COLEÇÃO
DEBATES
TEOLÓGICOS

ORGANIZADA POR
Stanley Gundry

O MILÊNIO

3 PONTOS DE VISTA

PÓS-MILENARISMO
Kenneth L. Gentry Jr.

AMILENARISMO
Robert B. Strimple

PRÉ-MILENARISMO
Craig A. Blaising

ORGANIZADOR DO VOLUME

Darrell L. Bock

Vida
ACADÊMICA

Estamos vivendo os últimos dias?
O que ainda precisa acontecer antes do retorno de Jesus?
Que papel a igreja deve desempenhar neste período?

Existem três correntes comumente defendidas sobre o milênio: pré-milenarismo, pós-milenarismo e amilenarismo. Com a apresentação, crítica e defesa de cada uma dessas concepções, este livro enriquece não apenas o debate existente, mas, sobretudo, o leitor interessado nos temas relevantes da teologia cristã.

Como nenhum outro livro, *O milênio* permite que você compare e contraste essas três importantes correntes escatológicas, obtendo melhor compreensão de como o retorno de Jesus – a grande esperança do cristianismo – é compreendido pela igreja.

Darrell L. Bock é professor de Novo Testamento no Dallas Theological Seminary.

Craig A. Blaising é professor de Teologia Cristã no Southern Baptist Theological College.

Kenneth L. Gentry Jr é professor de Novo Testamento no Bahnsen Theological Seminary.

Robert B. Strimple é professor de Teologia Sistemática no Westminster Theological Seminary.

Organizada por Stanley Gundry, a **Coleção Debates Teológicos** abre espaço para o livre debate, analisando pensamentos diferentes, além de proporcionar ao leitor a oportunidade de se aprofundar no conhecimento e na convicção de temas relevantes da teologia cristã.

Vida
ACADÊMICA
www.editoravida.com.br

ISBN 85-7367-894-1
9 788573 678949
Categoria: Teologia/escatologia

"A grande 'sacada' do editor dessa obra fantástica é fazer com que os três pontos de vista sejam defendidos por ilustres representantes das três visões. E mais: a cada 'defesa' de uma das escolas, os outros dois apresentam uma refutação calcada em sua interpretação das Escrituras. Participar desse maravilhoso debate torna virtualmente impossível não compreender o tema em toda a sua bela complexidade e – o que é ainda melhor – não se inquietar com ele."

Eber Cocarelli, historiador e teólogo. É professor de Teologia Sistemática e diretor da Academia Teológica da Graça de Deus.

"Esta obra traz um dos mais proveitosos debates escatológicos sobre o milênio de que tenho conhecimento por reunir os três defensores das três maiores escolas milenaristas. Com notável argúcia, os autores examinam as discordâncias entre essas escolas, mostrando-nos nelas pontos de integração hermenêutica."

Wemerson Marinho dos Santos,é professor de Teologia Sistemática no Instituto Teológico Shalom e pastor da Igreja Presbiteriana do Brasil em Ipatinga (MG).

"Se o leitor ainda não definiu sua posição a respeito do controvertido tema do milênio, tem agora a oportunidade de conhecer três pontos de vista. Caso já tenha se posicionado, é hora de confrontar o que pensa. Diante desse debate, a única atitude aconselhada deve ser resumida na célebre frase: 'Nas coisas essenciais: unidade; nas coisas secundárias: liberdade; e em todas as coisas: caridade'. Esse é o nosso lema."

Roberto do Amaral Silva, pastor da Igreja Batista em Vila Pedroso, Goiânia (GO) e professor do Seminário Teológico Batista Goiano.

"Este livro é excelente para aqueles que pretendem estudar as principais correntes de um dos temas escatológicos que provocam mais curiosidade: o milênio. Com sua abordagem focada no aspecto exegético-hermenêutico, os autores ajudam o leitor a compreender os pressupostos por trás da defesa e refutação das idéias fundamentais de cada visão. O livro é ainda coroado com um didático ensaio final do editor."

Marcos Orison N. de Almeida, doutor em Estudos Interculturais pelo Fuller Theological Seminary e professor da Faculdade Teológica Sul Americana de Londrina (PR).

O MILÊNIO: 3 PONTOS DE VISTA

Todos que são beneficiados pelo que faço, fiquem certos que sou contra a venda ou troca de todo material disponibilizado por mim. Infelizmente depois de postar o material na Internet não tenho o poder de evitar que "*alguns aproveitadores*" tirem vantagem do meu trabalho que é feito sem fins lucrativos e unicamente para edificação do povo de Deus. Criticas e agradecimentos para: *mazinhorodrigues@yahoo.com.br*

Att: Mazinho Rodrigues.

O MILÊNIO

3 PONTOS DE VISTA

Pré-milenarismo
Craig A. Blaising

Pós-milenarismo
Kenneth L. Gentry Jr.

Amilenarismo
Robert B. Strimple

Darrell L. Bock
Editor Geral

Mazinho Rodrigues!

Tradução
Victor Deakins

Vida
Acadêmica

Vida
Editora do grupo
ZONDERVAN
HARPERCOLLINS

Filiada a
CÂMARA BRASILEIRA DO LIVRO

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA
DE EDITORES CRISTÃOS

ASSOCIAÇÃO NACIONAL
DE LIVRARIAS

ASSOCIAÇÃO NACIONAL
DE LIVRARIAS EVANGÉLICAS

©1999 de Darrell Bock, Craig Blaising, Ken Gentry Jr., Robert Strimple

Título do original
Three views on the Millenium and Beyond
edição publicada pela ZONDERVAN PUBLISHING HOUSE
(Grand Rapids, Michigan, EUA)

Todos os direitos em língua portuguesa reservados por

EDITORA VIDA
Rua Júlio de Castilhos, 280 Belenzinho
CEP 03059-000 São Paulo, SP
Tel.: 0 xx 11 6618 7000
Fax: 0 xx 11 6618 7050
www.editoravida.com.br

PROIBIDA A REPRODUÇÃO POR QUAISQUER MEIOS,
SALVO EM BREVES CITAÇÕES, COM INDICAÇÃO DA FONTE.

Todas as citações bíblicas foram extraídas da
Nova Versão Internacional (NVI),
©2001, publicada por Editora Vida,
salvo indicação em contrário.

Coordenação editorial: Sônia Freire Lula Almeida
Edição: Edna Guimarães; Marcello Tolentino
Revisão: Miró Editorial
Capa: Alexandre Gustavo
Projeto gráfico e diagramação: Set-up Time Artes Gráficas

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Blaising, Craig A.
O milênio : 3 pontos de vista / Craig A. Blaising, Kenneth L. Gentry Jr., Robert B. Strimple ; Darrell L. Bock, editor geral ; traduzido por Victor Deakins. — São Paulo : Editora Vida, 2005. — (Coleção debates teológicos)

Título original: Three Views on the Millennium and Beyond.
Conteúdo: Pré-milenarismo / Craig A. Blaising — Pós-milenarismo / Kenneth L. Gentry Jr. — Amilenarismo / Robert B. Strimple
Bibliografia.
ISBN 85-7367-894-1

1. Escatologia - Estudos comparados 2. Milenarismo - Estudos comparados I. Gentry, Kenneth L.. II. Strimple, Robert B.. III. Bock, Darrell L.. IV. Título. V. Série.

05-3686 CDD-236.9

Índice para catálogo sistemático

1. Milenarismo : Escatologia : Cristianismo 236.9

SUMÁRIO

Prefácio do editor: Darrell L. Bock 7

Prefácio à edição brasileira 10

1. O ponto de vista PÓS-MILENARISTA 13
KENNETH L. GENTRY JR.

Réplicas

Robert B. Strimple 52

Craig A. Blaising 64

2. O ponto de vista AMILENARISTA 73
ROBERT B. STRIMPLE

Réplicas

Kenneth L. Gentry Jr. 117

Craig A. Blaising 129

3. O ponto de vista PRÉ-MILENARISTA 139
CRAIG A. BLAISING

Réplicas

Kenneth L. Gentry Jr. 201

Robert B. Strimple 222

Ensaio sumariado: Darrell L. Bock 241

Bibliografia selecionada 273

Índice escriturístico 278

Notas 288

PREFÁCIO DO EDITOR

Com muita satisfação entrego ao leitor o que creio ser um estudo sem precedentes sobre o tema da escatologia como orientador de nosso futuro. Não conheço qualquer obra recente que tenha reunido defensores das três maiores escolas milenaristas para uma apresentação interativa de seus pontos de vista em um ambiente amigável.

Escatologia é *o estudo das últimas coisas.* Para alguns, isso significa "coisas futuras" tão-somente, mas esses autores observam que já estamos vivendo na era do cumprimento inicial das promessas referentes ao Messias. Estamos em um mundo no qual a escatologia já está em ação.

Este livro propõe a discussão escatológica tratando da questão do milênio e o porvir. Essa questão, também chamada de quiliasmo, diz respeito a se há ou não um futuro reino terrestre intermediário de mil anos no qual Cristo reinará antes de os novos céus e a nova terra serem estabelecidos. Aqueles que argumentam que Cristo voltará antes da fundação desse Reino são chamados *pré-milenaristas.* Os que defendem que a presente era da igreja representa o reino intermediário dividem-se em duas correntes. Os *pós-milenaristas* vêem a igreja rumo ao completo cumprimento da promessa do Reino, a qual gradualmente se dirige para a vitória até o surgimento de Cristo. Os *amilenaristas* sustentam que não existe um futuro milênio literal, mas, quando Cristo retornar, seremos imediatamente conduzidos ao novo céu e à nova terra. Não obstante, os pós-milenaristas não são a mesma coisa que os amilenaristas.

Os pós-milenaristas vêem a igreja caminhando gradual e certamente para a vitória na era presente, ao passo que os amilenaristas entendem que ela será libertada das pressões e das perseguições de um mundo decaído quando Jesus voltar.

Todos esses pontos de vista estão divididos em várias subcategorias, como nossos colaboradores observam, mas sua responsabilidade básica é expor sua perspectiva hermenêutica, teológica e exegética. A cada um foi solicitado que apresentasse um breve histórico de seu ponto de vista.

Uma vez que o foco deste livro é o tema do milênio e o porvir, certas questões muitas vezes destacadas em obras sobre a escatologia não serão salientadas aqui. Assuntos como o arrebatamento e a tribulação recebem atenção apenas quando relacionados à discussão do milênio. Outros temas da *Coleção Debates Teológicos*, como o arrebatamento e o livro do Apocalipse, tratam dessas questões mais detalhadamente.

Prometo-lhes, como estudante da Escritura, uma leitura fascinante. A discussão mostra como e por que os evangélicos diferem sobre questões acerca do futuro. Os ensaios também indicam como cada perspectiva milenar afeta o modo como alguém vê a tarefa e o destino do povo de Deus, tanto em seu plano presente quanto futuro. A apresentação conjunta dos pontos de vista permitirá a avaliação de cada uma das opções.

Cada colaborador apresenta um ensaio levantando o fundamento lógico do respectivo ponto de vista. O ensaio pré-milenar é um pouco mais longo do que os outros dois dado seu tratamento histórico. Para restabelecer o equilíbrio, foram permitidas réplicas um pouco mais extensas, a fim de que os colaboradores pudessem tecer comentários sobre a discussão histórica e textual. Cada ensaio é seguido de réplicas curtas para levantar questões e temas que o ensaio principal suscitou. Assim, você poderá ver mais diretamente as diferenças de interpretação e pontos de vista. Obviamente, os assuntos-chave incluem a leitura de textos como Apocalipse 20 e Romanos 11, o papel da destruição do templo no pensamento cristão primitivo, a relação dos textos veterotestamentários com os neotestamentários, e como o livro do Apocalipse deveria ser lido com relação à sua mensagem e ao cânon.

Encerro a discussão com um ensaio sumariado dos assuntos envolvidos nos pensamentos sobre o milênio e o porvir.

Não tentarei resolver o debate dentro de meu ensaio conclusivo, mas articularei as questões hermenêuticas, teológicas e exegéticas no centro da discussão desse tópico e as discordâncias dele derivadas. Cada ponto de vista trata dessas questões, ao mesmo tempo em que tenta determinar o que a Escritura ensina sobre esse tópico. Sou um pré-milenarista, mas procurei escrever o ensaio final como um estudante ponderado do tópico, tentando ajudar outros estudantes da Bíblia a trilharem seu caminho pelo complexo terreno dos debates que envolvem a escatologia.

Meus agradecimentos aos três colaboradores, por desempenharem fielmente sua tarefa. Gostei de trabalhar nos ensaios e de considerar cada ponto de vista nesse conjunto. Aprendi muito sobre cada enfoque e por que alguns mantêm sua posição. Espero que você tenha a mesma experiência, bem como obtenha os elementos necessários para "examinar as Escrituras" com a finalidade de ver qual desses pontos de vista reflete melhor a Palavra de Deus.

DARRELL L. BOCK
28 de fevereiro de 1998



PREFÁCIO À EDIÇÃO BRASILEIRA

Certa vez, dois pastores, em um encontro de líderes, conversavam informalmente, quando, por acaso, o tema passou a tratar da *escatologia*, a chamada doutrina das últimas coisas. Um deles perguntou a seu interlocutor qual era a posição por ele adotada acerca do *milênio*, ou seja, se ele era pré-milenarista, pós-milenarista ou amilenarista. A resposta, sem hesitação, veio imediata: "Sou pró-milenarista".

Pode ser esta apenas uma história contada por pastores. Mas a realidade é que há muitos adeptos do *pró-milenarismo*. É claro que esse termo, pelo que se sabe, não faz parte de nenhum dicionário teológico. É um neologismo para nos referirmos às reflexões daqueles que são favoráveis a qualquer posicionamento sobre o milênio. Não importa se pré, pós ou amilenarista.

