

MEMÓRIA NORMATIVA E REAVALIAÇÃO IDENTITÁRIA EM APOCALIPSE 2–3

Éfeso e Sardes em contraste

Flávio Fernando da Silva¹

Resumo: Este artigo analisa os imperativos de memória de Apocalipse 2,5 (Éfeso) e 3,3 (Sardes), nos quais *μνημόνευε* rege complementos distintos: *πόθεν* e *πῶς*. Partindo da leitura de Podeszwa, que aproxima as duas passagens a partir da memória dos fundamentos da fé, investiga-se se, no plano retórico-discursivo, os objetos convocados à memória são distintos e se essa distinção se relaciona aos diagnósticos apresentados para cada comunidade. A metodologia combina análise lexical e sintática do texto grego, análise discursiva das unidades textuais e comparação entre as duas cartas, com apoio da bibliografia exegética e histórica. O referencial teórico articula as contribuições de Maurice Halbwachs e Jan Assmann e fundamenta a proposição da categoria analítica de memória normativa. Os resultados sugerem que, dentro de uma estrutura discursiva compartilhada, Éfeso é convocada a recordar a condição anterior da qual caiu, associada ao abandono do primeiro amor, enquanto Sardes é convocada a recordar como recebeu e ouviu, em relação com o dever de guardar. A correspondência entre objeto memorial, diagnóstico comunitário e resposta exigida sugere que a memória funciona, nas duas cartas, como recurso retórico para a reavaliação da identidade comunitária. Reconhecem-se, contudo, limites relacionados à interpretação de *πῶς*, que permanece discutida, ao corpus restrito a duas passagens e ao caráter conhecido do apelo à memória na parênese.

Palavras-chave: Memória normativa; Apocalipse; Éfeso; Sardes; identidade.

Abstract: This article analyzes the imperatives of memory in Revelation 2:5 (Ephesus) and 3:3 (Sardis), in which *μνημόνευε* governs distinct complements: *πόθεν* and *πῶς*. Building on Podeszwa's reading, which brings the two passages together through their reference to the memory of the foundations of faith, the study investigates whether, at the rhetorical-discursive level, the objects summoned to memory are distinct and whether this distinction relates to the diagnoses presented for each community. The methodology combines lexical and syntactic analysis of the Greek text, discursive analysis of the textual units, and comparison between the two letters, supported by exegetical and historical scholarship. The theoretical framework brings together the contributions of Maurice Halbwachs and Jan Assmann and grounds the proposal of the analytical category of normative memory. The results suggest that, within a shared discursive structure, Ephesus is called to remember the former condition from which it has fallen, associated with the abandonment of its first love, whereas Sardis is called to remember how it received and heard, in relation to the command to keep. The correspondence between memorial object, community diagnosis, and required response suggests that memory functions in both letters as a rhetorical resource for the reassessment of community identity.

¹ Mestre em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo (UMESP). Pós-graduado em História e Arqueologia do Oriente Próximo e Mediterrâneo pela Universidade Adventista de São Paulo (UNASP). Graduado em História e Letras. E-mail: flaviofernandods@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0009-0007-1666-2729>.

The study nevertheless recognizes limitations related to the interpretation of *πῶς*, which remains debated, the restricted corpus of two passages, and the established use of appeals to memory in paraenetic discourse.

Keywords: Normative memory; Revelation; Ephesus; Sardis; identity.

1 INTRODUÇÃO

As mensagens dirigidas às sete igrejas da Ásia romana (Ap 2–3) avaliam cada comunidade em relação às suas práticas, à sua situação e às exigências de perseverança, arrependimento e fidelidade. Arrington e Stronstad observam que os detalhes das cartas² comunicam às congregações que João, e o Cristo que lhe transmite as mensagens, conhece a situação específica de cada uma (Arrington; Stronstad, 2012, p. 1040). Nesse conjunto, o imperativo de memória *μνημόνευε*³ ocorre em duas cartas apenas. Hemer (2024, p. 231-232) observa que o chamado ao arrependimento está presente em todas as cartas, exceto nas dirigidas a Esmirna e Filadélfia, mas só em Éfeso e em Sardes o chamado ao arrependimento é precedido por um imperativo explícito de memória.

Em Apocalipse 2,5, Éfeso recebe a ordem *μνημόνευε οὖν πόθεν πέτωκας* ("lembra-te, pois, de onde caíste"), seguida de *μετανόησον* ("arrepende-te") e *τὰ πρῶτα ἔργα ποιήσον* ("pratica as primeiras obras"). Em Apocalipse 3,3, Sardes recebe *μνημόνευε οὖν πῶς εἴληφας καὶ ἤκουσας* ("lembra-te, pois, de como recebeste e ouviste⁴"), seguida de *τήρει* ("guarda") e *μετανόησον* ("arrepende-te"). As duas frases compartilham o verbo, a partícula *οὖν* e um encadeamento de imperativos coordenados por *καί*, configuração que Aune observa em ambas as passagens (Aune, 1997, p. 147, 221). O que se modifica é o complemento de *μνημόνευε*: *πόθεν* em Éfeso, *πῶς* em Sardes.

A leitura conjunta dos dois textos já possui antecedentes na pesquisa. Ramsay (1904, p. 369) afirma que as duas cartas devem ser estudadas em conjunto. Aune (1997, p. 147) entende que, em ambas, o verbo remete ao estado moral e espiritual de que a comunidade se

² Emprega-se predominantemente o termo “carta” para as unidades de Apocalipse 2–3. O termo “mensagem” é utilizado pontualmente para enfatizar seu conteúdo comunicativo e exortativo, sem estabelecer entre ambos uma distinção de gênero literário.

³ Os textos gregos seguem o Novum Testamentum Graece, 28. ed. (Nestle-Aland, 2012), com consulta ao Novo Testamento trilingue (Sayão, 1998). As citações em português seguem a Almeida Revista e Atualizada (ARA), salvo onde indicado como tradução própria (Ap 2,5: "pratica as primeiras obras"; Ap 3,3: "de como recebeste e ouviste").

