisi, 1992; POTTERIE, I. de la, *Studi di cristologia giovannea*. Assisi, 1992; VANNI, U., “La dimension christologique de la Jérusalem nouvelle” *RevHistPhilRel* 79 (1999) 119-133; “Dalla venuta dell’ ‘ora’ alla venuta di Cristo (La dimensione storico-cristologica dell’escatologia nell’Apocalisse)”, *Studia Missionalia* 32 (1983) 309-343.

Jerusalém, há o “trono de Deus e do Cordeiro” como lugar da presença de Deus e de sua soberania.

Conseqüentemente, a adoração dos servos (cf. Ap 22,3c) será dirigida a Deus e ao Cordeiro. Os gestos são os mesmos encontrados nos c. 4-5, onde Deus é reverenciado por seus servos com prostrações, adoração e aclamação (cf. Ap 4,10-11). Os mesmos gestos de adoração são dirigidos ao Cordeiro, proclamando-o digno de receber poder, glória e louvor (cf. Ap 5,12). A escatologia recebe um influxo da cristologia e, com isto, é inserido um outro elemento de descontinuidade.

Esta adoração põe em relevo o aspecto de intimidade com Deus e com o Cordeiro que supera aquele da constante possibilidade de afastar-se d’Ele. Na eternidade, o homem já não poderá mais ser tragado pelo pecado, porque o Cordeiro foi imolado (cf. Ap 5,6) e resgatou todos os homens de todas as raças e línguas (cf. Ap 5,9). Este resgate foi plasticamente traduzido na imagem do “rio de água da vida brilhante como o cristal”, contribuindo para uma descontinuidade com Ez 47,1, pois as águas eram capazes de nutrir apenas as regiões mais inóspitas da terra, curando-lhes todas as mazelas. Entretanto, em Ap 22,1, o trono de Deus e do Cordeiro apresenta-se como uma fonte que introduz uma água cristalina que regenera não mais uma região, mas a humanidade (cf. Ap 22,4).

A água que procede do trono de Deus e do Cordeiro é classificada como “água da vida” e dá continuidade à temática do texto de Ez 47,1-12. Embora o atributo “da vida” não se encontre grafado, pode ser detectado através das conseqüências geradas pelo deslocamento do rio. Ao longo de todo o seu percurso, vai se delineando um cenário de vida abundante em terras ou águas que antes eram totalmente inóspitas.

A noção de vida plena com Deus e aniquilamento da idolatria permanece em Ap 22,1a, como se depreende pela estrutura proposta no texto antecedente: a vitória sobre todo o mal (cf. Ap 21,5.8). O acesso a esta vida, que a água do rio é capaz de fornecer, está vinculado a um existir na relação com YHWH e o Cordeiro e, neste caso, insere-se o elemento de descontinuidade, porque o Cordeiro junto a YHWH se assenta no trono e é princípio e doador da água da vida.

A potencialidade desta “água da vida”, tal como nos textos vétero-testamentários, não encontra causa nela mesma, mas no local de onde ela procede e onde está a origem da vida que proporciona a alegria escatológica. Por esta razão, a cristalinidade da água de Ap 22,1a pode ser compreendida como um símbolo cunhado pelo autor do Apocalipse, cujo escopo é indicar, de modo plástico, o próprio Deus e seu Cordeiro, como fonte geradora de vida na Nova Jerusalém. A imagem da água “cristalina” associada à imagem do rio teria, assim, como função demonstrar que a água ofertada ao homem é abundante e puríssima, destituindo a possibilidade de uma carência, de uma restrição ou limitação da vida, pois é ininterruptamente abundante.

A retomada do termo לַחַיִּים / ποταμός em Ap 22,2a, dá continuidade ao pensamento encontrado em Ez 47,1-12 e, possivelmente, foi escolhido para fazer recordar ao leitor/ouvinte que o rio a que se refere é aquele mesmo de Ez 47,12. Além disso, como reforça o fato de ser sucedido pela expressão “de um lado e do outro” e complementada pela imagem da “árvore com seus frutos” periódicos e folhas medicinais.