Há muitos cristãos que dizem crer no *milênio*, porque ouvem falar nele, mas não distinguem uma corrente escatológica de outra. Que Cristo voltará novamente, todos os cristãos estão de acordo desde o primeiro século. Que haverá ressurreição dos mortos em Cristo para se encontrarem com o Senhor nos ares, seguida do arrebatamento dos crentes vivos, todos continuam assentindo. Que "novos céus e nova terra" aguardam os novos condôminos, dando início à eternidade com Cristo, também não há discordância entre os que crêem nas Escrituras como a Palavra de Deus. Dessas assertivas, nenhum cristão evangélico, numa aproximação ortodoxa com os ensinos bíblicos, discorda.

Mas quando o assunto é o *milênio*, o irenismo acaba, a discussão começa e o calor aquece o ambiente, até então de temperatura amena. O fato é que quando alguém prega ou escreve sobre escatologia, termos como *anticristo, retorno iminente de Cristo, volta de Cristo, arrebatamento, grande tribulação, Reino de Deus, reino milenar, juízo final e eternidade,* e outros tornam-se recorrentes. Há ainda Bíblias que apresentam anotações de rodapé bem definidas desta ou daquela corrente de escatologia.

O debate é, portanto, inevitável, a menos que alguém sofra de escatofobia, isto é, medo de estudar e discutir os temas ligados à consumação da história, ao retorno de Cristo e ao destino final dos perdidos e dos salvos. O fato é que ninguém pode ficar alheio quando o assunto gira em torno das últimas coisas e do porvir.

Visando ampliar o debate e esclarecer tópicos de escatologia, a Editora Vida brinda-nos com mais uma obra da Coleção Debates Teológicos: *O Milênio: 3 pontos de vista*, organizada por Darrell L. Bock, conhecido professor do Seminário teológico de Dallas, pesquisador na área do Novo Testamento e ex-presidente da *Evangelical Theological Society* (Sociedade Teológica Evangélica).

A presente obra que o leitor tem em mãos trata exatamente das três posições básicas acerca do milênio, que, como sabemos, não teve a unanimidade dos cristãos durante a história recente da igreja. Embora a palavra *milênio* não se encontre na Bíblia, em Apocalipse 20.1-6 lemos que os justos "reinarão com ele [Cristo] durante mil anos"; daí a conclusão de que o milênio (do latim *millennium*) refere-se a um período de mil anos de paz na Terra, durante o qual Jesus Cristo será o único governante.

Haverá um milênio literal na Terra após o retorno de Cristo, conforme anunciam os pré-milenaristas? Ou o milênio seguirá, com um desenrolar gradual e progressivo, após uma era de conquistas do cristianismo, o qual instaurará o Reino de Deus no mundo, época em que os males que afligem a humanidade serão praticamente banidos, conforme crêem os pós-milenaristas? Ou, ainda: será o milênio apenas uma representação da presente era da Igreja, iniciada no primeiro século até o retorno triunfal de Cristo, para dar início à eternidade, quando, então, haverá os novos céus e a nova terra, segundo a visão amilenarista?

Os idealizadores desta presente obra partem do pressuposto de que o melhor meio de conhecer os diversos pontos de vista sobre o milênio é permitir que cada representante da corrente escatológica defina sua posição e desenvolva suas reflexões a partir dos pressupostos bíblico-teológicos e exegéticos em que se apóia.

Se o leitor ainda não se definiu, terá a oportunidade de fazê-lo a partir de posições teóricas sólidas e dos pontos de vista de cada autor. Caso o leitor já tenha suas convicções, é válido confrontar seu ponto de vista com outros caminhos do pensar, pois a melhor forma de se perfilar diante de um tema é examinando dialogicamente seu contrário. E se o objetivo for apenas aprender mais, a leitura proporcionará, diante de cada ensaio e das respectivas réplicas, a variedade de visões didaticamente bem expostas.

Todos os autores que contribuíram com seus ensaios para a presente obra são cristãos consagrados, os quais tomam as Escrituras bastante a sério, além de possuírem vasto conhecimento teológico e exegético para tratar dos tópicos a que se dedicaram.

Os diferentes pontos de vista referentes à escatologia devem levar-nos à seguinte conclusão: se há divergência teológica acerca de declarações das Escrituras a respeito de fatos passados, haverá ainda mais sobre o futuro.

Enquanto a volta de Cristo — e seus desdobramentos — não se tornar realidade, só nos resta ver dela "apenas um reflexo obscuro, como em espelho" (1Coríntios 13.12).

Para isso, a única atitude sábia diante dos diversos pontos de vista deve ser resumida na célebre frase: "Nas coisas essenciais: unidade; nas coisas secundárias: liberdade; em todas as coisas: caridade".

Esse é o nosso lema.

Pr. Roberto do Amaral Silva
Pastor da Igreja Batista em Vila Pedroso,Goiânia (GO)
Professor do Seminário Teológico Batista Goiano e da FAIFA

1

O ponto de vista

PÓS-MILENARISTA

KENNETH L. GENTRY JR.

2

O ponto de vista

AMILENARISTA

ROBERT B. STRIMPLE

3

O ponto de vista

PRÉ-MILENARISTA

CRAIG A. BLAISING

O ponto de vista

PÓS-MILENARISTA

KENNETH L. GENTRY JR.

A escatologia é freqüentemente desvirtuada. Ainda assim, é de fundamental importância para se obter uma cosmovisão bíblica inconfundível. Embora sejamos criaturas limitadas pelo tempo (Jó 14.1-6) e pelo espaço (At 17.26), Deus pôs a eternidade em nossos corações (Ec 3.11). Por conseqüência, temos um interesse inato no futuro — o que necessariamente afeta nossa conduta no presente.

Postas essas realidades, poderia a revelação do futuro não ser importante e prática para o povo de Deus? 2Timóteo 3.16,17 não nos ensina que "Toda a Escritura é inspirada por Deus" (por conseguinte, essencial) e proveitosa para nos preparar para "toda boa obra" (por conseqüência, prática)? A tarefa prioritária da escatologia é explorar toda a revelação da infalível Palavra de Deus, de forma a discernir o divinamente ordenado, o profeticamente revelado curso da história do mundo, desde a criação até a consumação, com vistas a provocar "um chamado à ação e obediência no presente".[1]

Neste capítulo, apresento os fundamentos bíblicos e os contornos básicos do sistema escatológico conhecido como *pós-milenarismo.* Começarei com a definição de sua idéia básica. *O pós-milenarismo prevê a proclamação do abençoado evangelho de Jesus Cristo para ganhar a grande maioria dos seres humanos para a salvação no tempo presente. Intensificar a pregação do evangelho gradualmente produzirá um tempo na história precedente ao retorno de Cristo, no qual a fé, a justiça, a paz e a prosperidade prevalecerão na vida diária do povo de Deus e das nações. Após uma longa era de predominância*

dessa situação, o Senhor voltará visível, corporalmente e em grande glória, e dará fim à história, com a ressurreição de todos e o julgamento final da humanidade.[2] Por conseguinte, nosso sistema é *pós*-milenar, pois o glorioso retorno de Cristo acontece *após* uma era de condições "milenares". Assim, o pós-milenarismo confiantemente proclama de modo singular que a história é "a história de Cristo".

DESENVOLVIMENTO HISTÓRICO DO PÓS-MILENARISMO

A despeito dos freqüentes aparecimentos de declarações proféticas nos escritos dos pais da igreja primitiva, um intrigante fenômeno se apresenta a nós. *Nenhum credo antigo afirma um ponto de vista milenar.* Embora subsidiários à Escritura, os credos desempenham um papel importante na definição da ortodoxia cristã, por protegerem a igreja da corrupção de sua crença dentro de seu próprio meio e dos ataques externos da incredulidade.

O pós-milenarismo antigo

As antigas formulações das confissões de fé do cristianismo fornecem apenas elementos rudimentares de escatologia. Por exemplo, o credo apostólico simplesmente afirma: "Ele ascendeu ao Céu e assentou-se à direita de Deus o Pai Todo-Poderoso; daí virá para julgar os vivos e os mortos", e "Creio [...] na ressurreição do corpo e na vida eterna". A escatologia do Credo de Nicéia faz apenas ligeiros progressos, asseverando que Ele "ascendeu ao Céu e assentou-se à mão direita do Pai; e virá novamente em glória, para julgar os vivos e os mortos; Aquele cujo Reino não terá fim".

Tanto o amilenarismo quanto o pós-milenarismo ajustam-se confortavelmente dentro dessas e em outras afirmações de antigos credos. No entanto, o pré-milenarismo é um pouco mais complexo de se ajustar por causa de suas duas ressurreições separadas e de dois julgamentos distintos, em vez de uma ressurreição e um julgamento geral envolvendo todas as pessoas ao mesmo tempo. Por conseguinte, como o dispensacionalista clássico Robert P. Lightner admite: "Nenhum dos grandes credos da igreja inclui o pré-milenarismo em suas declarações."[3] Nenhuma das perspectivas milenares, entretanto, é expressamente afirmada por qualquer um dos

credos primitivos como posição ortodoxa. Isso não surpreende, como Millard J. Erickson explica: "Todas as três posições milenares foram praticamente mantidas ao longo da história da igreja".[4]

Assim, deveríamos esperar encontrar um desenvolvimento *gradual* dos esquemas milenares, em vez de um sistema integral operante na história cristã primitiva. Por exemplo, John F. Walvoord confessa quando defende o dispensacionalismo: "Precisa ser reconhecido que a teologia avançada e detalhada do pré-tribulacionismo não é encontrada nos escritos patrísticos, nem em qualquer outra exposição detalhada e 'estabelecida' do pré-milenarismo. *O desenvolvimento das mais importantes doutrinas levou séculos*".[5] Apesar de o pré-milenarismo ter tido um ligeiro desenvolvimento no início (especialmente em Irineu, 130-202 d.C.[6]), o teólogo Donald G. Bloesch observa: "O pós-milenarismo já fora antecipado pelo pai da igreja Eusébio de Cesaréia" (260-340 d.C.).[7] Philip Schaff o localiza até mais longe, observando que Orígenes (185-254 d.C.) "esperava que o cristianismo, via contínuo crescimento, conquistasse o mundo".[8]

Dois outros destacados pais da igreja, cuja confiança histórica parece expressar um nascente pós-milenarismo, são Atanásio (296-372 d.C.) e Agostinho (354-430 d.C.).[9] Como observa Wendy Murray Zoba, Agostinho ensinou que a história "seria marcada pela crescente influência da igreja em destruir o mal no mundo, antes do retorno de Cristo".[10] Isso resultaria no "futuro repouso dos santos na Terra" (Agostinho, *Sermon* 259:2), "quando a igreja será purificada de todos os elementos ímpios agora inseridos entre os seus membros, e Cristo governará pacificamente em seu meio".[11] Esse pós-milenarismo rudimentar contém a maioria dos elementos básicos do sistema desenvolvido posteriormente: uma confiante esperança na vitória do evangelho na história antes do retorno de Cristo.

Reforma pós-milenarista

Posteriormente, como Bloesch observa, "o pós-milenarismo experimentou um avivamento na Idade Média", conforme ilustram os escritos de Joaquim di Fiore (1145-1202) e outros.[12] Porém, o desenvolvimento mais pleno do pós-milenarismo se deu entre os séculos XVII e XIX, especialmente sob a influência

dos puritanos e reformados na Inglaterra e na América. Rodney Peterson escreve que "essa perspectiva sofreu mudanças, particularmente desde Thomas Brightman (1562-1607)". Brightman é um dos pais do presbiterianismo na Inglaterra.[13] Seus pontos de vista sobre o pós-milenarismo são detalhados em seu livro *A revelation of the revelation,* publicado postumamente em 1609, que, em pouco tempo, veio a ser uma das obras de grande amplitude traduzida naqueles tempos. Realmente, alguns historiadores da igreja consideram-na "a mais importante e influente versão inglesa dos reformados sobre o conceito agostiniano do milênio".[14] Assim, Brightman é reconhecido como um moderno sistematizador (não criador) do pós-milenarismo.

Bloesch apresenta subseqüentes "destaques" do "auge do pós-milenarismo": Samuel Rutherford (1600-1661), John Owen (1616-1683), Philipp Spener (1635-1705), Daniel Whitby (1638-1726), Isaac Watts (1674-1748), os irmãos João e Carlos Wesley (1700) e Jonathan Edwards (1703-1758).[15] A esta lista poderíamos acrescentar João Calvino (1509-1564) como um pós-milenarista incipiente.[16] Em seu "Prefatory Address" ao rei Francisco I da França, João Calvino escreveu:

> Nossa doutrina, porém, sublime acima de toda glória do mundo, invicta acima de todo poder, importa se sobreleve, pois que não é nossa, mas do Deus vivo e de Seu Cristo, a Quem o Pai constituiu Rei, para que domine de mar a mar e desde os rios até os confins do orbe das terras [SI 72.8]. E de tal forma, em verdade, deve [Ele] imperar, que, percutida pela vara de Sua boca, a terra toda, com seu poder de ferro e bronze, com seu resplendor de ouro e prata, despedace [-a Ele] como se outra causa não fora que diminutos vasos de oleiro, na exata medida em que vaticinam os Profetas acerca da magnificência de Seu reino [Dn 2.34; Is 11.4; SI 2.9].[17]

Calvino foi o precursor do florescimento do pós-milenarismo dos reformadores Martin Bucer (1491-1551) e Theodore Beza (1519-1605). Seguindo suas pegadas, mas com grande lucidez, estão os puritanos William Perkins (1558-1602), William Gouge (1575-1653), Richard Sibbes (1577-1635), John Cotton (1584-1652), Thomas Goodwin (1600-1679), George Gillespie (1613-1649), John Owen (1616-1683), Elnathan Parr (morto em 1632), Thomas Brooks (1608-1680), John Howe (morto em 1678), James Renwick (morto em 1688), Matthew Henry (1662-1714) e outros.