⁴ A ARA traduz: "do que tens recebido e ouvido".

afastou, enquanto Friesen (2001, p. 189–190) relaciona o chamado à lembrança ao que havia sido abandonado. Podeszwa (2020) dedica às duas passagens um estudo específico e as interpreta em perspectiva pneumatológica, entendendo o Espírito Santo como “memória viva da Igreja” (Catecismo da Igreja Católica, 2000, § 1099). Para o autor, ambas remetem aos fundamentos da fé cristã, especialmente à encarnação, ao mistério pascal e à identidade batismal (p. 111, 117–118, 121–125). Podeszwa lê *πόθεν* como retorno ao início da fé (p. 117) e *πῶς* como referência ao momento em que a comunidade recebeu o Evangelho, incluindo a maneira de sua recepção por meio da proclamação oral (p. 122–123). A diferença entre os complementos, portanto, é reconhecida, mas integrada pelo autor em uma memória comum dos fundamentos da fé, sem que seja desenvolvida sua possível relação com os diferentes diagnósticos das comunidades. A proposta não nega essa convergência teológica; investiga se, no plano retórico, os objetos convocados pela memória são distintos e se essa distinção corresponde ao diagnóstico de cada comunidade.

A pergunta que orienta a investigação é: como os imperativos de memória de Apocalipse 2,5 e 3,3 mobilizam referências distintas ao passado para diagnosticar a condição presente de Éfeso e de Sardes e orientar respostas específicas diante da condição diagnosticada? A hipótese é que, dentro de uma estrutura discursiva compartilhada, cada mensagem seleciona uma referência memorial correspondente ao seu diagnóstico. Em Éfeso, uma comunidade ativa e perseverante (Ap 2,2–3) é chamada a lembrar de onde caiu, tendo como referência a condição caracterizada pelo “primeiro amor” (Ap 2,4) e pelas primeiras obras (Ap 2,5). Em Sardes, onde a reputação de vida contrasta com a avaliação de morte e com obras não completas (Ap 3,1-2), a memória volta-se para o processo de receber e ouvir, ligado ao dever de guardar (Ap 3,3). Em ambos os casos, o passado é mobilizado para interpretar o presente e orientar a ação futura. Assume-se, com Miranda (2015, p. 408), que as cartas, como oráculos proféticos, são instrumento retórico de legitimação que denuncia tensão entre o autor e membros das igrejas. Miranda (2012, p. 139) observa ainda que o livro busca prescrever a identidade dos “santos”, tornando pertinente investigar a relação entre memória e identidade comunitária.

O referencial teórico provém dos estudos de memória social e cultural, sobretudo de Maurice Halbwachs e Jan Assmann, que deslocam a análise de uma compreensão estritamente individual para a relação entre memória, vida coletiva e identidade. Assmann relaciona a memória à temporalidade tanto no nível pessoal quanto no coletivo (2016, p. 116–117). A

partir desse referencial, propõe-se a categoria analítica de memória normativa, construída para esta investigação e não atribuída aos dois autores, para designar a mobilização discursiva de um passado tomado como constitutivo ou referencial, mediante a qual uma comunidade avalia sua condição presente e é orientada para determinadas ações futuras (seção 2.3).

O objetivo geral é analisar a função dos imperativos de memória em Apocalipse 2,5 e 3,3, relacionando o objeto recordado, o diagnóstico comunitário e a ação exigida. Os objetivos específicos são: (a) examinar *μνημόνευε* e seus complementos, *πόθεν* e *πῶς*, em diálogo com a literatura, especialmente Podeszwa (2020); (b) relacionar cada referência memorial ao diagnóstico da respectiva comunidade; (c) analisar a articulação entre memória, arrependimento e prática; e (d) comparar as duas mensagens quanto à relação entre memória e identidade comunitária.

Metodologicamente, combinam-se análise lexical e sintática do texto grego, análise discursiva das unidades textuais e comparação entre as mensagens, em diálogo com a bibliografia exegética e histórica, entre cujos autores se contam Aune, Koester, Hemer e Friesen. O contexto histórico das cidades é tomado como recurso auxiliar para compreender o funcionamento retórico das mensagens, e não como fim em si mesmo. O artigo divide-se em três movimentos: os pressupostos teóricos (seção 2); a análise das mensagens a Éfeso (seção 3) e Sardes (seção 4); e a comparação entre elas (seção 5), seguida das considerações finais.

2 MEMÓRIA, IDENTIDADE E COMUNIDADE: PRESSUPOSTOS TEÓRICOS

2.1 Memória como fenômeno social: Maurice Halbwachs

Para Maurice Halbwachs, a memória não pode ser compreendida como uma faculdade exclusivamente individual. A recordação está vinculada aos grupos sociais nos quais os indivíduos estão inseridos e aos referenciais compartilhados que possibilitam reconhecer, localizar e reconstruir acontecimentos do passado. Ele observa que “cada memória individual é um ponto de vista sobre a memória coletiva” (Halbwachs, 2013, p. 30). Assim, ainda que a lembrança seja experimentada individualmente, sua elaboração depende de relações sociais e de referências que ultrapassam o indivíduo.

Essa dimensão social não significa, contudo, que a memória coletiva seja uma simples soma das lembranças individuais. O grupo fornece condições, referências e pontos de contato a partir dos quais a lembrança pode ser reconstruída. Para que uma lembrança seja

recuperada, é necessário que existam dados ou noções comuns compartilhadas pelos membros de um mesmo grupo (Halbwachs, 2013, p. 39). A memória, portanto, depende de referenciais sociais compartilhados que possibilitam seu reconhecimento e reconstrução.

Outro aspecto fundamental é que, para Halbwachs, recordar não significa reproduzir linearmente um acontecimento tal como ocorreu. A lembrança é reconstruída a partir de elementos disponíveis no presente e de reconstruções realizadas anteriormente. O passado, portanto, não é simplesmente recuperado, mas reorganizado a partir das condições sociais e das preocupações do presente (Halbwachs, 2013, p. 91). Essa perspectiva é particularmente relevante para este estudo, pois permite compreender a memória não apenas como preservação de informações sobre o passado, mas como uma operação pela qual determinado passado é atualizado em função de uma situação presente.

Essa perspectiva permite considerar as comunidades de Éfeso e Sardes como os quadros sociais nos quais determinadas referências ao passado são convocadas e atualizadas. Embora o imperativo $\mu\nu\eta\mu\acute{o}\nu\epsilon\upsilon\epsilon$ seja formalmente dirigido ao “anjo” de cada igreja, a fórmula conclusiva das mensagens amplia o horizonte da interpelação às igrejas (Ap 2,7; 3,6). O apelo final, dirigido àquele “que tem ouvidos”, reforça a dimensão comunitária da interpelação. Portanto, a memória é analisada como fenômeno social porque o passado convocado pelo texto não funciona apenas como lembrança privada, mas como referência compartilhada a partir da qual a comunidade é chamada a interpretar sua condição presente.