Outros elementos de descontinuidade são percebidos nos muitos frutos produzidos pela árvore: 12 a cada mês. O numeral 12 propõe a noção de abundância da vida destituída de qualquer carência ou restrição, uma vez que, a cada mês, é garantida ao habitante da Cidade Santa o sustento. O texto de Ez 47,12 não apresenta o numeral 12 como referência de abundância; nele a noção de abundância vem expressa pela não interrupção da função de produzir da árvore, ela לֹא יִבּוֹל de frutificar.

As folhas seguem esta mesma linha de manutenção da vida quando se apresentam como terapêuticas. Enquanto que, em Ez 47,12f, a cura está restrita a Israel, em Ap 22,2d, esta cura atinge todas as nações, sem uma referência restritiva ao povo de Israel, inserindo, mais uma vez, o universalismo da salvação.

Entende-se por todas as nações aquelas redimidas que habitam na Jerusalém Celeste e que já não são inimigas de Deus e de seu povo, são membros da família de Deus (cf. Ap 21,24.26; 22,2). Esta pertença está explícita em Ap 5,9, no qual “povos foram comprados pelo sangue do Cordeiro”. Sendo assim, parece justo afirmar que, a partir de Ap 5,9, entende-se melhor o significado da “cura das nações” de Ap 22,2d.

Esta aquisição tornou-se o motivo para em Ap 7,9 serem elencadas, como uma multidão enorme, aqueles que venceram a grande tribulação e não se subjugaram ao poder da besta. O tom escatológico e universalista está presente neste curar as nações sem negligenciar a temática da vida doada por Deus e pelo Cordeiro.

A palavra *θεραπεία* encontra-se atrelada ao cuidado mais atencioso pela vida que, momentaneamente ou cronicamente, encontra-se destituída da plenitude da vida. A cura das nações, através das folhas das árvores, antecede ao grande dom da inexistência de todo o mal e de todo o pecado: o anátema foi retirado. A vida, que brota do trono de Deus e do Cordeiro, supera a destruição do pecado. Todos os que se regozijam na vida escatológica na Nova Jerusalém não precisam mais ter medo da destruição e lá viverão em eterna segurança. Dessa forma, o tom escatológico e cristológico é claro.

Um outro ponto de descontinuidade está na falta de uma dupla apresentação das margens do rio: uma simples, como ocorre em Ez 47,7, e outra desenvolvida no v.12. No texto de Ap 22,2, a descrição é única e mais detalhada, e traz novidades como o qualificativo “da vida” para as árvores, a expressão “a cada mês”, além do dilatamento do termo “remédio” para “cura”, em Ap 22,2.

A seção encerra-se com o anúncio da extinção da maldição, que não existirá mais e seu aniquilamento será total. O sujeito da frase *κατάθεμα*, que é uma construção única do autor do Apocalipse, não recorre apenas ao termo comum *ἀνάθεμα* para evitar uma aproximação com a idéia vétero-testamentária e mesmo neotestamentária de algo devotado à destruição. A intenção do autor do Apocalipse direciona-se para a maldição em si mesma: o mal enquanto um ser ou algo que a ele pertença. Enfatiza, desta forma, a total impossibilidade de existir diante do trono de Deus. Algo de maldito ou que traga em si a maldição, somente aquilo que pertence a Deus, que a Ele se configura, possuirá vida em abundância e permanecerá diante de seu trono na Cidade Santa, a Jerusalém celeste, e receberá o título de servo.

4.3 Conclusões

O recurso à metodologia intertextual apresentou-se como um instrumento para melhor entender o modo de utilização de um texto mais antigo em um novo texto⁶⁶⁴. O estudo dos pontos de contato entre os textos de Ap 22,1-5 e Ez 47,1-12, indica que estes podem ser detectados tanto em linha de continuidade como de descontinuidade. Tal utilização mostra um propósito previamente elaborado da parte do autor neotestamentário.