A forma puritana de pós-milenarismo geralmente sustenta não apenas a futura glória da igreja, mas também que a era milenar não terá início senão após a conversão dos judeus e florescerá em pouco tempo depois disso, prevalecendo sobre a terra literalmente por mil anos. Uma igreja purificada e um Estado justo governado pelas leis de Deus surgem sob essa intensificada efusão do Espírito. Isso culminará finalmente no escatológico complexo de eventos que envolvem o glorioso segundo advento. Muitos puritanos também defendem a idéia de que os judeus retornarão à sua terra durante esse tempo.[18]

O pós-milenarismo moderno

Os pós-milenaristas genéricos[19] dos séculos XIX e XX não davam crédito ao fato de que os judeus retornariam à sua terra como um cumprimento da profecia — embora Iain Murray e Erroll Hulse sejam exceções contemporâneas notáveis. Eles também acreditavam que o milênio se estende por *toda* a fase nova de aliança na história da igreja, crescendo e se desenvolvendo do tempo de Cristo até seu segundo advento.

Entre os escritores pós-milenaristas genéricos estão: Jonathan Edwards (1703-1758), William Carey (1761-1834), Robert Haldane (1764-1842), Archibald Alexander (1798-1851), Charles Hodge (1797-1878), Albert Barnes (1798-1870), David Brown (1803-1897), Patrick Fairbairn (1805-1874), Richard C. Trench (1807-1886), J. A. Alexander (1809-1860), J. H. Thornwell (1812-1862), Robert L. Dabney (1820-1898), William G. T. Shedde (1820-1894), A. A. Hodge (1823-1886), Augustus H. Strong (1836-1921), H. C. G. Moule (1841-1920), B. B. Warfield (1851-1921), O. T. Allis (1880-1973), J. Gresham Machen (1881-1937), John Murray (1898-1975), Loraine Boettner (1903-1989) e J. Marcellus Kik (1903-1965). Defensores contemporâneos incluem: Norman Shepherd, John Jefferson Davis, Errol Hulse, Iain Murray, Donald Macleod, Douglas Kelly, John R. deWitt, J. Ligon Duncan, Henry Morris III e Willard Ramsey.

Uma expansão dentro da tradição pós-milenarista, desde 1960, é conhecida como Reconstrucionismo Cristão, envolvendo a ética "teonômica" (teonomia = Lei de Deus). O pós-milenarismo teonômico (uma característica do Reconstrucionismo Cristão) combina o gradualismo interadventício da moderna variedade genérica com interesses sociopolíticos da antiga forma puritana. O pós-milenarismo teonômico vê o

gradual retorno às normas bíblicas de justiça civil como uma *conseqüência* do sucesso da difusão do evangelho por intermédio da pregação, do evangelismo, das missões e da educação cristã. A perspectiva político-judicial do reconstrucionismo inclui a aplicação daquelas diretrizes definidoras da justiça na legislação do AT, quando adequadamente interpretadas, adaptadas às condições do novo pacto e aplicadas com relevância.[20]

A despeito do mal-entendido generalizado do interesse reconstrucionista em questões sociopolíticas, o teólogo evangélico Ronald H. Nash comenta: "Não é preciso um pós-milenarista para esclarecer que sua descrição do papel central que o evangelismo e a obediência cristã à Palavra de Deus têm na transformação da sociedade está bem longe das repetitivas distorções", comuns entre certos oponentes.[21] Mark A. Noll assim se expressa a respeito: "Teonomia soa qual um bom negócio, como o libertarianismo populista, todavia, por insistir em fundamentos teológicos para uma ação política, ele também impele para uma reflexão mais deliberada do que a habitual na tradição evangélica".[22]

Os reconstrucionistas defendem rigorosamente a separação entre igreja e Estado.[23] Por conseguinte, desaprovam o estreito relacionamento igreja-Estado defendido por muitos puritanos da Inglaterra e da América. Não obstante, admiram o profundo interesse dos puritanos pela Palavra de Deus e sua aplicação em todos os assuntos da vida, incluindo jurisprudência civil. Um exemplo puritano que serve como claro precursor da perspectiva reconstrucionista é o sacerdote escocês George Gillespie, conhecido como "uma das estrelas mais luminosas" da Assembléia de Westminster.[24] Argumenta ele: "O magistrado cristão está atento à observância das leis judiciais de Moisés, assim como o magistrado judeu estava". E também observa que as palavras de Cristo em Mateus 5.17-19 (um dos textos favoritos dos reconstrucionistas) "é inclusivo da lei judicial, sendo parte da lei de Moisés".[25] Nisso, muitos oponentes do reconstrucionismo reconhecem a similaridade com o puritanismo.[26] O reconstrucionismo também é conhecido como "neopuritanismo".

Outra característica do pós-milenarismo teonômico (embora não essencial a ele) é sua abordagem preterista de um bom número de passagens importantes a respeito do julgamento

no NT. O preterista (em latim: "passado") aborda certas profecias sustentando que a grande tribulação (Mt 24.21) aconteceu na geração contemporânea de Cristo (Mt 24.34); o livro do Apocalipse prevê que seus eventos devam acontecer "logo" (Ap 1.1; 22.7,12), porque nos dias de João "o tempo está próximo" (Ap 1.3; 22.10); e o anticristo era um fenômeno do século I (1Jo 2.18,22; 4.3; 2Jo 7).[27]

O preterismo situa no século I as profecias de mal intenso e predição de trevas, focalizando os eventos que cercaram os 42 meses da longa perseguição de Nero (64-68 d.C., v. Ap 13.5), os 42 meses da extensa guerra judaica contra Roma (67-70 d.C., v. Ap 11.1,2), e a destruição do templo (70 d.C., v. Mt 23.36—24.34). O ponto de vista preterista não é singular ao pós-milenarismo teonômico. Ele era mantido, por exemplo, por Eusébio, um dos antigos pais da igreja, pelo erudito puritano talmúdico do século XVII John Lightfoot, pelo estudante metodista de teologia do século XIX e autoridade em hermenêutica Milton S. Terry, e pelos modernos escritores reformados J. Marcellus Kik e Jay E. Adams.[28] Não obstante, essa visão é muito enfatizada pela tensão teonômica do pós-milenarismo.

Entre os defensores do pós-milenarismo teonômico, com trabalhos publicados, estão: Greg L. Bahnsen (1948-1995), Gary North, Rousas J. Rushdoony, Kenneth L. Gentry Jr., David Chilton, Gary DeMar, George Grant, Francis Nigel Lee, Steve Schlissel, Douglas Jones, Reuben Alvarado, Curtis Crenshaw, Grover E. Gunn, Douglas Wilson, Stephen C. Perks, Jack Van Deventer, Stephen J. Hayhow, Andrew Sandlin, Colin Wright e Joseph C. Morecraft III.

FUNDAMENTOS TEOLÓGICOS DO PÓS-MILENARISMO

O pós-milenarismo espera que a grande maioria da população mundial se converta a Cristo como conseqüência da proclamação do evangelho pelo poder do Espírito. À luz das condições do mundo atual, muitos cristãos estão surpresos com a resistência da esperança pós-milenar. Antes de fornecer uma evidência exegética positiva para a posição pós-milenar, mostrarei de modo breve que, embora essa esperança na vitória do evangelho seja estranha para o evangélico moderno, a teologia básica bíblica lhe é inata. Esses fatores sugerem, à primeira vista, a plausibilidade do pós-milenarismo.

O propósito criacionista divino

Em Gênesis 1, encontramos o registro divino da criação do Universo no espaço de seis dias.[29] Como resultado do resoluto poder criativo de Deus, tudo era originalmente "muito bom" (Gn 1.31). De fato, cremos que Deus criou o mundo para a sua própria glória. "Pois dele, por ele, e para ele são todas as coisas. A ele seja a glória para sempre! Amém" (Rm 11.36). "Pois nele foram criadas todas as coisas nos céus [...]" (Cl 1.16*b*). A Bíblia reafirma com freqüência o amor de Deus por sua ordem criada e reivindica seu direito de propriedade sobre todas as coisas. "Do SENHOR é a terra e tudo o que nela existe, o mundo e os que nele vivem."[30] O pós-milenarismo defende que o amor de Deus por sua criação motiva-lhe a preocupação de trazê-la de volta ao seu propósito original, ou seja, de promover glória verdadeira a ele. *Assim, a plena expectativa do pós-milenarismo está arraigada na realidade criacionista.*

O poder soberano de Deus

Nossa tarefa evangelística no mundo deveria ser incentivada pela certeza de que Deus "faz todas as coisas segundo o propósito da sua vontade" (Ef 1.11). Temos como verdadeiro que Deus controla a história por intermédio de seu decreto, por meio do qual "faço conhecido o fim" (Is 46.10). Por conseguinte, os pós-milenaristas asseveram que a Palavra de Deus, como ele mesmo diz "não voltará para mim vazia, mas fará o que desejo e atingirá o propósito para o qual a enviei" (Is 55.11), independentemente da oposição dos seres humanos ou de demônios, apesar dos fenômenos naturais ou das circunstâncias históricas.

Por conseguinte, o cristão não deve usar fatores históricos passados ou circunstâncias presentes para prejulgar as probabilidades do futuro sucesso do evangelho. Antes, deve avaliar suas possibilidades unicamente com base na revelação de Deus na Escritura, pois o sucesso do evangelho é: "Não por força nem por poder, mas pelo meu Espírito" (Zc 4.6). *Assim, a confiança definitiva do pós-milenarista está na soberania de Deus.*

A bendita provisão divina

Além disso, o Senhor dos senhores equipa amplamente sua igreja para o sucesso da missão de evangelização do mundo.

Dentre as ilimitadas providências divinas para a igreja, estão as seguintes:

1) Temos conosco a presença real do Cristo ressurreto.[31] Ele é aquele que nos ordenou "ir e fazer discípulos de todas as nações", prometendo estar conosco até o fim (Mt 28.19,20). Podemos, portanto, estar convencidos "de que aquele que começou a boa obra em vocês, vai completá-la até o dia de Cristo Jesus" (Fp 1.6).

2) O Espírito Santo habita em nós vindo do alto.[32] Assim cremos que "aquele que está em vocês é maior do que aquele que está no mundo" (1Jo 4.4*b*). Entre seus muitos ministérios, ele produz um novo nascimento, concede poder aos crentes para um viver justo, e abençoa a proclamação do seu evangelho trazendo os pecadores para a salvação.[33]

3) O Pai se deleita em salvar pecadores.[34] Na realidade, o Pai enviou seu Filho "não para condenar o mundo, mas para que este fosse salvo por meio dele" (Jo 3.17).

4) Nós temos o evangelho, que é o "poder de Deus" para a salvação.[35] Também brandimos a poderosa Palavra de Deus como nossa espada espiritual. "As armas com as quais lutamos não são humanas, ao contrário, são poderosas em Deus para destruir fortalezas. Destruímos argumentos e toda pretensão que se levanta contra o conhecimento de Deus, e levamos cativo todo pensamento, para torná-lo obediente a Cristo" (2Co 10.4,5).[36]

5) A fim de nos apoiar e capacitar para a vitória do evangelho, temos pleno acesso a Deus em oração[37] mediante o nome de Jesus.[38] O próprio Cristo nos ordena a orarmos ao Pai: "Venha o teu Reino, seja feita a tua vontade, assim na terra como no céu" (Mt 6.10).

6) Ainda que tenhamos a oposição sobrenatural de Satanás, ele é um inimigo derrotado como resultado do primeiro advento de Cristo. "Portanto, visto como os filhos são pessoas de carne e sangue, ele também participou dessa condição humana, para que, por sua morte, derrotasse aquele que tem o poder da morte, isto é, o Diabo" (Hb 2.14).[39] Assim, podemos resistir a ele e ele fugirá de nós (Tg 4.7; 1Pe 5.9); podemos esmagá-lo sob nossos pés (Rm 16.20). Certamente, a missão que nos foi confiada por Deus é trazer a humanidade "das trevas para a luz, e do poder de Satanás para Deus" (At 26.18). *Assim, a capacitação da igreja é concedida por nosso gracioso Salvador.*

Por essa razão, uma vez que Deus criou o mundo para sua glória, reina sobre ele segundo seu poder ilimitado e equipa seu povo para superar o inimigo, o pós-milenarista pergunta: "Se Deus é por nós, quem será contra nós?" (Rm 8.31). Nossa confiança está no serviço do Senhor Jesus Cristo, "o soberano dos reis da terra" (Ap 1.5). Ele está assentado à mão direita de Deus "nas regiões celestiais, muito acima de todo governo e autoridade, poder e domínio, e de todo nome que se possa mencionar, não apenas nesta era, mas também na que há de vir. Deus colocou todas as coisas debaixo de seus pés e o designou cabeça de todas as coisas para a igreja" (Ef 1.20-22). Temos certeza de que a ressurreição de Cristo é mais poderosa do que a queda de Adão.

É claro que tudo isso não *prova* que Deus conquistará o mundo pela vitória do evangelho. Mas isso deveria dissipar qualquer abandono prematuro e fortuito do pós-milenarismo como uma opção evangélica viável, pavimentando, assim, o caminho para a reconsideração do caso de nossa esperança evangelística. A pergunta agora é: A esperança pós-milenar está arraigada na inspirada e infalível Palavra de Deus? Consideremos então esse tópico.

O FLUXO HISTÓRICO-REDENTIVO DO PÓS-MILENARISMO

Na seção a seguir, forneço breves notas exegéticas em vários textos de destaque a favor do pós-milenarismo. Mas após ter apresentado a estrutura teológica geral dentro da qual o pós-milenarismo se desenvolve, gostaria de traçar seu fluxo histórico-redentivo em breves considerações.

Criação e pactos edênicos

O Deus da criação é um Deus de pactos. A Bíblia estrutura em termos pactuais o relacionamento de Deus com a criação e a humanidade, e seu governo sobre elas.