É nesse ponto que a abordagem social da memória de Halbwachs será complementada, na seção seguinte, pela perspectiva de Jan Assmann sobre memória, identidade e transmissão cultural.

2.2 Memória, temporalidade e identidade: Jan Assmann

Assmann, partindo de Halbwachs, articula memória, temporalidade e identidade. Para ele, a memória é uma faculdade relacionada à formação da consciência de identidade, tanto pessoal quanto coletiva, e a identidade se relaciona ao tempo (2016, p. 116–117). No plano social, a memória é também matéria de comunicação e interação: viver em grupos permite construir memória, enquanto a construção da memória contribui para a constituição dos grupos (p. 117).

Daí decorrem três pontos relevantes. Primeiro, o conhecimento sobre o passado adquire as funções da memória quando relacionado a um conceito de identidade, enquanto a memória também implica a seleção e o esquecimento do que permanece fora do horizonte relevante (p. 121–122). Segundo, a memória, inclusive em sua dimensão cultural, é local e específica de um grupo e de seus valores (p. 121). Terceiro, lembrar constitui uma forma de pertencimento e pode assumir o caráter de obrigação social: “uma pessoa tem que lembrar para pertencer” (p. 122). Nessa perspectiva, a questão deixa de ser apenas “o que a comunidade lembra?” e passa a ser “que relação entre passado, presente e identidade se produz quando ela é convocada a lembrar?”.

Assmann distingue ainda memória comunicativa, vinculada à comunicação cotidiana, e memória cultural, sustentada por símbolos, textos, ritos e formas especializadas de transmissão (p. 118–119, 121, 126). Como o próprio autor as apresenta como *modi memorandi*, isto é, “modos de lembrar” (p. 118), essa distinção não será utilizada para classificar as memórias de Éfeso e Sardes com base apenas na distância cronológica em relação ao Apocalipse. Será tomada como recurso auxiliar para pensar, na comparação final, as formas pelas quais o passado é transmitido e atualizado.

2.3 Da memória social à memória normativa

Halbwachs oferece a base social da memória, enquanto Assmann acrescenta sua relação com identidade, temporalidade e seleção do passado. A partir desse diálogo, propõe-se a categoria analítica de memória normativa, construída para esta investigação e não atribuída a nenhum dos dois autores. Ela designa a mobilização discursiva de um passado tomado como constitutivo ou referencial, mediante a qual uma comunidade interpreta sua condição presente e é orientada para determinadas ações futuras.

A categoria não pretende descrever um fenômeno desconhecido. Aune mostra que o apelo à memória constitui um *topos* da parênese moral, presente em Ef 2,11, 1Ts 2,9 e 2Pe 3,1, bem como na literatura greco-romana, e que lembrar o ensinamento recebido pode servir à recuperação de padrões anteriores (1997, p. 147). Miranda, por sua vez, sugere que João e parte de sua audiência guardavam na memória experiências relacionadas à violência de Nero e à guerra judaico-romana, de modo que a perseguição “estava na memória” (2014, p. 122–123). Nas cartas estudadas, o passado convocado é outro; em ambos os casos, porém, o

passado pode funcionar como referência para interpretar uma situação de crise presente — inferência que será testada pela análise das passagens.

O que a categoria acrescenta é um modo de análise: examinar, em cada carta, qual passado é convocado, a que diagnóstico ele responde e que resposta exige. Nas duas passagens, *μνημόνευε* não encerra a unidade discursiva: em Ap 2,5, conduz a *μετανόησον* e *τὰ πρῶτα ἔργα ποιήσον*; em Ap 3,3, a *τήρει* e *μετανόησον*.

Para operacionalizar a categoria, observa-se em cada carta uma sequência de quatro elementos: (1) a convocação do passado; (2) o diagnóstico do presente; (3) a exigência de resposta; e (4) a orientação da ação futura. Esse é o eixo das seções 3 e 4. O procedimento não substitui a exegese, mas permite verificar se a função da memória é semelhante ou distinta nas duas comunidades. Somente a análise do texto grego, dos diagnósticos e dos imperativos subsequentes poderá determinar em que medida *πόθεν* e *πῶς* correspondem a diferentes formas de mobilização normativa do passado.

3 ÉFESO: “LEMBRA-TE DE ONDE CAÍSTE”

3.1 O diagnóstico da comunidade: entre perseverança e abandono do primeiro amor

A carta a Éfeso abre a série de Apocalipse 2–3. Aquele que “conserva as sete estrelas” e “anda no meio dos sete candeeiros de ouro” (Ap 2,1) retoma a imagem de Ap 1,20 e estabelece a autoridade a partir da qual a comunidade é avaliada. O diagnóstico começa de forma positiva: “conheço as tuas obras, o teu labor e a tua perseverança” (*οἶδά σου τὰ ἔργα καὶ τὸν κόπον καὶ τὴν ὑπομονήν*; Ap 2,2). Éfeso é elogiada por não tolerar os maus, por examinar os que se dizem apóstolos e por perseverar “por causa do meu nome” (Ap 2,2–3). Richard (1996, p. 101) observa que a mensagem reconhece as obras, o trabalho árduo e essa resistência.

Esse quadro não descreve uma comunidade marcada por inatividade ou abandono generalizado da prática cristã. Éfeso era um importante centro administrativo e comercial da Ásia romana, tendo o templo de Ártemis papel relevante na vida econômica e religiosa da cidade (Koester, 2014, p. 256). Embora o ambiente religioso e imperial componha o contexto das comunidades da Ásia, Koester (2014, p. 261) entende que o conflito apresentado na carta está principalmente relacionado a outros grupos cristãos, e não a uma oposição externa. Miranda (2015, p. 412) também interpreta as referências aos grupos divergentes nas cartas como expressão de conflitos internos relacionados à relação da comunidade com seu

ambiente. O contexto histórico é utilizado aqui apenas como recurso auxiliar; o diagnóstico de Éfeso é extraído prioritariamente da própria mensagem.

A censura vem em seguida: “tenho, porém, contra ti que abandonaste o teu primeiro amor” (*ἀλλὰ ἔχω κατὰ σοῦ ὅτι τὴν ἀγάπην σου τὴν πρώτην ἀφῆκες*; Ap 2,4). A conjunção *ἀλλά* marca o contraste com o elogio anterior (Rusconi, 2003, p. 33). O problema, portanto, não é a inatividade. A convocação se dirige a uma comunidade que permanece ativa e perseverante, mas que, segundo o diagnóstico da carta, abandonou aquilo que o texto denomina seu primeiro amor.