Sendo assim, há objetivos precisos que levaram o hagiógrafo a selecionar estes textos dentre toda a literatura vétero-testamentária, para, nesta etapa de seu escrito, fazer eclodir as idéias teológicas neles contidos. Através delas, o autor neotestamentário fará o seu leitor/ouvinte assimilar novos conteúdos teológicos trazidos pela novidade da pregação cristã.

a) A intertextualidade em relação a fonte do rio de água da vida brilhante como o cristal

O motivo da fonte de água que surge do Templo e do trono de Deus demonstrou, através da aplicação dos critérios de averiguação de elementos intertextuais, tratar-se de um caso onde textos falam entre si, dialogam, possuindo uma relação literária não acidental. Há, entre o texto vétero-testamentário proposto para o estudo, uma intenção do autor do Apocalipse em utilizá-lo com um objetivo teológico preciso que aprofunda o texto anterior.

Conforme indicou o estudo do texto, a expressão “rio de água da vida brilhante como cristal” mostrou que esta deve ser compreendida como um símbolo cunhado pelo autor do Apocalipse⁶⁶⁵. Esta elaboração, contudo, possui contatos com textos vétero-testamentários aos quais o autor do Apocalipse recorre com consciência

⁶⁶⁴ Cf. ver: Capítulo I, 1.3.2 Na linha da intertextualidade. c) a intertextualidade aplicada ao estudo do Apocalipse, 56, deste trabalho.

⁶⁶⁵ Cf. Kowalski, prefere classificar o recurso aos textos vétero-testamentários desta perícopa como *alusão mista*, sem entrar na questão da intertextualidade. Por *alusão mista* o autor entende que uma seqüência característica de palavras ou expressão não remonta apenas a um versículo do Antigo Testamento, mas a diversos. Cf. KOWALSKI, B., *Die Rezeption des Propheten Ezechiel in der Offenbarung des Johannes*, 245-246.

do contexto que estes possuíam em seus livros de origem e, intencionalmente, faz recordar, na memória do leitor/ouvinte, o conteúdo teológico e semântico contido nos textos selecionados.

De fato, ao assumir o termo “rio” e mantendo-lhe o artigo, o autor neotestamentário assume o estilo presente em Ez 47,1-12, que tinha por objetivo particularizar o rio, aquele mesmo que foi tornado capaz de gerar a vida em todos os locais por onde passou, porque brotou do Templo. Esta distinção geográfica é a garantia e a causa da noção de vida que o termo “rio” traz em si mesmo, pois as águas que ele porta brotam do local onde Deus habita.

O qualificativo “cristal”, ao longo do livro do Apocalipse, foi utilizado com certa parcimônia e sempre com relação àquilo que manifesta a Pessoa divina (cf. Ap 4,6; 21,11.18; 22,1). Tal precisão concedida ao termo gera uma particularidade intertextual bastante acentuada, pois o *diálogo* entre os textos fazem ressaltar a diafania da presença de Deus.

Assim, o escopo da assimilação, pelo autor do Apocalipse, do termo “rio” e de alguns de seus atributos, seria aquele de mostrar que o rio que corta a Cidade Santa é aquele proposto nos textos antigos, mas com a inserção de elementos novos que provoca o diálogo entre os textos. Este diálogo encontra a sua razão na descrição do local de sua origem: o trono de Deus e do Cordeiro.

b) A intertextualidade em relação ao trono de Deus e do Cordeiro

Todos os atributos do “rio”, bem como sua capacidade restauradora, convergem para o seu local de procedência. O ato de proceder do trono de Deus e do Cordeiro manteve as indicações teológicas vinculadas ao espaço sagrado contidas em Ez 47,1. Assim, o autor do Apocalipse, intencionalmente, assumiu em seu texto o verbo **סָרַח**, traduzido para o grego como *ἐκπορεύομαι*, juntamente com seu contexto escatológico, produzindo uma *referência* entre os textos.