Embora o termo "pacto" (heb. *berîth*) não apareça em Gênesis 1, os elementos constitutivos de um pacto estão ali presentes. Jeremias usa a palavra "aliança" da criação. Em Jeremias 33.24,25, a aliança da criação que garante a regularidade dos dias e das estações serve como fundamento de esperança na fidelidade da aliança de Deus com o seu povo no mundo. "Assim diz o SENHOR: Se a minha aliança com o dia e com a

noite não mais vigorasse; se eu não tivesse estabelecido as leis fixas do céu e da terra, então eu rejeitaria os descendentes de Jacó e do meu servo Davi, e não escolheria um de seus descendentes para que governasse os descendentes de Abraão, de Isaque e de Jacó. Mas eu restaurarei a sorte deles e lhes manifestarei a minha compaixão."[40] Oséias 6.7 também indica a estrutura da aliança para a experiência edênica de Adão. "Na cidade de Adão, eles quebraram a aliança, e me foram infiéis."

Na aliança da criação, Deus nomeia a humanidade como o vice-regente sobre a terra. O Senhor criou os seres humanos à sua imagem e pôs toda a criação sob seu domínio, a fim de que se desenvolvesse para a glória de Deus.[41] Embora uma rica constelação de idéias se agrupe ao redor da imagem de Deus, sabemos textualmente que pelo menos um conceito maior envolve o *governo* da humanidade sobre a terra.

> Então disse Deus: "Façamos o homem à nossa *imagem*, conforme a nossa semelhança. *Domine* ele sobre os peixes do mar, sobre as aves do céu, sobre os grandes animais de toda a terra e sobre todos os pequenos animais que se movem rente ao chão [...] Deus os abençoou e lhes disse: "Sejam férteis e multipliquem-se! Encham e subjuguem a terra! *Dominem* sobre os peixes do mar, sobre as aves do céu e sobre todos os animais que se movem pela terra" (Gn 1.26,28, grifo do autor).

Como imagem de Deus sob obrigação da aliança, Adão e Eva deviam desenvolver a cultura humana para a sua glória, exercendo justo domínio sobre toda a terra. Isso, é claro, não podia ser feito por Adão e Eva somente; assim Deus os abençoou e ordenou que fossem "frutíferos e se multiplicassem" e "enchessem a terra", para que pudessem obedientemente "subjugá-la" (Gn 1.28*a*). A autorização para o domínio (a "imagem de Deus"), para o bem da humanidade ("Deus os abençoou") é seguida da ordem ("sujeitai-a") e da obrigação (Deus lhes disse: "Dominai") para governar.

E porque a cultura humana é o conjunto das atividades normativas da humanidade no mundo, ela necessita da atividade *corporativa* dos seres humanos trabalhando em *aliança*. Isso requer ordem social e governo civil para promover o desenvolvimento da civilização e o progresso da cultura. Contrariamente às suposições humanistas evolucionárias, a Bíblia

realmente registra os primórdios do desenvolvimento humano da cultura. Na realidade, esse desenvolvimento acontece a passos notavelmente rápidos; os seres humanos começam a criar gado, a produzir instrumentos musicais e trabalhar com metais, na época em que Adão ainda vivia (Gn 4.17-22). Esse é o santo chamado da humanidade, o impulso criativo ordenado por Deus. "O homem *precisa* exercer domínio. Faz parte de sua natureza fazer assim."[42] Tragicamente, porém, o pecado entra no mundo de forma que,

> como resultado da queda [...] o impulso do homem para o domínio é agora pervertido, não mais um exercício de poder sob a direção de Deus e para sua glória, mas um desejo de ser Deus. Esta foi precisamente a tentação de Satanás, que todo homem deveria ser seu próprio deus, decidindo por si mesmo o que constitui certo e errado (Gn 3.5).[43]

Em resposta à traição rebelde da humanidade, Deus, que criou o mundo para sua própria glória, age com soberana misericórdia para iniciar a redenção aliancística, a fim de efetuar a reconciliação com sua criatura decaída. No contexto histórico da Queda, Deus promete redenção e garante esmagar Satanás, que lançou a centelha da rebelião humana. À serpente usada por Satanás, e que o representava, Deus diz (Gn 3.15):

> Porei inimizade
> entre você e a mulher,
> entre a sua descendência e o descendente dela;
> este lhe ferirá a cabeça,
> e você lhe ferirá o calcanhar.

Este é o pacto edênico, que é o fundamento da redenção e que complementa o pacto da criação.

Aqui temos o protoevangelho, a primeira promessa do evangelho. Essa passagem antecipa a luta na história: as sementes dos participantes representativos na Queda se envolverão em um conflito mortal. Afinal, essa é uma luta cósmica entre Cristo e Satanás, uma controvérsia concluída *na terra* e *no tempo* entre a cidade dos homens (sob domínio de Satanás) e a cidade de Deus. Sua natureza histórica é de compreensão crucial: a Queda acontece na história; a luta se dá na história; a semente específica da mulher aparece na história (no Cristo histórico, que é a encarnação do Criador transcendente, Jo 1.1-3,14).

Significativas para o debate escatológico, essas lutas históricas terminam em vitória histórica: a semente da mulher (Cristo) esmaga a semente da serpente (Satanás). Sabemos, pela evidência do NT, que a crucificação histórica e ressurreição de Cristo efetuaram legalmente a ruína de Satanás. "E, tendo despojado os poderes e as autoridades, fez deles um espetáculo público, triunfando sobre eles na cruz" (Cl 2.15). Realmente, esse é um motivo fundamental para sua encarnação, pois "para isso o Filho de Deus se manifestou: para destruir as obras do Diabo" (1Jo 3.8*b*; v. Hb 2.14). Veremos mais adiante que o trabalho redentor de Cristo terá conseqüências na história. "Chegou a hora de ser julgado este mundo; agora será expulso o príncipe deste mundo. Mas eu, quando for levantado da terra, atrairei todos a Mim" (Jo 12.31,32). A elevação histórica de Cristo, pela qual sua vitória é afirmada, ocorre em sua crucificação, ou ressurreição ou ascensão, ou mais provavelmente todas as três consideradas como uma unidade redentiva.

Os pós-milenaristas enfatizam o esmagamento pactual de Satanás na história no primeiro advento de Cristo, com seus resultados sendo progressivamente operados na história no plano da rebelião original de Adão, na conseqüente luta de Satanás e introdução encarnacional de Cristo. O protoevangelho promete, na forma da semente, a vitória de Cristo na história, da mesma maneira que a Queda e seus efeitos estão na história. A queda do primeiro Adão será superada pela elevação do segundo Adão. Deus não abandona a história.

O pacto abraâmico

Embora haja muitos pactos significativos de redenção na Escritura, o espaço não permite realçar cada um. Entretanto, tornarei a tratar do pacto abraâmico, o principal pacto de redenção. A essência do pacto abraâmico aparece em Gênesis 12.2,3 (embora uma revelação posterior o desenvolva, como veremos; v. 15.5-7):

> Farei de você um grande povo,
> e o abençoarei;
> Tornarei famoso o seu nome,
> e você será uma bênção.
> Abençoarei os que o abençoarem
> e amaldiçoarei os que o amaldiçoarem;

e por meio de você
todos os povos da Terra serão abençoados.

Aqui a revelação da semente do pacto é focalizada de maneira mais minuciosa, partindo do genérico "semente da mulher" (i.e., ele será humano) para uma semente familiar mais definida (i.e., ele virá da família de Abraão). Em última análise, a linha da semente se afunila até um indivíduo: Jesus Cristo, "filho de Davi, filho de Abraão" (Mt 1.1; v. Jo 8.56; Gl 3.16,19).

Para o meu presente objetivo, note que "todos os povos da terra seriam abençoados por intermédio de" Abraão. O NT nos explica esse ponto:

> A Escritura predisse que Deus justificaria os *gentios* pela fé e anunciou com antecedência o evangelho a Abraão: "Por meio de você todas as nações serão abençoadas [...]" As promessas foram feitas a Abraão e ao seu descendente. A Escritura não diz "E aos seus descendentes", como se falasse de muitos, mas: "Ao seu descendente", dando a entender que se trata de um só, isto é, Cristo (Gl 3.8,16, grifo do autor).

Ou, como Paulo menciona em outro lugar, "a promessa" a Abraão é a de ser ele "herdeiro do mundo" (Rm 4.13).

Isso dá suporte ao otimismo histórico pós-milenarista. A herança cósmica de Abraão desenvolve-se por meio da expansão do evangelho. As perspectivas históricas da vitória do evangelho, trazendo bênçãos a todas as nações, vêm *pela gradual conversão* e não por imposição catastrófica (como no pré-milenarismo) ou por conclusão apocalíptica (como no amilenarismo). Esse *modus operandi* foi por muito tempo o método de Deus e a experiência de seu povo na Escritura. Deus deu a Israel a Terra Prometida mediante processo: "Não os expulsarei num só ano, pois a terra se tornaria desolada e os animais selvagens se multiplicariam [...]" (Dt 7.22; v. Ex 23.29,30). A profecia também prevê o aumento do progresso da vitória redentiva entre as nações. Vemos a água da vida fluir gradual e cada vez mais profundamente (Ez 47.1-12), e o Reino do céu tornar-se cada vez maior (Dn 2.35) e mais elevado (Ez 17.22-24; Mt 13.31,32), rompendo barreiras (Mt 13.33) e frutificando cada vez mais (Mc 4.1-8, 26-28).

A meta histórica do pacto abraâmico resplandece claramente nos Salmos e nos profetas (v. discussão posterior). Permitam-me passar agora para a questão decisiva.

Nova aliança

Jeremias 31.31-34 profetiza uma nova aliança vindoura, a qual também antecipa um tempo de glória do grande pacto:

"Estão chegando dias", declara o SENHOR,
"quando farei uma nova aliança
com a comunidade de Israel
e com a comunidade de Judá.
Não será como a aliança
que fiz com os seus antepassados
quando os tomei pela mão
para tirá-los do Egito;
porque quebraram a minha aliança,
apesar de eu ser o SENHOR deles",
diz o SENHOR.
"Esta é a aliança que farei
com a comunidade de Israel
depois daqueles dias",
declara o SENHOR:
"Porei a minha lei no íntimo deles
e a escreverei nos seus corações.
Serei o Deus deles,
e eles serão meu povo.
Ninguém mais ensinará o seu próximo
nem ao seu irmão, dizendo:
'Conheça o SENHOR',
porque todos eles me conhecerão,
desde o menor até o maior",
diz o SENHOR.
"Porque eu lhes perdoarei a maldade
e não me lembrarei mais
dos seus pecados."

Em razão da grande influência do pacto abraâmico e das circunstâncias históricas de sua audiência, Jeremias dirige o pacto para "a casa de Israel e a casa de Judá". Mas, uma vez que o pacto abraâmico contém bênçãos para "todos os povos da terra" (Gn 12.3), podemos esperar que o novo pacto as contenha igualmente. Em realidade, Cristo estabeleceu em sua morte, no século I, o novo pacto, e o comemorou na ceia (Lc 22.20; 1Co 11.25; 2Co 3.6; Hb 8.8; 9.15; 12.24), que o cristianismo

ortodoxo reconhece ser para *todos* do povo de Deus, judeus e gentios. Todos os que crêem em Cristo, por conseguinte, são "descendência de Abraão" (Rm 4.16; v. Gl 3.7,9,14,29), porque estamos em Cristo e ele é a prole definitiva de Abraão (Gl 3.16). Em resumo, os cristãos são participantes do novo pacto no presente.

Esse novo pacto será, sem dúvida, mais glorioso do que o antigo pacto: ele assegurará uma mais profunda e mais segura observância dos justos decretos da lei de Deus (Jr 31.33*b*), um relacionamento espiritual mais firme e mais pleno com Deus (v. 33*c*), e um conhecimento de Deus mais profundo e extenso (v. 34). Assim, podemos esperar uma maravilhosa demonstração do governo de Deus na história, por intermédio de seu pacto glorioso.

EVIDÊNCIA EXEGÉTICA PARA O PÓS-MILENARISMO

Veremos algumas passagens específicas que apóiam e ilustram essa gloriosa expectativa. Ao contrário de algumas queixas, o pós-milenarismo é composto de fundamentos teológicos e exegéticos elaborados.[44] Ele não está arraigado em alguns textos probatórios selecionados,[45] nem tampouco é um sistema veterotestamentário sem apoio do NT.[46] Numerosas passagens no AT e NT apóiam o sistema pós-milenar, de forma que a Escritura como um todo respira um ar otimista de esperança.[47] Evidentemente, por falta de espaço, destacarei apenas algumas delas.

São de particular significância para o debate escatológico os salmos messiânicos. O pós-milenarista obtém grande estímulo desses gloriosos hinos proféticos para seu otimismo histórico. Por exemplo, Salmos 22.27 antecipa um tempo quando "todos os confins da terra se lembrarão e se voltarão para o SENHOR, e todas as famílias das nações se prostrarão diante dele", aparentemente com base na persuasão evangelística mais do que na imposição armagedônica. Outros salmos se seguem: Sua salvação deve ser conhecida entre as nações (67.2); todos os confins da terra o temerão (67.7); todas as nações virão e adorarão (86.9); renomados inimigos serão convertidos (87.4); todos os reis o reverenciarão (102.15). De fato, o Messias estará assentado no céu até que seus inimigos estejam sob seus pés (110.1) — um versículo temático que se torna a passagem veterotestamentária mais citada no NT.[48]

No salmo 72, a vitória messiânica está ligada à história pré-consumativa, antes da renovação do presente Universo e o estabelecimento dos novos céus e da nova terra eternos:

> Que ele perdure *como o sol,*
> *e como a lua,* por todas as gerações.
> Seja ele como a chuva sobre uma lavoura ceifada,
> como aguaceiros que regam a terra.
> Floresçam os justos nos dias do rei,
> e haja grande prosperidade enquanto durar a lua.
> Governe ele de mar a mar
> e desde o rio Eufrates até os confins da terra.
>
> (Sl 72.5-8, grifo do autor)

Salmo 2

Permita-me focalizar o salmo 2, um salmo particularmente instrutivo. A gloriosa visão contida nesse salmo fornece outra interpretação inspirada da história humana.[49] Ele relata o tumulto cósmico entre as nações e a certeza profética de seu glorioso desfecho. Assim, segue a regra do protoevangelismo (Gn 3.15), mostrando a luta temporal seguida de vitória histórica.