O texto não define explicitamente o objeto dessa *ἀγάπη*⁵, e a literatura a interpreta de modos diversos. Para Richard (1996, p. 102), trata-se do amor fraterno, da solidariedade que unia a comunidade desde o início, possivelmente comprometida na luta contra os nicolaítas. Podeszwa (2020, p. 117) entende a expressão em termos de zelo e fervor na prática do Evangelho, envolvendo o amor a Jesus e aos irmãos. Koester (2014, p. 261) a relaciona ao compromisso com o bem do outro, exemplificado pelo sacrifício de Jesus e pelos serviços dos fiéis. Não se pretende aqui resolver esse debate. Para a análise proposta, importa que a expressão *τὴν πρώτην ἀγάπην ἀφῆκες* apresenta o estado presente em relação a uma condição anterior. É justamente nesse ponto que o imperativo de memória aparece como consequência do diagnóstico: *μνημόνευε ὅν πόθεν πέπτωκας*.

3.2 “*Μνημόνευε ὅν πόθεν πέπτωκας*”: o objeto da memória

O texto não ordena “lembra-te do primeiro amor”, mas “lembra-te, pois, de onde caíste”. Em 2,4 nomeia-se o que foi abandonado; em 2,5 indica-se aquilo a que a memória deve voltar-se. Os dois enunciados estão ligados, mas não são idênticos.

O BDAG registra para *πόθεν*, em Ap 2,5, o sentido de procedência ou condição de que alguém caiu, traduzindo a construção como “lembrar de que estado se caiu” (Danker, 2000, p. 838). O mesmo léxico inclui *μνημονεύω*, em Ap 2,5 e 3,3, entre as construções em que o verbo é seguido por uma interrogação indireta, e não por *ὅτι*, também admitido pelo verbo (p. 655). As traduções divergem quanto à nuance. Aune (1997, p. 145–147) verte a expressão como “quão longe caíste”, enfatizando a extensão da queda. Koester (2014, p. 261) observa que o verbo “cair” pode conotar fraqueza, derrota e humilhação, isto é, perda de posição.

⁵ Adota-se a tradução de *ἀγάπη* por “amor”, seguindo a opção de Rusconi (2003, p. 17).

Apesar das diferenças, essas leituras convergem na referência a uma posição ou condição anterior em relação à qual o presente é avaliado.

Propõe-se, portanto, ler *πόθεν* como designação da condição ou posição anterior da comunidade, da qual o primeiro amor constitui uma marca característica, sem esgotá-la. Essa leitura não reduz o objeto da memória a um sentimento e relaciona o imperativo ao diagnóstico de 2,4: a posição de onde se caiu corresponde à condição em que a comunidade ainda possuía o primeiro amor. Aune (1997, p. 147) entende que, em Ap 2,5 e 3,3, o verbo remete à condição moral e espiritual da qual cada comunidade se afastou. Richard (1996, p. 102) resume a primeira parte da ordem como memória dos inícios, enquanto Podeszwa (2020, p. 117) a relaciona ao retorno às fontes da fé cristã, especialmente à encarnação e ao mistério pascal. Essas leituras não são incompatíveis com a proposta aqui desenvolvida: a condição anterior pode incluir, em termos teológicos, os elementos que Podeszwa identifica. A questão proposta é outra: como Ap 2,4–5 organiza discursivamente condição anterior, diagnóstico e resposta.

3.3 Memória, arrependimento e as primeiras obras

A ordem *μνημόνευε* não encerra a exortação. O imperativo *μετανόησον*, colocado entre a memória e a prática, exige reorientação diante do diagnóstico. Podeszwa (2020, p. 118) entende os três imperativos como etapas do arrependimento: reflexão, contrição e reparação. Lembrar, arrepender-se e agir não são sinônimos, e o texto não afirma uma relação psicológica automática entre eles; afirma, porém, que a memória é convocada para servir à resposta.

A ordem *τὰ πρῶτα ἔργα ποιήσον* dá concretude à exortação e retoma o vocabulário de 2,2, onde Éfeso já possui “obras”. A repetição de *ἔργα* forma um marco textual: a comunidade tem obras, mas é chamada a realizar “as primeiras”. Também se repete o adjetivo: *πρώτη* qualifica *ἀγάπη* em 2,4 e *πρῶτα* qualifica *ἔργα* em 2,5. Não se pode afirmar que as duas expressões sejam idênticas, mas sua proximidade textual autoriza relacioná-las. O primeiro amor caracteriza a condição abandonada, enquanto as primeiras obras constituem a prática a ser retomada. O texto articula as duas dimensões sem reduzi-las à oposição entre interioridade e exterioridade.

A advertência final — “venho a ti e moverei do seu lugar o teu candeeiro” (Ap 2,5) — mostra o que está em jogo. Como os candeeiros representam as igrejas (Ap 1,20), a ameaça

atinge a comunidade como tal. As interpretações divergem quanto ao sentido exato da ameaça. Aune (1997, p. 147–148) a entende como ameaça de extinção da igreja; Koester (2014, p. 262) a relaciona à perda de status ou legitimidade; Richard (1996, p. 102) a vincula à ruptura da comunhão com as demais igrejas e com Jesus. A interpretação de Ramsay (1904, p. 41–42), que associa a ameaça à mudança do sítio de Éfeso, é considerada improvável por Koester, que observa que outras cidades também foram reconstruídas em novos locais. Apesar dessas diferenças, a ameaça é dirigida à comunidade como tal.

Aplicando a sequência proposta em 2.3, a mensagem a Éfeso pode ser organizada assim:

Quadro 1: Sequência analítica da memória normativa na mensagem a Éfeso (Ap 2,2–5).

Elemento	Em Apocalipse 2,2–5
Convocação do passado	μνημόνευε οὖν πόθεν πέπτωκας; a condição anterior da qual a comunidade caiu
Diagnóstico do presente	perseverança e trabalho, mas sem o primeiro amor
Exigência de resposta	μετανόησον, arrepender-se
Orientação do futuro	τὰ πρῶτα ἔργα ποιήσον, sob a ameaça de remoção do candeeiro

Fonte: do Autor.