O verbo *ἐκπορεύομαι* revela ser este “sair” do trono de Deus e do Cordeiro, não limitado ao tempo, mas é um brotar contínuo. Portanto, a “água da vida” converte-se no dom da vida eterna que Deus concede aos seus servos que habitam a Cidade Santa (cf. Ap 22,3c). Esse mesmo verbo reorienta o leitor/ouvinte para o novo

local de onde o “rio de água da vida” procede: o trono de Deus e do Cordeiro. O símbolo do Cordeiro é a grande novidade da fé cristã: o Cristo morto e ressuscitado, descrito sob o símbolo do Cordeiro, está assentado no mesmo trono de YHWH, possuindo a mesma igualdade.

De fato, Deus e o Cordeiro ocupam o mesmo espaço. Este, por um lado, indica uma perspectiva escatológica de juízo, privilégio real e habitação de YHWH em meio a seu povo (cf. Ne 3,7; Gn 41,40; Ez 43,7). Por outro, é o espaço sagrado que indica o lugar onde habita o Nome, segundo a visão deuteronomista ou a casa de oração e sua sacralidade em decorrência de Deus habitar nele (cf. Is 56,7)⁶⁶⁶. A mesma tensão teológica encontra-se no trono descrito pelo Apocalipse, pois o trono YHWH se encontra juntamente com o seu Cordeiro.

Esta igualdade se depreende através da idéia do espaço arquitetônico sagrado presente em Ez 47,1, que suscitam no leitor/ouvinte a noção de um espaço para a habitação de Deus, um local para o encontro com YHWH. No Apocalipse, este espaço foi suprimido (cf. Ap 21,22), enquanto edificação humana; na Jerusalém eterna, o Templo é o próprio YHWH e o Cordeiro. Permanece relacionada a esta edificação a causa da origem da água: do lugar onde YHWH habita surge esta água que restaura a vida humana, mas lhe é acrescentada a duplicidade da causa, ela tem origem também no Cordeiro.

Neste ponto, se percebe que a escatologia é totalmente perpassada pela cristologia. Toda a expectativa escatológica contida nos textos analisados é elevada pela visão do Novo Testamento. Ao lado de YHWH, o Cordeiro é apresentado como Senhor, Juiz da história e redentor (cf. Ap 5,6-10; 22,1-5).

O símbolo do Cordeiro, cunhado pelo autor neotestamentário⁶⁶⁷, foi paulatinamente apresentado ao longo do livro. Ele é o redentor do homem, aquele que realizou, na história, a eliminação de toda a marca do pecado, através de sua morte de cruz e ressurreição. Por esta paixão, morte e ressurreição, o mal foi totalmente eliminado. Nela, o Cordeiro adquiriu para Deus todos os homens de todas as raças

⁶⁶⁶ Cf. Capítulo III, Ez 47, 1-12: Aspectos semânticos; Primeira seção: v. 1-7; a) Primeiro momento: águas brotam do limiar do Templo (v. 1-2), 188.

⁶⁶⁷ No Capítulo II, 2.4 Ap 22,1-5: aspectos semânticos, c) O trono de Deus e do Cordeiro, 101-110, foi dedicado amplo espaço para a descrição do símbolo do Cordeiro de pé como imolado.

(cf. Ap 5,9-10; Rm 8,24; 1Pdr 1,18-19). Esta aquisição tem por finalidade a vida destes homens que agora constituem um reino que durará para todo o sempre (cf. Ap 22,5). Assim, a soteriologia também é perpassada pela cristologia.

O senhorio da história, antes atribuído apenas a YHWH, como indicou os elementos intertextuais de *estrutura* dos textos estudados, passa a computar um novo Senhor: o Cordeiro que recebeu de Deus o livro (cf. Ap 5,7) e foi feito juiz deste mundo e Senhor da história.