O salmo começa com as nações se enfurecendo "contra o SENHOR e contra o seu ungido" (v. 1-3). Em última análise, toda a agitação mundial origina-se na oposição à autoridade de Deus, que é a essência de todo pecado (Gn 3.5; Rm 1.18-21). As nações do mundo estão buscando libertar-se do soberano governo do Senhor e de seu ungido: "Façamos em pedaços *as suas* correntes" (v. 3, grifo do autor).

Seu ódio não é apenas mau, mas pateticamente fútil, pois o Senhor está serenamente entronizado em transcendente majestade acima de tudo: "Do seu trono nos céus o SENHOR põe-se a rir e caçoa deles" (v. 4). Aqui o salmista, com sarcasmo, retrata a segurança divina, em sua risonha zombaria da oposição de seus inimigos contra ele e seu "ungido" (v. 2). O termo *ungído* (hebr. *meshíach*) designa o grande Libertador e Rei, a quem os judeus longamente esperavam (v. Jo 1.20, 24,25, 41, 49; v. Mc 15.32; Lc 24.19-21). Ele é nosso Senhor e Salvador, Jesus Cristo (Mc 8.29,30; 14.61,62).

O NT interpreta esse salmo messianicamente, em que a ira das nações é especialmente expressa na crucificação (At 4.25-27):

"Tu falaste pelo Espírito Santo por boca do teu servo, nosso pai Davi:

'Por que se enfurecem
as nações,
e os povos conspiram em vão?
Os reis da terra se levantam,
e os governantes se reúnem
contra o Senhor
e contra o seu Ungido'.

De fato, Herodes e Pôncio Pilatos reuniram-se com os gentios e com o povo de Israel nesta cidade, para conspirar contra o teu santo servo Jesus, a quem ungiste."

Na crucificação, esse salmo "atingiu seu ponto máximo, mas não foi plenamente exaurido e cumprido", pois a batalha cósmica ainda se alastra de forma violenta.[50]

No versículo 5, a paciente segurança de Deus abre caminho para sua justa indignação: "Em sua ira os repreende e em seu furor os aterroriza". De fato, no salmo 2, Davi toma emprestadas muitas palavras hebraicas de Êxodo 15 (*ʾaz, nibhʿalû, yôshēb*), em que um cântico de celebração reconta a saída do Egito e antecipa o terror que Israel infundiu nos inimigos cananitas. O Messias derrotará as nações enfurecidas tão certamente quanto Deus abateu os inimigos cananitas de Israel. Alexander comenta: "[Que tal desvario] seja freqüentemente tolerado para prosseguir por muito tempo na impunidade é apenas, na linguagem figurada dessa passagem, porque Deus primeiramente se ri da loucura humana e a seguir a castiga".[51] Mas, é claro, a providência se move lentamente, pois que "para o Senhor [...] mil anos [são] como um dia" (2Pe 3.8).

Em contraste com a futilidade da ira das nações, Deus soberanamente declara: "Eu [pronome pessoal enfático no hebraico] mesmo estabeleci o meu rei em Sião" (v. 6). Deus não fala a respeito desse como "um rei" ou "o rei", mas como "*meu* Rei". O versículo 7 amplia nossa compreensão ao mostrar o próprio Messias falando: "Proclamarei o decreto do SENHOR: Ele me disse: 'Tu és meu Filho; eu hoje te gerei'." O "decreto" é um penhor de adoção por Deus, um rito de sagrada coroação estabelecendo a legitimidade do Rei (v. 2Sm 7.13,14; Sl 89.26,27).

A palavra "hoje" sugere um momento formal, no qual o título está associado ao novo Governante. Antes de ocorrer no segundo advento de Cristo, como muitos supõem, o NT

relaciona-o uma vez mais ao século I — à exaltação de Cristo, começando com sua ressurreição. "Ele [Deus] cumpriu para nós, seus filhos, ressuscitando Jesus, como está escrito no salmo segundo: 'Tu és meu filho; eu hoje te gerei" (At 13.33; v. Rm 1.4). Desde a ressurreição/ascensão, Cristo foi estabelecido como Rei (Rm 1.4), governando à mão direita de Deus (Rm 14.9-11; Ef 1.20-22; Cl 1.18; 1Pe 3.22; Ap 17.14; 19.16). A grande comissão fala de Cristo tendo "recebido" toda autoridade — aparentemente em sua ressurreição (Mt 28.18; v. o tempo aoristo em Fp 2.9).

Mas por que esse estabelecimento "em Sião"? Sião era um lugar histórico, precisamente uma fortaleza jebusita que Davi capturou e renomeou como a "Cidade de Davi" (2Sm 5.6-9). Quando Davi levou a arca da aliança para Sião, a colina tornou-se sagrada (2Sm 6.10-12). Por causa de seu significado santo, o nome "Sião" foi gradualmente aplicado para incluir além do lugar histórico, incluindo o monte Moriá, onde Salomão construiu o templo (Is 8.18; Jl 3.17; Mq 4.7) — e por fim toda Jerusalém (2Rs 19.21; Sl 48.2,11-13; 69.35; Is 1.8). "Sião tornou-se, na tradição hebraica, o símbolo central do governo de Deus, o domínio de Deus, o Reino de justiça, retidão e paz."[52] E, como tal, representa toda a nação judaica (Is 40.9; Zc 9.13). No NT, Sião/Jerusalém transcende as realidades do AT, alcançando o próprio céu (Gl 4.25,26; Hb 12.22; Ap 14.1). Desse modo, o centro do governo teocrático foi transferido para o céu, onde Cristo agora reina sobre seu Reino (Jo 18.36; Ap 1.5).

Agora, tudo o que o Messias entronizado necessita fazer é: "Pede-me, e te darei as nações como herança e os confins da Terra como tua propriedade" (Sl 2.8). Digno de nota é que essa posse "das nações" é a própria tarefa que ele designou aos seus seguidores na grande comissão: "Portanto, vão e façam discípulos de todas as nações" (Mt 28.19*a*, v. discussão a seguir). Ele reinará sobre elas com sua vara e reduzirá a pedaços aqueles que recusam submeter-se (Sl 2.9). Ele faz isso mediante sua poderosa Palavra e sob sua controladora providência (Hb 1.3, 8-13; v. Mt 21.43,44). Por causa dessa última esperança, as nações iradas recebem uma advertência (Sl 2.10-12):

> Por isso, ó reis, sejam prudentes;
> aceitem a advertência, autoridades da Terra.
> Adorem o SENHOR com temor;
> exultem com tremor.

Beijem o Filho para que ele não se ire
e vocês sejam destruídos de repente,
pois num instante acende-se a sua ira.
Como são felizes todos os que nele se refugiam!

Esse salmo continua desenvolvendo o tema histórico-redentivo da luta e da vitória que começaram com o protoevangelho. Marca-se por seu otimismo histórico e serve praticamente de tratado pós-milenar. Voltemo-nos agora para os profetas.

Isaías 2.2-4

Em Isaías 2.2-4 (e Mq 4.1-3), aprendemos que os "últimos dias" testemunharão o poder atraente e universal da adoração a Deus, que requer a influência e a difusão internacional do cristianismo. Isso resultará em um viver íntegro na esfera pessoal e social, e em paz internacional na esfera cultural e política. Isaías indica que os "últimos dias" serão a era que testemunhará essas coisas — não alguma era *após* os últimos dias: "*nos* últimos dias" (v. 2) significa "durante". De acordo com o NT, os "últimos dias" começaram com a vinda de Cristo no século I.[53] Eles cobrem os dias restantes da história temporal até a segunda vinda de Cristo, que será "o fim" (1Co 15.24; v. Mt 13.39,40,49). Por conseguinte, eles são os *últimos* dias — sem outros a segui-los.

"Judá e Jerusalém" (Is 2.1) representam o todo do povo de Deus, da mesma maneira que "Israel e Judá" o fazem em Jeremias 31.31, em que o novo pacto se aplica especificamente à igreja internacional no NT (v. discussão anterior). As referências à "montanha", à "casa do Deus de Jacó", e a "Sião" dizem respeito à igreja. De acordo com a revelação do NT, a igreja é o ponto central (mas não a totalidade) do Reino de Deus (Mt 16.18,19); ela se torna o templo e a casa de Deus.[54] Ela é a manifestação terrestre da cidade de Deus (Gl 4.25,26; Hb 12.22; 1Pe 2.6; Ap 21.2) e se assenta em uma colina para influenciar o mundo (Mt 5.14; Hb 12.22; Ap 14.1; 21.10). A Jerusalém histórica foi onde Cristo realizou a redenção (At 10.39; Rm 9.33; 1Pe 2.6) e onde o cristianismo começou (Lc 24.47,52; At 1.8; 2.1ss.). A "cidade de paz" histórica permanece como um símbolo da transnacional e supra-histórica cidade de Deus, de onde a paz divina flui afinal.[55]

Isaías diz que a igreja de Cristo será "estabelecida" (heb. *kûn*) no "topo das montanhas", indicando que ela será "permanentemente firmada e permanentemente visível".[56] Após a frase introdutória "últimos dias", Isaías colocou a palavra "estabelecida" para ênfase. Nas descrições escatológicas veterotestamentárias, essa causa é gigantesca (Ez 40.2); Jerusalém amplia suas fronteiras (Is 54.1-5) e torres sobre uma planície (Zc 14.10). Assim, a igreja está firmemente estabelecida para sobressair-se no mundo. Ela é permanente, uma instituição doadora de vida sobre a terra; as "portas do inferno" não podem prevalecer contra ela (Mt 16.18), e ela não pode ser "abalada" (Hb 12.28).[57] Tanto em Isaías 2.2 quanto em Miquéias 4.1, o particípio hebraico, em sua voz passiva,

> deve ser entendido como uma condição duradoura, e o mesmo está implícito nos versículos 3 e 4, na representação da função magisterial de Jeová, de seu julgamento entre as nações, do estado pacífico e da segurança dominante; todo homem assentado sob sua videira e sua figueira sem qualquer temor (o último, apenas em Miquéias).[58]

"Todas as nações correrão para ele" (Is 2.2), para a igreja, a fim de adorar ao Deus que os salva. A força política não os compele; antes, a graça de Deus os constrange. Lá estarão para serem disciplinados em seus caminhos e segundo sua lei (v. 3). O cristianismo se tornará o agente de graciosa influência redentiva no mundo. Um rio sempre crescente de pessoas convidando outros a irem até a casa de Deus (v. 3), retrata um bem-sucedido evangelismo conduzindo à prosperidade do evangelho.

Com números esmagadores de pessoas convertendo-se a Cristo e sendo disciplinadas na lei de Deus, resulta grande transformação sociopolítica (Is 2.4):

> Ele julgará entre as nações
> e resolverá contendas de muitos povos.
> Eles farão de
> suas espadas arados
> e de suas lanças, foices.
> Uma nação não mais pegará em armas
> para atacar outra nação,
> elas jamais tornarão a preparar-se
> para a guerra.[59]

Paz com Deus (v. 2,3) dá origem à paz entre os seres humanos (v. 4); a adoção sobrepuja a alienação. Essa profecia deve ser a meta de nossa vida de oração: "Venha o teu Reino; seja feita a tua vontade, assim na Terra como no céu" (Mt 6.10).

Mateus 13

Ao entrarmos no NT, descobrimos o reino escatológico profetizado fluindo na história. As narrativas do nascimento baseiam-se livremente e com grande expectativa nas promessas esperançosas e pactuais do AT (Lc 1—2). O reino torna-se "próximo" (gr. *engys*) no início do ministério de Cristo, porque o tempo foi cumprido (Mc 1.14,15; v. Gl 4.4). O poder de Cristo sobre os demônios e sobre o domínio de Satanás mostra a chegada do reino durante seu ministério terrestre (Mt 12.28). O reino não espera alguma vinda futura, catastrófica e visível (Lc 17.20,21). Por conseguinte, embora Cristo resista às tentativas de fazer-se um rei político (Jo 6.15), aceita a exaltação de um rei remidor (Lc 18.38-40) e reivindica ser rei enquanto estiver na terra (Jo 18.36,37). Ele é formalmente entronizado como rei após sua ressurreição/ascensão (At 2.30-36). Daí em diante, ouvimos falar dele em posição real "à mão direita de Deus".[60]

Assim, os cristãos do século I proclamaram-no rei (At 5.31; 17.7; Ap 1.5) com dignidade real, autoridade e poder (Ef 1.22; Fp 2.9). Desde aquele tempo, Cristo nos translada para seu Reino em nossa conversão (Cl 1.12,13; 4.11;1Ts 2.12), organiza-nos como um reino (1Pe 2.9; Ap 1.6,9), e misticamente nos assenta com ele no governo (1Co 3.21,22; Ef 1.3; 2.6; Cl 3.1).

Nas parábolas do Reino em Mateus 13, o Senhor esboça alguns aspectos básicos de seu Reino espiritual, dois dos quais são de particular utilidade para o gradualismo otimista do pós-milenarismo, e merecedores de nossa atenção. Mas, de início, comentarei os outros rapidamente, uma vez que as parábolas do Reino compõem uma unidade.