Nesse arranjo, o passado fornece o parâmetro a partir do qual o presente é diagnosticado e uma resposta futura é exigida. A memória, portanto, exerce função normativa: não apenas recupera uma condição anterior, mas a mobiliza como referência para a ação da comunidade. Se essa configuração se repete em Sardes ou se πῶς produz outro arranjo entre memória, diagnóstico e resposta é o que a seção 4 examina.

4 SARDES: “LEMBRA-TE, POIS, DE COMO RECEBESTE E OUVISTE”

4.1 O diagnóstico da comunidade: entre aparência de vida e obras incompletas

A carta a Sardes não contém elogio. Depois da autoapresentação de Cristo, o diagnóstico é imediato: “tens nome de que vives e estás morto” (Ap 3,1). O texto estabelece

um contraste entre *ὄνομα*, associado à reputação, e a avaliação da condição efetiva da comunidade: reconhecida como viva, ela é apresentada como morta. Richard (1996, p. 109) observa que o termo “nome” aparece quatro vezes na carta, referindo-se à fama da comunidade, aos nomes dos poucos fiéis e ao nome do vencedor.

A avaliação das obras reforça esse contraste: “não tenho achado íntegras as tuas obras” (*οὐ γὰρ εὗρηκά σου ἔργα πεπληρωμένα ἐνώπιον τοῦ θεοῦ μου*; Ap 3,2). Para Koester (2014, p. 313), as obras são “completas” quando realizadas em plena obediência à vontade de Deus. O problema, portanto, não precisa ser entendido como ausência de atividade, mas como insuficiência das obras diante do padrão pelo qual a comunidade é julgada. Nesse ponto, há uma aproximação com Éfeso: em ambas as cartas, o vocabulário de *ἔργα* participa do diagnóstico, mas de maneira distinta. Em Éfeso, as obras são reconhecidas, enquanto a comunidade é censurada pelo abandono do primeiro amor; em Sardes, as obras são avaliadas como incompletas.

O contexto histórico ajuda a situar a mensagem, sem determinar seu sentido. Sardes fora capital da Lídia, e sua antiga riqueza era associada tradicionalmente a Creso. Koester (2014, p. 310) observa que o conselho da cidade ainda se reunia no antigo palácio de Creso, preservando elementos de sua herança, e que a cidade foi reconstruída depois do terremoto ocorrido sob Tibério. Ramsay, Hemer e Richard identificam no chamado à vigilância (Ap 3,2-3) uma possível alusão às ocasiões em que a cidadela de Sardes teria sido tomada de surpresa, interpretação que Hemer (2024, p. 231) considera recorrente entre os comentaristas. Koester (2014, p. 313-314), porém, considera essa alusão improvável, observando que a imagem do ladrão também aparece em Apocalipse 16,15, fora de qualquer contexto específico de Sardes. Adota-se aqui, portanto, uma posição cautelosa: a possível alusão histórica pode ser considerada, mas não é necessária para a argumentação.

Quanto à situação da comunidade, Hemer (2024, p. 232) observa que a carta não apresenta indícios claros de perseguição externa ou de heresia interna e relaciona a perda do caráter distintivo da fé a uma possível adaptação à sociedade circundante. Miranda (2015, p. 412), por sua vez, situa a acomodação social no horizonte da linguagem de prostituição e idolatria utilizada por João. A correspondência entre essa acomodação e o “nome de vida” atribuído a Sardes, contudo, constitui uma inferência analítica deste estudo e não deve ser apresentada como dado textual inequívoco.

Antes do imperativo de memória aparecem duas ordens: *γίνου γρηγορῶν* (“sê vigilante”) e “consolida o resto que estava para morrer” (Ap 3,2). O diagnóstico é severo, mas não definitivo: ainda existe algo que pode ser fortalecido.

4.2 “*Μνημόνευε οὖν πῶς ἐῴηφας καὶ ἤκουσας*”: o objeto da memória

A interpretação de *πῶς* é central para a hipótese. O termo admite duas leituras principais: uma modal, “lembra-te de como recebeste e ouviste”, e outra orientada para o conteúdo, “lembra-te do que recebeste e ouviste”.

Três elementos favorecem, ao menos, a plausibilidade da leitura modal. O primeiro diz respeito ao uso do verbo. O BDAG inclui *μνημονεύω* em Apocalipse 2,5 e 3,3 entre as construções seguidas por pergunta indireta e as distingue das ocorrências seguidas por *ὅτι*, como Atos 20,31, Efésios 2,11 e 2 Tessalonicenses 2,5 (Danker, 2000, p. 655). Nas duas mensagens, portanto, o autor emprega uma construção interrogativa. O segundo elemento é o próprio verbete de *πῶς*. O BDAG registra Apocalipse 3,3 entre as ocorrências de *πῶς* em interrogativas indiretas e reconhece que, em determinadas passagens, o termo pode assumir valor próximo de *ὅτι*; contudo, apresenta outros textos como exemplos mais claros desse emprego (Danker, 2000, p. 901). O terceiro elemento é a interpretação de Hemer (2024, p. 231), para quem é natural compreender *πῶς* em relação à maneira pela qual a igreja recebeu o evangelho.

A leitura orientada para o conteúdo, contudo, também possui respaldo entre os comentaristas. Aune (1997, p. 221) traduz “o que recebeste e ouviste” e a relaciona à tradição transmitida na fundação da igreja. Koester (2014, p. 313) igualmente traduz “o que”, mas admite que *πῶς* pode referir-se à maneira da recepção, por exemplo com firme convicção, em possível aproximação com 1 Tessalonicenses 1,5. Podeszwa (2020, p. 122–123), por sua vez, articula as duas dimensões: reconhece o sentido de “como”, relacionando-o à proclamação inicial e à maneira de sua recepção oral, mas entende que aquilo que deve ser guardado corresponde ao depósito da fé.

O argumento deste estudo não exige eliminar a leitura orientada para o conteúdo. Mesmo sob essa leitura, os referentes memoriais diferem em natureza. Em Éfeso, recorda-se uma posição da qual se caiu, isto é, um estado da própria comunidade. Em Sardes, recorda-se algo recebido e ouvido, uma tradição transmitida que a comunidade deve guardar (*τήρει*). No primeiro caso, o passado é uma condição a recuperar; no segundo, um padrão com o qual se confronta a reputação presente. A diferença acompanha o diagnóstico de cada carta (perda em

uma comunidade ativa; distância entre nome e realidade em outra) sem depender de que *πῶς* signifique "modo". Trata-se de uma hipótese interpretativa, a ser testada comparativamente na seção 5.