A soberania que o fato de estar sentado no trono confere ao Cordeiro impõe aos habitantes da Cidade Santa o ato de adoração. Tais habitantes, identificados como servos, estão distantes da perspectiva de uma servidão que descaracteriza o ser humano, segundo a dinâmica da sociedade de então. A perspectiva de servidão segue o conceito de resgate impresso pelo Novo Testamento: resgate da morte e do pecado (cf. Rm 6,12-23) por meio do sangue do Cordeiro de Deus que tira o pecado do mundo (cf Jo 1,29).

O pagamento de um resgate introduz necessariamente a expectativa de haver um proprietário deste servo. Este proprietário, de acordo com o pronome αὐτοῦ, é Deus e o Cordeiro. Com isto, a cristologia deste texto apresenta-se sempre mais elevada.

Assim, ao acrescentar a imagem do Cordeiro sentado no trono de Deus, o autor do Apocalipse conduz o seu leitor/ouvinte a uma síntese sobre a figura deste Cordeiro como Deus, em igualdade com o Deus vétero-testamentário, mas lhe acrescenta as informações teológicas do Novo Testamento.

O Cordeiro assentado no trono de Deus passa a ser o mais intenso elemento de descontinuidade intertextual, pois toda a renovação imputada à água do rio, bem como a árvore da vida, têm Nele e em Deus a sua causa.

c) A intertextualidade em relação à árvore da vida

A acessibilidade à árvore é duplamente sinalizada: ela está no meio da praça e às margens do rio de água da vida brilhante como o cristal. Todo o homem pode tomar de seus frutos e de suas folhas (cf. Ez 47,12; Ap 22,2). O objetivo de trabalhar a idéia de uma vida em plenitude, como projeto de YHWH para o homem, perpassa

os textos, o pecado e a morte, que já estão aniquilados, e, assim, a vida eclode na Nova Jerusalém.

Tal eclosão de vida não cessa e será descrita com maiores detalhes pela produtividade das árvores, como no texto de Ez 47,12, de produzir novos frutos e suas folhas se prestam para a cura. O autor do Apocalipse provoca seu leitor/ouvinte com esta descrição, mas lhe insere um elemento novo do universalismo desta redenção proposta pelo texto de Ezequiel. A novidade cristã altera a mentalidade de uma salvação restrita ao povo de Israel, indicando que YHWH é Deus de todos os povos e que concede a todos a salvação.

Tendo sido a raça humana resgatada de seu estado de servidão e afastamento de Deus, que, em síntese, devem ser identificados como pecado, o homem se apresenta livre para adorar a Deus e contemplar a sua face. Essa contemplação se transforma em um diálogo constante entre o servo e seu Senhor.

A tarefa do servo na Cidade Santa passa a ser a adoração perene, que é a configuração do íntimo e do agir externo do homem/servo com a vontade de Deus e uma distinção clara do mundo entendido como opositor ao querer divino. A grande novidade deste versículo está no objeto da adoração: o Cordeiro foi apresentado como Deus justamente por ocupar o mesmo lugar que aquele no trono. O local também proporciona algo novo, uma vez que a adoração, antes reservada apenas ao Templo, não se encontra mais a ele circunscrita, mas ampliada para todo o domínio da Cidade Santa. A periodicidade, determinada anteriormente pela função litúrgica, já não encontrará um fim, conforme indica a conjugação verbal λατρεύουσιν.

Um novo pronome αὐτοῦ alude a algo totalmente novo na Sagrada Escritura: os servos vêem a face de Deus e do Cordeiro. O que fora o escopo escatológico do povo da Antiga Aliança torna-se, neste momento, uma realidade concreta. Porém, mais uma vez, a expectativa é dilatada, porque, além da visão da face de Deus, os servos vêem a face daquele que os resgatou do pecado: o Cordeiro imolado.