Na parábola do semeador (Mt 13.3-23), Cristo identifica os justos cidadãos do seu Reino, aqueles que recebem a Palavra de Deus apropriadamente. De acordo com as expectativas pós-milenaristas — e com os pactos de Gênesis 1.26-31; 3.15; 12.2,3 e as profecias em Salmos 2.8, mais Isaías 2.3 —, seu número aumentará grandemente: em trinta, sessenta e cem vezes (Mt 13.8; v. as bênçãos de Deus sobre Isaque em Gênesis 26.12).

As parábolas das ervas daninhas (Mt 13.24-30,36-43) e da rede (13.47-50) advertem que, a despeito do incrível crescimento de sua cidadania, a manifestação histórica do Reino sempre incluirá uma mescla de justos e injustos. Esses não serão separados de modo algum senão na ressurreição, no segundo advento, o finalizador da história. O Reino nunca será perfeito na terra.

As parábolas do tesouro escondido (Mt 13.44) e da pérola de grande preço (13.45,46) falam do valor inestimável e das bênçãos do Reino. As parábolas do grão de mostarda (13.31,32) e do fermento (ou levedura) (13.33) nos instruem sobre o desenvolvimento gradual e o resultado final do Reino na história. Focalizarei um pouco mais de perto o desenvolvimento da ação do Reino, como revelado nessas duas últimas parábolas.

A parábola do grão de mostarda relata: "O Reino dos céus é como um grão de mostarda que um homem plantou em seu campo. Embora seja a menor dentre todas as sementes, quando cresce torna-se a maior das hortaliças e se transforma em uma árvore, de modo que as aves do céu vêm fazer os seus ninhos em seus ramos" (Mt 13.31,32). A imagem apresenta algo magnífico e além de nossa compreensão: uma minúscula semente dá origem a uma árvore, na qual os pássaros podem aninhar os seus filhotes. Pássaros cantando entre seus ramos simbolizam serenidade (Sl 104.12,17). Em Daniel 4.12 e Ezequiel 31.3 e 6, a grandeza de Babilônia e da Assíria (que Deus providencialmente lhes concedeu, Jr 27.5-8; Ez 31.3,9) aparece como árvores grandiosas, nas quais os pássaros se aninham. Daniel se refere à graciosa provisão de alimento para todos; Ezequiel simboliza a grandeza do Reino. Isto é, esses são grandes reinos que durante algum tempo garantiram provisões e abrigo para os seres humanos.

Cristo nos ensina que Deus tem um reino que também crescerá para ser uma grande árvore, provendo ninhos para os pássaros e seus filhotes. Ezequiel 17.22-24*a* posteriormente conta sobre a imagem de Cristo:

> Assim diz o Soberano, o SENHOR: Eu mesmo apanharei um broto bem ao alto de um cedro e o plantarei; arrancarei um renovo tenro de seus ramos mais altos e o plantarei num monte alto e imponente. Nos montes altos de Israel eu o plantarei; ele produzirá galhos e

dará fruto e se tornará um cedro viçoso. Pássaros de todo tipo se aninharão nele; e encontrarão abrigo à sombra de seus galhos. Todas as árvores do campo saberão que eu, o SENHOR, faço cair a árvore alta e faço crescer bem alto a árvore baixa. Eu resseco a árvore verde e faço florescer a árvore seca.

Essa passagem fala da magnificência universal e da gloriosa exaltação do Reino do céu que, quando completamente desenvolvido, graciosamente proverá abrigo para todos. A profecia de Ezequiel e as parábolas de Cristo apontam para o crescimento e a dominação do Reino de Cristo: o broto em uma alta montanha cresce acima de todas as árvores; a semente de mostarda torna-se uma grande planta no jardim. Assim, a parábola da semente de mostarda fala da gradual extensão do reino no mundo.

A parábola do fermento diz: "O Reino de Deus é como o fermento que uma mulher tomou e misturou com uma grande quantidade de farinha, e toda a massa ficou levedada" (Mt 13.33).[61] Considerando que a parábola anterior fala de uma grande expansão do Reino, esta versa sobre sua intensidade.

O fermento é um agente penetrante que se difunde no interior da massa (v. a natureza interna do Reino, Lc 17.20,21;[62] Jo 3.3; Rm. 14.17). Contrariamente à errônea noção popular, o fermento nem sempre representa o mal, pois ele é encontrado nas ofertas ordenadas por Deus em Levítico 7.13; 23.17 e Amós 4.5. Evidentemente, quando associado a qualificativos imorais, ele se refere ao mal (p. ex., "fermento da malícia"). Mas em Mateus 13.33, o fermento simboliza o "Reino dos céus". Esse Reino é tão espiritualmente glorioso que aqueles que são "pobres de espírito" e "perseguidos por causa da justiça", recebem-no como uma bem-aventurança (Mt 5.3,10; Lc 6.20). Na verdade, o sutil poder de penetração do fermento é a fonte de seu legendário interesse (Gl 5.9). Analogicamente, ele pode significar a influência quer do bem, quer do mal.

Cristo ensina de modo enfático, em outras palavras, que o Reino será completamente disseminado em todo o mundo (v. Mt 13.38). As gloriosas expectativas pelo Reino do céu são claras: Ele penetrará tudo (13.33) e produzirá o cêntuplo de retorno (13.8); crescerá muito (13.31,32) e dominará o campo/mundo (após semear o grão de trigo no mundo, esse mundo ao qual Cristo retorna será um campo de trigo e não de erva

daninha, 13.30). A graciosa e justa influência do Reino penetrará totalmente o sistema do mundo.

As parábolas do Reino, então, concordam com as expectativas de vitória do AT. O Reino celeste de Deus (Dn 2.44), que Cristo prega com urgência (Mc 1.15) e que é qual um belo tesouro (Mt 13.44), crescerá até a posição de domínio do mundo.

João 12.31,32

Em João 12.31,32, Cristo afirma com poderosa certeza: "Chegou a hora de ser julgado este mundo; agora será expulso o príncipe deste mundo. Mas eu, quando for levantado da Terra, atrairei todos a mim". Ironicamente, o momento de sua maior fraqueza (a crucificação) tornou-se a chave de sua retumbante vitória (v. Cl 2.14,15), que inclui o "julgamento" do mundo, a expulsão de Satanás, e a atração de toda a humanidade. E esse momento está prestes a ocorrer: "chegou a hora" (v. 31).

Os comentários de João Calvino sobre a palavra "julgamento" (do grego *krisis*) são muito úteis aqui. Ele se concentra no amplo significado do contexto hebraico (que forma a estrutura cultural dentro da qual os ouvintes de Cristo argumentavam):

> O termo *julgamento* é entendido como "reforma" por alguns e "condenação" por outros. Concordo com os primeiros, que defendem o conceito de que o mundo precisa ser restaurado à devida ordem. Pois o termo hebraico *mishpat*, traduzido como *julgamento*, significa uma estrutura bem ordenada [...] Agora sabemos que fora de Cristo não há nada senão confusão no mundo. E que embora Cristo já tenha iniciado a implantação do Reino de Deus, foi em sua morte que se deu o início real do Estado bem ordenado e a completa restauração no mundo.[63]

A retificação do mal e do caos que Satanás trouxe ao mundo está prestes a começar. R. V. G. Tasker escreve:

> Pelo próprio conflito vindouro com o mal em sua paixão, a situação criada pela queda de Adão será revertida. Devido à desobediência, o homem foi expulso do jardim por Deus, por ele ter se submetido ao *príncipe deste mundo* (31); agora, pela perfeita obediência de Jesus na cruz, o príncipe deste mundo será deposto de seu presente predomínio.[64]

O Senhor imediatamente reúne os meios para essa restauração: Cristo expulsará o grande tentador dos seres humanos e começará redentivamente a atrair todos para si mesmo. A poderosa influência da morte reconciliadora de Cristo atuará na história mediante a duradoura atração de todos os homens (v. Is 2.2; Mt 28.20), resultando em um retorno sistemático do mundo a Deus. Ele não realizará isso catastroficamente, mediante imposição política externa, mas gradualmente, pela transformação pessoal interna.[65] Redentivamente transformadas, as pessoas produzem um mundo justo.

A graciosa atração de Deus, por fim, resulta na conversão massiva e sistêmica da grande maioria da humanidade. Essa atração universal conduz a um mundo resgatado, como outros textos das Escrituras exigem: Deus busca a redenção do mundo como um sistema criado de homens e coisas — o mundo que ele criou (Gn 1), reivindicou (Sl 24.1) e amou (Jo 3.16). A palavra "mundo" em grego é *kosmos,* fala de um arranjo ordenado, um sistema. Numerosas passagens mencionam o alcance mundial da redenção e são instrutivas em suas implicações escatológicas. Essas passagens apresentam Cristo claramente em seus labores redentivos — bem como falam do efeito mundial divinamente garantido de sua redenção.[66]

Em 1João 4.14, descobrimos o objetivo divinamente pactuado de Deus ao enviar seu Filho: Ele é para ser o "Salvador do *mundo*". Assim, João 3.17 afirma explicitamente que "Deus enviou seu Filho ao mundo, não para condenar o mundo, mas para que este fosse salvo por meio dele". João 1.29 o vê como em um processo de salvar realmente o mundo: "O Cordeiro de Deus que *tira o pecado* do *mundo*". Em 1João 2.2, é colocado mais vigorosamente que Jesus Cristo se torna "a *propiciação* pelos nossos pecados, e não somente pelos nossos, mas também pelos pecados de *todo o mundo*" (grifo do autor em todas as citações anteriores). Paulo aplica a obra "reconciliadora" de Cristo ao mundo (Rm 11.15; 2Co 5.19).

Em cada uma dessas passagens vemos a segura provisão divina para uma plena e gratuita salvação. Portanto, quando elas falam das ações de Deus em Cristo como um processo de "tirar o pecado do mundo" (Jo 1.29), colocando Jesus como "o Salvador do mundo" (1Jo 4.14), como a intenção de "salvar" o mundo em vez de "condená-lo" (Jo 3.17), como a "propiciação

pelos pecados do mundo" (1Jo 2.2), como "reconciliando consigo o mundo" (2Co 5.19; v. Rm 11.15), a idéia é que se estende com o passar do tempo. Isto é, os labores de Cristo efetuarão a redenção integral do sistema da humanidade e das coisas criadas. A esperança redentora foi legalmente afiançada no passado, progride gradualmente através do tempo e resulta em um sistema mundial resgatado no futuro, um mundo com base na Justiça, como Deus originalmente pretendia.

Essas passagens não ensinam um "universalismo para todos"; no final as "ervas daninhas" estão no campo de trigo (Mt 13.25). Antes, elas colocam a perspectiva divinamente assegurada de um dia vindouro em que o mundo será *como um sistema* (um *kosmos*, não um *chaos*) — envolvendo a grande maioria da humanidade e das coisas, em todas suas relações culturais — e será redimido. Nesse dia, o cristianismo será a regra e não uma exceção; a Justiça prevalecerá e o mal será reduzido a insignificantes proporções. O sistema mundial operará sobre uma base ético-redentiva. A providencial aplicação por parte de Cristo de sua redenção trará aos poucos o tempo de adoração, paz e prosperidade universal ansiado pelos profetas do AT (Mt 13.17; 1Pe 1.10-12). Como João explica aos cristãos do século I que estavam sofrendo muitas tribulações: Cristo é a propiciação pelos pecados desse pequeno rebanho (v. Lc 12.32), assim como pelos pecados do mundo todo (1Jo 2.2). Essa é a expectativa aliancistica para a história; essa é a esperança pós-milenar.

Esse grande desígnio para o mundo leva Cristo a convocar seus discípulos para cumprirem a grande comissão, que passo a abordar.

Mateus 28.18-20

A grande comissão é amplamente conhecida e amada, mas pouco compreendida. Considerada de modo apropriado, ela é verdadeiramente uma *grande* comissão e o elemento fundamental da esperança pós-milenarista.[67] Cristo antepõe à real comissão uma notável — e audaz — reivindicação: "Foi-me dada toda a autoridade nos céus e na Terra". Essa declaração preambular revela um dramático contraste com a humildade anterior de Cristo. Nunca mais ele falou como durante seu estado de humilhação: "Eu lhes digo verdadeiramente que o

Filho não pode fazer nada de si mesmo" (Jo 5.19; v. 5.30; 8.28). Mas, o que ocorreu em seu ministério? Quando lhe foi dada essa autoridade?

A posição e o tempo verbal da palavra "dada" na declaração de Cristo (Mt 28.18) são instrutivos. Esse verbo aparece em uma primeira posição de modo enfático, e sua forma aorística indicativa *edothe* significa ponto de ação em tempo pretérito. O ponto em que isso ocorre é, obviamente, a ressurreição de Jesus. As circunstâncias históricas da grande comissão não apenas sugerem isso (Cristo profere a comissão logo após sua ressurreição), assim como outras passagens também o fazem. Por exemplo, Romanos 1.4 afirma sobre Cristo: Ele pelo Espírito "foi declarado Filho de Deus com poder pela sua ressurreição dentre os mortos".[68] Filipenses 2.8,9 usa o mesmo tempo[69] verbal apontando para a ressurreição como o tempo em que foi "dada" autoridade a Cristo: "Humilhou-se a si mesmo e foi obediente até a morte, e morte de cruz. Por isso Deus o exaltou à mais alta posição e lhe deu o nome que está acima de todo nome". Como observado anteriormente, essa concessão de autoridade real cumpre o salmo 2.6,7. A ressurreição, então, seguida logo pela ascensão, estabelece Cristo como Rei, possuindo "toda autoridade".

Atos 2.30 e 31 concorda que a ressurreição de Cristo foi para que tivesse autoridade real: "Mas ele [Davi] era profeta e sabia que Deus lhe prometera sob juramento que colocaria um dos seus descendentes em seu trono. Prevendo isso, falou da ressurreição do Cristo". Então Pedro, fazendo referência ao Salmo 110, acrescenta: "Pois Davi não subiu aos céus, mas ele mesmo declarou: 'O Senhor disse a meu Senhor: Senta-te à minha direita até que eu ponha os teus inimigos como estrado para os teus pés'" (At 2.34*b*,35).