Os verbos *εἰληφας* e *ἤκουσας* também exigem cautela. Aune (1997, p. 216, nota 3.b) apresenta diferentes possibilidades para a relação temporal dos verbos, incluindo a de o aoristo *ἤκουσας* possuir valor perfectivo e a de o perfeito *εἰληφας* assumir valor próximo ao aoristo. Essas questões gramaticais não sustentam, por si mesmas, a hipótese aqui desenvolvida. Para a análise proposta, os dois verbos podem ser tomados como referências a acontecimentos constitutivos do passado da comunidade: ela recebeu e ouviu. Aune (1997, p. 221) relaciona essa tradição à fundação da igreja e observa que *λαμβάνω* pode designar o ponto de partida da fé.

4.3 Memória e vigilância

A sequência *μνημόνευε, τήρει, μετανόησον* mostra que a memória não constitui uma ação isolada. Assim como em Éfeso, ela é seguida por imperativos que exigem uma resposta; em Sardes, porém, o primeiro deles é *τήρει*, “guarda”. Aune (1997, p. 221) observa que a ordem pode ser entendida como *hysteron-proteron*, uma vez que seria esperável que o arrependimento precedesse a obediência. A sequência, portanto, não precisa ser interpretada como uma cadeia causal rígida. Podeszwa (2020, p. 123) acrescenta que *τήρει* está no presente, ressaltando a permanência da exigência de guardar.

A vigilância funciona como moldura da exortação. Ela aparece no início do trecho (*γίνου γρηγορῶν*, Ap 3,2) e reaparece no final: “se não vigiares, virei como ladrão” (Ap 3,3). Memória, guarda e arrependimento estão, assim, inseridos em um horizonte de vigilância. Aune (1997, p. 221) distingue nas cartas às igrejas diferentes referências à “vinda” de Cristo: algumas relacionadas ao juízo, como em Apocalipse 2,5; 2,16 e 3,3, e outras associadas à *parusia*, como em 2,25 e 3,11. Essa distinção aproxima as advertências de Éfeso e Sardes sem exigir que se resolva aqui o debate sobre a natureza específica da “vinda” em Sardes. Hemer (2024, p. 231) privilegia uma leitura escatológica, enquanto Richard (1996, p. 108) a entende como uma vinda de Cristo à comunidade no presente.

A comunidade, entretanto, não é apresentada de maneira homogênea. Alguns “não contaminaram suas vestes” e “andarão comigo de branco, porque são dignos” (Ap 3,4). Ao vencedor são prometidas a veste branca, a permanência de seu nome no livro da vida e o

reconhecimento do nome diante do Pai e dos anjos (Ap 3,5). O tema do *ὄνομα*, que abre a mensagem associado à reputação da comunidade, reaparece ao final relacionado ao reconhecimento diante de Deus. O movimento textual desloca, assim, o critério de identidade da reputação pública para o reconhecimento divino. Nesse contexto, a memória de como a comunidade recebeu e ouviu funciona como recurso para confrontar sua condição presente com uma referência constitutiva de sua identidade.

Aplicando a sequência analítica estabelecida na seção 2.3:

Quadro 2: Sequência analítica da memória normativa na mensagem a Sardes (Ap 3,1–5).

Elemento	Em Apocalipse 3,1-5
Convocação do passado	<i>μνημόνευε οὖν πῶς εἴληφας καὶ ἤκουσας</i> : recepção e audição que estiveram na origem de sua trajetória comunitária
Diagnóstico presente	reputação de vida, realidade de morte e obras incompletas
Exigência de resposta	<i>τήρει ε μετανόησον</i> , dentro de uma moldura de vigilância
Orientação do futuro	preservação da identidade representada pelas vestes brancas e pelo nome confessado, em contraste com a ameaça da vinda inesperada

Fonte: do Autor.

Em Sardes, portanto, a memória exerce função normativa que não reproduz a configuração de Éfeso: o referente não é uma posição perdida, mas a recepção inicial da tradição, com a qual se confronta a reputação presente. A comparação sistemática entre os dois percursos, e o que ela acrescenta à leitura de Podeszwa, fica para a seção 5.

5 ÉFESO E SARDES: DUAS FORMAS DE MEMÓRIA NORMATIVA

5.1 O que as duas mensagens compartilham

As duas mensagens apresentam uma estrutura comum. Em ambas, *μνημόνευε οὖν*, seguido de um complemento, abre uma sequência de dois imperativos introduzidos por *καί*

(Ap 2,5; 3,3), paralelismo que Aune assinala (1997, p. 147, 221). Em Ap 3,19, *ζήλετε οὖν καὶ μετανόησον* traz apenas dois imperativos e nenhuma convocação à memória. Nas duas cartas, o chamado à memória introduz uma resposta que inclui o arrependimento, configuração que não se repete nas demais mensagens (Hemer, 2024, p. 231–232). Em ambas, o vocabulário de *ἔργα* participa do diagnóstico, e ambas apresentam uma advertência relacionada à vinda do próprio Cristo em juízo (Aune, 1997, p. 221), além da fórmula final dirigida às igrejas: "quem tem ouvidos, ouça o que o Espírito diz às igrejas" (Ap 2,7; 3,6). Ramsay já observava a forte analogia entre as duas cartas e defendia que fossem estudadas em conjunto (1904, p. 369).

Essa estrutura compartilhada explica a possibilidade de uma leitura convergente, como a encontrada em Aune, Friesen e, de modo particularmente explícito, em Podeszwa. O presente artigo não contesta essa convergência. Ao contrário, parte dela para perguntar se, dentro de uma estrutura comum, o referente do imperativo de memória é construído de maneira diferente em cada mensagem.

5.2 Onde divergem

Quadro 3: Comparação entre as mensagens a Éfeso e a Sardes.

Elemento	Éfeso	Sardes
Diagnóstico	comunidade ativa e perseverante, mas sem o primeiro amor	reputação de vida, realidade de morte e obras incompletas
Complemento de <i>μνημόνευε</i>	<i>πόθεν πέπτωκας</i>	<i>πῶς εἴληφας καὶ ἤκουσας</i>
Referente memorial	condição ou posição anterior da qual a comunidade caiu	recepção e audição iniciais, que estiveram na origem de sua fé
Imperativos seguintes	<i>μετανόησον; τὰ πρῶτα ἔργα ποίησον</i>	<i>τήρει; μετανόησον</i>

Orientação da prática	retomar as primeiras obras	guardar aquilo que foi recebido
Ameaça	remoção do candeeiro	vinda como ladrão
Promessa	acesso à árvore da vida	vestes brancas e reconhecimento do nome

Fonte: do Autor.