O governo é exercido tanto por Deus como pelo Cordeiro. Trata-se de um governo co-dividido, tal como enfatiza a presença do singular ὁ θρόνος pondo em relevo, mais uma vez, a igualdade existente entre Deus e o Cordeiro. Esta ênfase, reforçada pela construção λατρεύουσιν αὐτῷ, onde se observa que a adoração é

dirigida tanto a Deus como ao Cordeiro, aponta como idênticas tanto as atribuições políticas como também as de culto.

Este estado de visão plena impõe a integral consciência do objeto que se vê: a face de Deus e do Cordeiro. E, a partir de agora, sem restrições e de modo constante, segundo a forma verbal ὄψονται. Se permanente é a visão, permanente será a intimidade com este Senhor, porque os servos trazem em suas fronteiras o Nome impresso, denotando a pertença absoluta Àquele que o resgatou e lhe concede vida plena. Pertença e vínculo amoroso, sendo assim, se entrelaçam.

O termo noite, do v.5, adquire um caráter metafórico neste versículo. A construção “e noite não haverá mais” está ligada à idéia de ausência absoluta do pecado tal como ocorreu em Ap 22,3a. As trevas, no sentido do pecado, já não mais atingirão o homem em consequência da presença de Deus, tal como aconteceu no v.3a. Lá pela presença do trono, aqui pela presença do Deus supremo, como indicam a locução ὅτι κύριος ὁ θεός e o verbo φωτίζω, que tem κύριος ὁ θεός como a fonte do resplandecer, indicando, assim, ser ele mesmo a luz por excelência. Aqui emerge uma perspectiva escatológica, pois os destinatários deste resplendor são os servos de Deus e do Cordeiro. O reinado eterno do qual participarão os servos de Deus e do Cordeiro, como indica a locução εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων, não encontrará limitações. Deus e seus servos estarão juntos por toda a eternidade.

Por fim, poderíamos dizer que *o motivo da fonte de água que surge do Templo ou do trono* tem como meta apresentar, de modo plástico, o próprio Deus e o Cristo-Cordeiro, como fonte geradora de vida na Nova Jerusalém. A imagem da água associada à imagem do rio teria, assim, como função demonstrar que a água ofertada ao homem é abundante, é água como um rio. Esta representação quantitativa eliminaria toda e qualquer possibilidade de uma carência, de uma restrição ou limitação da vida, esta seria ininterruptamente abundante e eterna.

O recurso aos textos vétero-testamentários parece ter como objetivo levar o leitor a um novo nível de leitura, onde o texto antigo é iluminado pelo texto neotestamentário. Para isso, é necessário estar em contato com textos anteriores e manter atenção sobre o modo como o autor sagrado manipulou este patrimônio e o encadeou. Como em uma sinfonia, textos de origens distintas, mas que, lado a lado,

dão vida a um novo texto sob o advento do Cristo ressuscitado e de uma escatologia de cunho cristológico.

Como indicativo de descontinuidade, temos ainda o modo de utilização do material de Ezequiel. Este uso apresenta omissões de seções inteiras concernentes ao Templo, sugerindo que houve uma simplificação ou uma condensação da mensagem de Ezequiel pelo autor do Apocalipse, com o objetivo de torná-la universal. Esta universalização encontra-se ligada às promessas feitas a Israel e entendida como exclusiva de Israel (cf. 2Sm 7,14; Ez 47,12), além de ter por objetivo mostrar que a salvação pertence a toda a humanidade.

Assim, o motivo da fonte de “água da vida” como leitura intertextual de Ez 47,1-12 e Ap 22,1-5, foco de nosso estudo, revela-se concreta tanto em linha de continuidade como também de descontinuidade e se dá basicamente entre Ez 47, 1.12. Aqui o grau de *referência* intertextual se aplica à idéia do local da habitação de Deus e da perspectiva escatológica.

Os textos vétero-testamentários tiveram sua perspectiva escatológica temporal transformada por Ap 22,1-5 em uma esperança escatológica eterna, onde não haverá mais a possibilidade dos habitantes de Jerusalém serem atingidos por nenhum mal, porque este está vencido pelo Cordeiro imolado.