Mateus 28.18 indica que algo novo ocorreu em sua ressurreição. Ele recebe *agora* "toda autoridade". Os espólios da vitória são seus: a vitória sobre o pecado, a morte e o diabo pertence a ele (Cl 2.14,15; Hb 2.13,14; 10.12-14). Sua nova autoridade concede domínio *universal*, incluindo "céu e terra". Assim, essa é idêntica àquela de Deus o Pai (Gn 14.19; Mt 11.25), que possui senhorio ilimitado. Como observa R. B. Kuiper: "A grande comissão é tida como um comando missionário. Ela é isso e muito mais. Seu tema é *o Soberano Cristo*. Ela é uma gloriosa declaração de sua soberania".[70]

Não somente sua autoridade está acima de todas as outras, mas abrange cada reino. Não apenas na arena espiritual (o reino pessoal interior), mas em todas as esferas da vida. Ela serve universal e compreensivamente como base para uma real cosmovisão cristã. O termo "toda" que define "autoridade" é aqui usado no sentido *distributivo*. A. B. Bruce observa que Cristo reivindica "toda forma de autoridade; o comando de todos os meios necessários para o avanço do Reino de Deus".[71] Toda esfera do pensamento e da atividade está sob a autoridade que lhe foi delegada: eclesiástica, familiar e pessoal, bem como ética, social, política, econômica e assim por diante. Por conseguinte, "destruímos argumentos e toda pretensão que se levanta contra o conhecimento de Deus, e levamos cativo todo pensamento, para torná-lo obediente a Cristo" (2Co 10.5). A rica recompensa desse trabalho redentor é o senhorio soberano sobre tudo (Ef 1.19-23; Fp 2.9,10; Cl 1.18; 1Pe 3.21,22; Ap 1.5; 17.14; 19.16).

Após garantir triunfantemente o senhorio universal, Cristo acionou a engrenagem do maquinário que ele empregará para atingir seus objetivos do exercício de domínio. Ele confia a expansão da influência de seu Reino ao seu povo abençoado pelo Espírito, em quem ele habita e a quem conduz: "Portanto, vão e façam discípulos de *todas as nações*" (Mt 28.19, grifo do autor). Isso se ajusta bem com tudo o que mencionei anteriormente. A grande comissão abrange o mundo todo. O Cristo que ascendeu ao céu ordena que a igreja se expanda. Será que afirmaria seu soberano senhorio com tanto vigor, e daria ordens de forma tão sublime a seus discípulos, se não fosse sua intenção que eles cumprissem seu mandado?

Com essas palavras, Cristo não enviou meramente "seus discípulos *a* todas as nações" (Adams) para serem "testemunhas" (Feinberg), provendo um "testemunho" que fizesse "chamadas para uma decisão" (Hoekema). Nem simplesmente os comissionou para "proclamar a mensagem até os confins da Terra" (Pentecost), "para pregar o evangelho a todas as nações" (den Hartog), ou "os persuadiu à proclamação universal do evangelho" (Hoyt), de forma a atrair "pessoas dentre os povos ou nações da terra" (Ice).[72] De acordo com as claras palavras da grande comissão, Cristo ordena que seus seguidores realmente façam "discípulos de todas as nações".

A precondição essencial para a esperança evangélica pós-milenarista[73] é um evangelismo que conduz ao novo nascimento.

Afinal de contas, "ninguém pode ver o Reino de Deus, se não nascer de novo" (Jo 3.3*b*). Por conseqüência, Cristo comanda que assinalemos seu povo pelo batismo. A expansão de seu Reino não vem mediante forças evolucionárias, sabedoria humana ou estratégia política; ela ocorre mediante o serviço obediente a Cristo, à medida que proclama o evangelho, que "é o poder de Deus" para a salvação (Rm 1.16*b*; v. 1Co 1.18,24).

Embora, de início, ele limitasse seu ministério a Israel (Mt 10.5,6; 15.24), Cristo agora comissiona seus seguidores a fazerem discípulos de "todas as nações". O livro de Atos, que registra a história da fé cristã em que o evangelho não havia ainda sido pregado, traça o nascente progresso do evangelho entre as nações. Ele começa com a ordem de Cristo a alguns poucos discípulos para promoverem sua mensagem em "Jerusalém, em toda a Judéia e Samaria, e até os confins da Terra" (At 1.8); e finaliza com Paulo em Roma, pregando ousadamente o evangelho (At 28.16,31). Esse progresso de Jerusalém a Roma testemunha milhares de conversões, testificando o dramático poder do cristianismo.[74]

Um grande número de eruditos reconhece que a grande comissão deve ser "uma clara referência à profecia de Daniel 7.14, tanto pelo fato quanto por suas próprias palavras".[75] A passagem de Daniel estabelece que após Cristo *ascender até* o Ancião de Dias (e não retornar à terra, v. 13), "ele recebeu autoridade, glória e o reino; todos os povos, nações e homens de todas as línguas o adoraram" (7.14). Isso é precisamente o que a grande comissão espera, que todas as nações se tornem discípulas sob sua autoridade universal, resultando em seu batismo no glorioso nome do Deus triúno.

E mais, Jesus não apenas ordenou com autoridade aos apóstolos a fazerem discípulos de todas as nações, mas também prometeu que estaria com eles (e todo seu povo) "sempre" (gr. *pasas tas hēmeras* — Mt 28.20). Isto é, ele estará com eles durante muitos dias até o final, para supervisionar a bem-sucedida realização da tarefa.[76] Essa é a esperança pós-milenar.

1Coríntios 15.20-28

Com as parábolas do Reino e a grande comissão, o discurso de Paulo sobre a ressurreição em 1Coríntios 15 fornece-nos fortes evidências neotestamentárias para a esperança pós-

milenar. Ali, Paulo fala francamente da presente entronização de Cristo e insiste que ele está governando confiantemente com vistas a subjugar seus inimigos na história.

A primeira epístola aos Coríntios 15.20-22 esboça a ordem fundamental da ressurreição escatológica: "Mas de fato Cristo ressuscitou dentre os mortos, sendo ele as primícias dentre aqueles que dormiram" (v. 20). No século I, Cristo provou a ressurreição escatológica; assim, ele é a garantia primicial de nossa futura ressurreição.

Nos versículos 23 e 24, temos mais detalhes com respeito à ordem e aos eventos associados à ressurreição: "Mas cada um por sua vez:[77] Cristo, o primeiro; depois, quando ele vier, os que lhe pertencem. Então virá o fim". Como Paulo no século I, assim nós, em nossos dias, esperamos a vinda escatológica de Cristo e nossa ressurreição. De acordo com Paulo, a vinda de Cristo marca "o fim" (gr. *telos*). Em sua segunda vinda, pois a ressurreição ocorre "no fim", a história se findará. Não haverá era milenar na Terra.[78] A ressurreição é o ressurgir geral de justos e injustos (Dn 12.2; Jo 5.28,29; At 24.15), que ocorrerá no "último dia" (Jo 6.39,40, 44, 54; 11.24; 12.48).[79]

Há mais: "Então virá o fim, quando ele entregar o Reino a Deus, o Pai" (v. 24). Isto é, o fim da história do mundo chega "quando" (gr. *hotan*) Cristo "entregar" o Reino ao Pai. Na construção sintática que temos aqui, a entrega do Reino deve ocorrer em conjunção com o "fim".[80] Aqui, o termo grego para "entregar" é *paradidō*, que está no presente do subjuntivo. Quando o presente do subjuntivo segue *hotan*, isso indica uma contingência presente relativa à cláusula principal, que aqui é "virá o fim". Assim, a contingência diz respeito ao fim: o "quando" será na entrega do Reino.

Associada à predestinação final está a promessa de que Cristo não entregará seu Reino ao Pai até "*depois* de ter destruído todo domínio, autoridade e poder" (grifo do autor). No texto grego, o aoristo subjuntivo do verbo *katargēsē* ("destruído") segue *hotan*. Essa construção indica que a ação da cláusula subordinada ("ter destruído") *precede* a cláusula principal ("então virá o fim").[81] Não apenas isso, mas cada contexto o exige: Como poderia Cristo entregar um reino ainda não dominado?

Reunindo todos esses dados exegéticos, vemos que o fim é contingente; ele acontecerá em um tempo desconhecido, não revelado, quando Cristo entregar o Reino a seu Pai. Mas isso

não ocorrerá até "depois de ter destruído todo domínio, autoridade e poder". Por conseguinte, o fim não acontecerá, Cristo não entregará o Reino ao Pai, senão *após* abolir a oposição, o que ocorrerá antes de seu retorno. Isso se harmoniza perfeitamente com as expectativas aliancísticas e proféticas do AT — e com a esperança pós-milenar.

Além disso, aprendemos que "é necessário [gr. *dei*] que ele [Cristo] reine até que todos os seus inimigos sejam postos debaixo de seus pés" (v. 25). Aqui, o infinitivo presente para "reine" (gr. *basileuein*) indica que ele está reinando atualmente. Cristo é agora "o soberano dos reis da Terra" e "nos constituiu reino e sacerdotes para servir a seu Deus e Pai. A ele sejam glória e poder para todo o sempre" (Ap 1.5,6). Em 1Coríntios 15.25, lemos que ele precisa continuar a reinar, precisa pôr os inimigos sob seus pés. No versículo 24, o fim está esperando a abolição de "todo domínio, autoridade e poder"; aqui ele é atrasado até "que todos os seus inimigos sejam postos debaixo de seus pés". Paulo deixa claro que espera que Cristo conquiste toda oposição antes do final da história. O último inimigo a ser vencido é a morte — na ressurreição escatológica. Mas a subjugação dos outros inimigos ocorre antes disso, antes da ressurreição e durante o encerramento da história sob seu reinado.

No versículo 27, Cristo claramente tem o direito de governar, pois o Pai pôs tudo "debaixo de seus pés". Essa é a expressão paulina (emprestada de Sl 8.6) equivalente à declaração de Cristo de que "toda a autoridade nos céus e na Terra" lhe fora dada. Cristo tem a *promessa* da vitória e o *direito* à vitória.

O glorioso ensino de Paulo em 1Coríntios 15 exige virtualmente a interpretação pós-milenar. Cristo está agora governando até subjugar todos os seus inimigos — no tempo e sobre a terra.

Apocalipse 20

Eu preferiria deixar Apocalipse 20 fora de minha apresentação.[82] Este texto desempenha um papel muito relevante no debate escatológico, obscurecendo muitas passagens claras e trazendo confusão ao debate. James L. Blevins reclama que "o milênio se torna 'a cauda que abana o cão'".[83] Depois de apresentar sua exposição sobre Apocalipse 20, em defesa do pré-milenarismo,

George E. Ladd confessa: "Há admitidamente sérios problemas teológicos com a doutrina do milênio".[84] B. B. Warfield está certamente correto quando lamenta: "Nada, realmente, parece ter sido mais comum em todas as eras da igreja do que moldar um esquema escatológico a partir dessa passagem compreendida de forma imperfeita, e a seguir impô-lo ao restante da Escritura *vi et armis*".[85]

A pós-milenarista Loraine Boettner recebe crítica, todavia, por omitir prematuramente Apocalipse 20 no debate escatológico.[86] "Assim, como Louis Berkhof, eu relutantemente aproveitei esse disputadíssimo texto: "Embora esta idéia não seja parte integrante da teologia reformada (calvinista), não obstante merece consideração aqui, visto haver-se tornado bem popular em muitos círculos".[87]

Mas antes de fazer isso, precisamos ter em mente duas importantes considerações:

1) O único lugar em toda a Escritura que associa um período de mil anos ao Reino de Cristo é a primeira metade desse capítulo. Se um milênio terreno literal é uma importante e gloriosa era na história da redenção (como os pré-milenaristas defendem), então não seria estranho que a referência aos mil anos aparecesse em uma única passagem em toda a Escritura. (É também notável que ela esteja ausente de 1Co 15 e 1Ts 4, em que o pré-milenarista deveria esperar que ela ocorresse.)

2) Isso se torna mesmo mais significativo pelo fato de ela ocorrer no mais emblemático livro de toda a Escritura. O Apocalipse profetiza por meio de imagens simbólicas.[88] Se os mil anos servem como um quadro de tempo literal, por que é mencionado apenas em um livro altamente simbólico?

O que o pós-milenarista faz com essa passagem, então? Os mil anos de Apocalipse 20 parecem ter valor simbólico, não estritamente limitado a um período literal de mil anos. Afinal de contas, 1) trata-se claramente de uma visão que começa sua descrição com: "Eu vi" (Ap 20.1*a*); 2) o valor numérico perfeitamente redondo e exato parece mais compatível com uma interpretação figurativa; 3) o primeiro evento na visão é a prisão de Satanás com correntes, o que certamente não pode ser literal (v. a seguir).

Mas o que esse "mil" simboliza? Mil é o cubo de 10 (10 x 10 x 10); dez é um número de perfeição quantitativa (aparentemente

porque é o pleno complemento de dedos dos pés ou das mãos de uma pessoa). Os "mil anos", então, servem como descrição simbólica da glória permanente do Reino que Cristo estabeleceu em sua primeira vinda. O valor numérico não é mais literal do que aquele que afirma a propriedade de Deus sobre o gado e sobre milhares de colinas (Sl 50.10), das promessas de que Israel seria milhares de vezes mais numeroso (Dt 1.11), da medida do amor de Deus a milhares de gerações (7.9), do expresso desejo por mil anos nos átrios de Deus (Sl 84.10), ou a comparação de mil anos de nosso tempo com o dia de Deus (90.4; 2Pe 3.8).