A diferença mais significativa está nas linhas do referente memorial e da resposta. Em Éfeso, *πόθεν* remete a uma condição ou posição anterior, e a resposta consiste em *μετανόησον* e na retomada das primeiras obras. Em Sardes, *πῶς* introduz a recepção e a audição, e o primeiro imperativo é *τήρει*, "guarda". A formulação não exclui que *πῶς* envolva também o conteúdo recebido, mas indica que o passado é apresentado mediante um referente diferente do de Éfeso.

5.3 Correspondência entre memória e diagnóstico

A análise desenvolvida nas seções anteriores sugere uma correspondência entre o referente memorial convocado e o diagnóstico de cada comunidade. Em Éfeso, a comunidade continua marcada por obras, trabalho e perseverança, mas perdeu o primeiro amor. O passado convocado funciona, então, como ponto de referência a partir do qual a distância em relação a uma condição anterior pode ser reconhecida. A resposta exigida — “arrepende-te” e “faz as primeiras obras” — aponta para a retomada de uma prática associada à condição anterior.

Em Sardes, o problema apresenta configuração diferente. A comunidade possui “nome” de que vive, enquanto sua condição efetiva é descrita como morte e suas obras como incompletas. Nesse caso, a referência ao passado não é formulada como retorno a uma posição da qual se caiu, mas como lembrança de como a comunidade recebeu e ouviu. O passado funciona, assim, como referência para confrontar a condição presente com aquilo que esteve na origem de sua existência comunitária. A resposta começa com *τήρει*, “guarda”, e prossegue com *μετανόησον*.

A diferença de tom entre as duas mensagens já havia sido percebida por Ramsay, que identifica em Éfeso uma nota de mudança e instabilidade, enquanto em Sardes predominam degradação, falsa pretensão e morte (1904, p. 369). Esses dados são compatíveis com a leitura

proposta: em Éfeso, a memória remete a uma condição anterior apresentada como referência para a retomada; em Sardes, ela funciona como recurso de confronto entre a identidade que a comunidade aparenta possuir e o padrão constitutivo de sua recepção inicial.

A correspondência, contudo, deve ser entendida como resultado interpretativo da análise, e não como uma intenção autoral demonstrável. O texto permite observar a associação entre diagnóstico, formulação do imperativo e resposta subsequente; não permite demonstrar, por si só, que o autor tenha conscientemente elaborado um sistema binário entre “condição perdida” e “recepção inicial”.

5.4 Halbwachs e Assmann na comparação

Em termos de Halbwachs, o quadro social em que a lembrança é convocada é, nos dois casos, a comunidade, interpelada pelo anjo e pela fórmula final (Ap 2,7; 3,6; seção 2.1). O que varia entre Éfeso e Sardes é o passado mobilizado como referência para esse grupo.

A contribuição de Assmann permite acrescentar outra dimensão. Se lembrar está relacionado à identidade e ao pertencimento, as duas mensagens podem ser compreendidas como intervenções sobre a autocompreensão comunitária. Em Éfeso, a identidade apresentada pela mensagem combina obras, trabalho e perseverança, mas é corrigida pela constatação do abandono do primeiro amor. Em Sardes, a identidade pública expressa pelo *ὄνομα* — o “nome” de que vive — é confrontada com a avaliação divina de sua condição. Em ambos os casos, a memória não aparece como recuperação neutra de informação sobre o passado, mas como recurso para avaliar a identidade presente.

A distinção de Assmann entre modos de lembrar (*modi memorandi*, 2016, p. 118) pode ser utilizada como critério auxiliar. Éfeso formula a lembrança mediante uma condição anterior da qual a comunidade caiu; Sardes, mediante a recepção e a audição que estiveram na origem de sua trajetória. Essa diferença está no nível da formulação discursiva e não autoriza classificar uma carta como exemplo de memória comunicativa e outra como memória cultural: nenhuma das passagens descreve ritos, instituições ou formas de armazenamento do passado. Tampouco a cronologia resolve a questão: Aune (1997, p. 221) observa que a igreja de Sardes talvez existisse havia uma geração, mas isso não determina o tipo de memória mobilizado pelo texto.

5.5 O que se acrescenta à leitura de Podeszwa

Podeszwa interpreta Apocalipse 2,5 e 3,3 como um chamado convergente ao retorno às fontes da fé cristã, relacionadas à encarnação, ao mistério pascal e à identidade batismal (2020, p. 117, 122–123). A proposta aqui desenvolvida não contradiz essa leitura. Seu ponto de partida é outro: investigar a organização retórico-discursiva imediata das duas formulações de *μνημόνευε*.

Em Éfeso, *πόθεν* aponta para a condição ou posição anterior da qual a comunidade caiu; em Sardes, *πῶς* introduz a lembrança da recepção e da audição que estiveram na origem de sua fé. Essas referências podem, em uma leitura teológica mais ampla, conduzir aos mesmos fundamentos cristãos identificados por Podeszwa. Contudo, o texto de Apocalipse não os convoca mediante a mesma formulação nem os articula ao mesmo diagnóstico e à mesma resposta.

A contribuição proposta, portanto, não consiste em substituir a leitura teológica de Podeszwa, mas em acrescentar uma diferenciação no nível discursivo: complemento de *μνημόνευε* → referente memorial → diagnóstico → resposta. Podeszwa já reconhece, especialmente no caso de Sardes, a dimensão da maneira de receber e ouvir (2020, p. 123); o que permanece pouco desenvolvido é a relação entre essa formulação, o diagnóstico específico de Sardes e a diferença em relação ao *πόθεν* de Éfeso.

5.6 Limites da proposta

A proposta apresenta pelo menos quatro limites.

Primeiro, a leitura modal de *πῶς* é plausível, mas permanece discutida. Koester (2014, p. 313) e Aune (1997, p. 221) optam por uma tradução orientada ao conteúdo, enquanto Hemer (2024, p. 231) favorece a leitura relacionada à maneira de recepção. A argumentação, portanto, não depende de uma oposição absoluta entre “como” e “o que”. Mesmo quando *πῶς* é entendido com referência ao conteúdo recebido, permanece a possibilidade de reconhecer uma diferença entre a condição anterior convocada em Éfeso e a recepção inicial lembrada em Sardes.

Segundo, o corpus analisado é restrito a dois textos curtos, e a correspondência entre referente memorial e diagnóstico constitui uma interpretação, não uma demonstração de intenção autoral. É possível que a variação entre *πόθεν* e *πῶς* possua também função estilística ou decorra das diferentes formulações tradicionais utilizadas pelo autor. O artigo pode identificar uma correspondência textual e retórica, mas não provar que essa correspondência tenha sido conscientemente planejada como um sistema.

Terceiro, *μνημονεύω* e o apelo à memória pertencem a um campo mais amplo da parênese. Aune (1997, p. 147) identifica a memória como um *topos* da exortação moral. Assim, o artigo não sustenta que a estrutura encontrada em Apocalipse 2,5 e 3,3 seja original ou exclusiva no âmbito da literatura cristã. O argumento é mais delimitado: dentro das mensagens às sete igrejas, a estrutura paralela de memória, diagnóstico e resposta assume formulações diferentes em Éfeso e Sardes.

Quarto, o contexto histórico das duas cidades foi mantido como elemento auxiliar. As possíveis alusões locais — como a queda da cidadela de Sardes ou a simbologia associada à remoção do candeeiro de Éfeso — permanecem discutidas entre os pesquisadores (Koester, 2014, p. 262, 313-314). Por isso, a tese principal não depende da identificação de alusões históricas específicas. A única outra ocorrência de *μνημονεύω* no Apocalipse é 18,5, em que o sujeito é Deus (Podeszwa, 2020, p. 112, n. 3). Uma investigação posterior ganharia mais ao comparar as cartas com outros textos parenéticos do Novo Testamento (Ef 2,11; 1Ts 2,9; 2Pe 3,1) e com as cartas que não trazem imperativo de memória.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este artigo partiu de uma diferença de formulação entre Apocalipse 2,5 e 3,3. Nas duas cartas, o verbo *μνημόνευε* abre uma sequência de imperativos, mas seu complemento é *πόθεν* em Éfeso e *πῶς* em Sardes. A questão consistia em verificar se essa diferença corresponde ao diagnóstico de cada comunidade.

A análise realizada sugere que existe uma correspondência, dentro de uma estrutura compartilhada. Em Éfeso, uma comunidade ativa e perseverante é chamada a lembrar a condição anterior da qual caiu, marcada pelo primeiro amor, e a retomar as primeiras obras. Em Sardes, cuja reputação de vida não corresponde à realidade, a memória volta-se para o processo de receber e ouvir, e a resposta começa por guardar. Nos dois casos, o passado é convocado para avaliar o presente e orientar a ação, movimento que a categoria de memória

normativa procura descrever. Halbwachs ajuda a ver a comunidade como o quadro social em que a lembrança ganha sentido, e Assmann, a ver que lembrar é uma forma de pertencer e que o conhecimento do passado adquire função de memória quando relacionado à identidade. Nessa medida, cada carta propõe à comunidade uma autocompreensão corrigida.

A leitura de Podeszwa, que une as duas passagens na memória dos fundamentos da fé, não é refutada. O artigo acrescenta a correlação entre complemento, diagnóstico e resposta, que é apenas parcialmente explorada em sua análise. A leitura modal de $\pi\omega\varsigma$ é plausível, mas permanece discutida; mesmo sob uma leitura orientada para o conteúdo, permanece possível sustentar a distinção entre os referentes memoriais das duas passagens.

Como desdobramento, vale comparar a relação entre memória, diagnóstico e resposta com outros textos parenéticos do Novo Testamento que recorrem à lembrança (Ef 2,11; 1Ts 2,9; 2Pe 3,1) e com as cartas do Apocalipse nas quais o chamado ao arrependimento não decorre de um chamado à recordação.

REFERÊNCIAS

- ARRINGTON, French L.; STRONSTAD, Roger. *Comentário Bíblico Pentecostal*. Rio de Janeiro: CPAD, 2012.
- ASSMANN, Jan. Memória comunicativa e memória cultural. Tradução de Méri Frotscher. *História Oral*, v. 19, n. 1, p. 115-127, jan./jun. 2016.
- AUNE, David E. *Revelation 1-5*. Word Biblical Commentary 52A. Dallas: Word Books, 1997.
- BÍBLIA. Português. *Bíblia Sagrada*: Antigo e Novo Testamentos. Tradução de João Ferreira de Almeida. Edição revista e atualizada no Brasil. 2 ed. Barueri – SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2007.
- BÍBLIA. *Novo Testamento trilingue*: grego, português e inglês. Editor Luiz Alberto Teixeira Sayão. São Paulo: Vida Nova, 1998.
- DANKER, Frederick W. (ed.). *A Greek-English lexicon of the New Testament and other early Christian literature*. 3. ed. Chicago: University of Chicago Press, 2000.
- FRIESEN, Steven J. *Imperial cults and the Apocalypse of John*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. Tradução de Beatriz Sidou. 2. ed. São Paulo: Centauro, 2013.

HEMER, Colin J. *As sete igrejas do Apocalipse em seu contexto histórico-cultural*. Tradução de Susana Klassen. São Paulo: Vida Nova, 2024.

KOESTER, Craig R. *Revelation*. Anchor Yale Bible 38A. New Haven: Yale University Press, 2014.

MIRANDA, Valtair A. Ascetismo e sectarismo no Apocalipse de João. *Reflexus*, ano VI, n. 8, p. 131-141, 2012.

MIRANDA, Valtair A. Martírio e projeção de violência como estratégias religiosas no Apocalipse de João. *Plura*, v. 5, n. 2, p. 115-128, 2014.

MIRANDA, Valtair A. Revisitando o contexto de produção do Apocalipse de João. *Reflexus*, ano IX, n. 14, p. 389-416, 2015.

NESTLE-ALAND. *Novum Testamentum Graece*. 28. ed. rev. Münster: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.

PODESZWA, Paweł. "Remember..." (Rev 2:5; 3:3): the Holy Spirit as the Church's living memory according to the Revelation of John. *Verbum Vitae*, v. 37, n. 1, p. 111-127, 2020.

RAMSAY, William M. *The letters to the seven churches of Asia and their place in the plan of the Apocalypse*. London: Hodder and Stoughton, 1904.

RICHARD, Pablo. *Apocalipse: reconstrução da esperança*. Tradução de Atílio Brunetta. Petrópolis, RJ: Vozes, 1996.

RUSCONI, Carlo. *Dicionário do grego do Novo Testamento*. Tradução de Irineu Rabuske. 1. ed. São Paulo: Paulus, 2003.