Em Apocalipse 20.1-3, João apresenta as implicações negativas do triunfo de Cristo sobre Satanás, quando "o dragão, a antiga serpente, que é o Diabo, Satanás" (v. 2) é espiritualmente algemado (gr. *deō*). Esse aprisionamento restringe-o de realizar com sucesso seus maus desígnios na história. O anjo procedente do céu que o prende é, evidentemente, o próprio Cristo. 1) Cristo aparece sob imagem angélica em outros lugares no Apocalipse (v. Ap 10.1 com 1.13-15). 2) O conflito dos séculos é, em suma, entre Satanás e Cristo (Gn 3.15; Mt 4.1-11; Jo 12.31,32; At 26.15-18), tornando mais apropriado o ato de prendê-lo a Jesus. 3) Mateus 12.28,29 nos fala sobre a "prisão" de Satanás durante o ministério terrestre, em relação à luta entre os reinos de Cristo e de Satanás: "Mas se é pelo Espírito de Deus que eu expulso demônios, então chegou a vocês o Reino de Deus. Ou, como alguém pode entrar na casa do homem forte e levar dali seus bens, sem antes amarrá-lo [gr. *dēo*, a mesma palavra de Ap 20.2]? Só então poderá roubar a casa dele" (Mt 12.28,29; v. o contexto precedente para referência ao reino de Satanás).

Cristo executou judicialmente o aprisionamento de Satanás no século I; essa prisão exerce crescente restrição sobre o diabo na era cristã (i.e. "os mil anos"), exceto por um breve período antes da segunda vinda (Ap 20.2,3,7-9). Essa prisão não resulta em *total inatividade* de Satanás; antes, seu poder é restringido por Cristo. O contexto qualifica especificamente o propósito do aprisionamento: para que (gr. *hina*) Satanás não "engane as nações". Antes da vinda de Cristo, todas as nações além-fronteiras de Israel estavam sob domínio de Satanás.[89] Israel somente, de todos os povos da terra, estava num oásis dentro de um mundo ressequido pelo pecado; somente

Israel conhecia o verdadeiro Deus e a salvação.[90] Mas com a vinda de Cristo e a propagação do "evangelho do Reino" (Mt 24.14; v. 4.17,23; Mc 10.25,29; Lc 9.2,6) além das fronteiras de Israel (Mt 28.19; At 1.8; 13.47; 26.20), Satanás começou a perder seu domínio sobre os gentios.

Em Apocalipse 20.4-6, vemos as implicações positivas do Reino de Cristo. Enquanto Satanás está preso, Cristo reina e seus redimidos participam com ele desse governo (Ap 20.4). Entre esses participantes estão vivos e mortos: os santos martirizados no céu ("os que foram decapitados por causa do testemunho de Jesus e da palavra de Deus") e os perseverantes santos na terra ("aqueles que [gr. *hoitines*] não adoraram a besta" [NASB]).[91] O governo do Reino de Cristo envolve todos aqueles que sofrem por ele e que entram no céu, bem como os que vivem por ele durante sua peregrinação terrena — afinal, ele tem "toda a autoridade no céu e na Terra" (Mt 28.18).

De acordo com João, a "primeira ressurreição" garante a participação dos santos (tanto os vivos quanto os mortos) no governo de Cristo (Ap 20.4-6). Isso se refere à ressurreição espiritual daqueles nascidos de novo pela graça de Deus: "Sabemos que já passamos da morte para a vida porque amamos nossos irmãos. Quem não ama permanece na morte" (1Jo 3.14). "Ora, se morremos com Cristo, cremos que também com ele viveremos" (Rm 6.8). "Todavia, Deus, que é rico em misericórdia, pelo grande amor com que nos amou, deu-nos vida com Cristo, quando ainda estávamos mortos em transgressões — pela graça vocês são salvos. Deus nos ressuscitou com Cristo e com ele nos fez assentar nos lugares celestiais em Cristo Jesus" (Ef 2.4-6). "Quando vocês estavam mortos em pecados e na incircuncisão da sua carne, Deus os vivificou com Cristo. Ele nos perdoou todas as transgressões" (Cl 2.13).

De fato, em seu evangelho o autor do Apocalipse faz um paralelo entre a ressurreição espiritual soteriológica e a ressurreição física escatológica, assim como o fez em Apocalipse 20 (v. discussão mais ampla a seguir):

> Eu lhes asseguro: Quem ouve a minha palavra e crê naquele que me enviou, tem a vida eterna e não será condenado, *mas já passou da morte para a vida.* Eu lhes afirmo que *está chegando a hora, e já chegou, em que os mortos ouvirão a voz do Filho de Deus, e aqueles que a ouvirem, viverão.* Pois, da mesma forma como o Pai tem vida

em si mesmo, ele concedeu ao Filho ter vida em si mesmo. E deu-lhe autoridade para julgar, porque é o Filho do homem.

Não fiquem admirados com isso, pois *está chegando a hora em que todos os que estiverem nos túmulos ouvirão a sua voz e sairão*, os que fizeram o bem ressuscitarão para a vida, e os que fizeram o mal ressuscitarão para serem condenados. (Jo 5.24-29, grifo do autor)

Ao serem espiritualmente ressurretos, os santos (no céu ou na terra) são espiritualmente entronizados. Apocalipse 20.4-6 fala dos santos vivendo e reinando com Cristo, que em outro lugar refere-se à realidade espiritual da presente experiência do povo de Deus: "Deus nos ressuscitou com Cristo e com ele nos fez assentar nos lugares celestiais" (Ef 2.6). "Portanto, ninguém se glorie em homens; porque todas as coisas são de vocês, seja Paulo, seja Apolo, seja Pedro, seja o mundo, a vida, a morte, o presente ou o futuro; tudo é de vocês, e vocês são de Cristo, e Cristo, de Deus" (1Co 3.21,22). "Portanto, já que vocês ressuscitaram com Cristo, procurem as coisas que são do alto, onde Cristo está assentado à direita de Deus. Mantenham o pensamento nas coisas do alto, e não nas coisas terrenas" (Cl 3.1,2).

Esse é um reino redentivo em que eles (e nós hoje) são reis e sacerdotes: "Felizes e santos os que participam da primeira ressurreição! A segunda morte não tem poder sobre eles; serão sacerdotes de Deus e de Cristo, e reinarão com ele durante mil anos" (Ap 20.6). João avisa sua audiência original em Apocalipse que Cristo "nos constituiu reino e sacerdotes para servir a seu Deus e Pai" (1.6). Pedro diz aos cristãos do século I (e a nós): "Vocês, porém, são geração eleita, sacerdócio real, nação santa, povo exclusivo de Deus, para anunciar as grandezas daquele que os chamou das trevas para sua maravilhosa luz" (1Pe 2.9).

Assim, os santos reinando entronizados "com Cristo", enquanto Satanás está algemado, retratam belamente seu reino redentivo já estabelecido: Cristo traz seu Reino ao mundo para batalhar contra Satanás durante seu ministério terrestre (Mt 4.1-11; 12.28,29); Deus formalmente concede-lhe autoridade real em sua ressurreição/ascensão (Mt 28.18; Rm 1.4); e Cristo promete contínuo crescimento na história, até o fim (Mt 13.31-33; 1Co 15.25). O Rei dos reis, possuindo toda autoridade, comissiona seus servos a trazerem outros ao Reino, prometendo-lhes estar com eles o tempo todo e abençoá-los em seu trabalho (Mt 28.18-20; Fp 4.13). Os cristãos são con-

quistadores (v. 1Jo 2.13,14; 4.4; 5.4,5) e estão assentados com Cristo, o qual governa presentemente: "Ao vencedor darei o direito de sentar-se comigo em meu trono, assim como eu também venci e sentei-me com meu Pai em seu trono" (Ap 3.21). A era "milenar" já dura quase dois mil anos; ela pode continuar por outros mil ou dez mil mais.

O "restante dos [espiritualmente] mortos" não participa dessa ressurreição espiritual. De fato, eles não voltam a viver "até se completarem os mil anos" (Ap 20.5). Naquele tempo, eles serão fisicamente ressurretos (insinuado), para estarem sujeitos à "segunda morte" (tormento eterno), a qual lhes é aplicada no dia do juízo final (20.11-15). Então, Deus ressuscitará fisicamente toda a humanidade (Jó 19.23-27; Is 26.19; Jo 5.28,29; At 24.15; Rm 8.11, 23; Fp 3.20; 1Ts 4.16).

O quadro simbólico do Reino e governo de Cristo feito por João descreve a glória transcendente do cristianismo no mundo. À medida que seu governo se expande mediante a pregação do evangelho, a justiça, a tranqüilidade e a prosperidade atingem sua expressão máxima. Não sabemos quando seu Reino alcançará o apogeu ou por quanto tempo prevalecerá, mas a grande visão de João nos ajuda a compreendermos que participaremos por um longo tempo de seu crescimento, enquanto adoramos e servimos ao rei Jesus.

CONCLUSÃO

O caso da esperança pós-milenar começa na criação, desenvolve-se por meio da redenção e é garantido pela revelação. Desde Gênesis até Apocalipse, a história terrestre é o foco do Universo na realização do maravilhoso plano divino, para sua própria glória e para o bem de sua mais elevada criação, a raça humana. A Providência é lenta. A história é longa. Nós somos impacientes. Mas a vontade de Deus será feita "na terra como no céu" mediante o evangelho que ele designou como "o poder de Deus para a salvação de todo aquele que crê" (Rm 1.16).

A lenta e deliberada natureza do avanço providencial do Reino lembra-nos uma criancinha brincando aos pés de sua avó, enquanto esta prepara uma tapeçaria em ponto-cruz. Tudo o que a pequenina pode ver de sua perspectiva é um padrão caótico de linhas interrompidas e cores confusas. Do ponto de vista da avó, porém, o desenvolvimento da obra de arte segue um padrão definido. Depois de completo o hábil trabalho, a criança deleita-se maravilhada com sua beleza.

Agora não vemos senão um pequeno fluxo de esperança. Mas esse, fluindo continuamente na história, se tornará o rio da vida que um dia transbordará suas margens:

> O homem levou-me de volta à entrada do templo, e vi água saindo de debaixo da soleira do templo e indo para o leste, pois o templo estava voltado para o oriente. A água descia de debaixo do lado sul do templo, ao sul do altar. Ele então me levou para fora, pela porta norte, e conduziu-me pelo lado de fora até a porta externa que dá para o leste, e a água fluía do lado sul.
>
> O homem foi para o lado leste com uma linha de medir na mão e, enquanto ia, mediu quinhentos metros e levou-me pela água, que batia no tornozelo. Ele mediu mais quinhentos metros e levou-me pela água, que chegava ao joelho. Mediu mais quinhentos e levou-me pela água, que batia na cintura. Mediu mais quinhentos, mas agora era um rio que eu não conseguia atravessar, porque a água havia aumentado e era tão profunda que só se podia atravessar a nado; era um rio que não se podia atravessar andando. Ele me perguntou: "Filho do homem, você vê isto?"
>
> Levou-me então de volta à margem do rio. Quando ali cheguei, vi muitas árvores em cada lado do rio. Ele me disse: "Esta água flui na direção da região situada a leste e desce até a Arabá, onde entra no Mar. Quando deságua no Mar, a água ali é saneada. Por onde passar o rio haverá todo tipo de animais e de peixes. Porque essa água flui para lá e saneia a água salgada; de modo que onde o rio fluir tudo viverá. Pescadores estarão ao longo do litoral; desde En-Gedi até En-Eglaim haverá locais próprios para estender as redes. Os peixes serão de muitos tipos, como os peixes do mar Grande. Mas os charcos e os pântanos não ficarão saneados; serão deixados para o sal. Árvores frutíferas de toda espécie crescerão em ambas as margens do rio. Suas folhas não murcharão e os seus frutos não cairão. Todo mês produzirão, porque a água vinda do santuário chega a elas. Seus frutos servirão de comida e suas folhas de remédio (Ez 47.1-12).

Réplica da posição

AMILENARISTA

a Kenneth L. Gentry Jr.

ROBERT B. STRIMPLE

Devo expressar minha apreciação pela tentativa do pastor Gentry em estabelecer sua escatologia pós-milenar em bases bíblicas. Certamente ele pôs de lado a acusação (ouvida com freqüência no passado) de que a espécie de pós-milenarismo evangélico que defende repousa sobre pressuposições liberais, humanistas e evolucionistas, como ele observa com propriedade em sua nota 73, em que os termos são corretamente usados: "Pode não existir nenhum liberalismo pós-milenarista [...] por definição, pois o pós-milenarismo crê que *Cristo voltará* após o milênio. Qual teólogo liberal crê no retorno de Cristo para pôr fim à história?" Uma questão permanece, todavia, se sua tentativa de apresentar um argumento bíblico para o pós-milenarismo é bem-sucedida.

O sr. Gentry sustenta uma forma especial de pós-milenarismo chamada de "pós-milenarismo teonômico". A teologia contemporânea, conhecida como teonomia (e também Reconstrucionismo Cristão ou Teologia do Domínio), levanta suas próprias dificuldades com relação à exegese bíblica, à teologia e à ética.[1] Uma vez, porém, que as características do pós-milenarismo *teonômico* não são enfatizadas no ensaio de Gentry, elas não serão abordadas nesta réplica. Todavia, uma alegação precisa ser feita — que "Os *Padrões de Westminster* endossam a perspectiva teonômica" (nota 24). A teonomia insiste em que todas as leis judiciais mosaicas, com as penalidades específicas para sua transgressão (incluindo punições

capitais não só para assassinato mas também para crimes como adultério, atos homossexuais, blasfêmia e agressão contra crianças) continuam obrigatórias hoje, e poderiam ser aplicadas pelo governo civil. Esse é o ensinamento da *Confissão de fé de Westminster*?

O capítulo XIX da *Confissão de fé de Westminster* trata da Lei de Deus. Ele faz a distinção tríplice tradicional entre as leis moral, judicial e cerimonial.[2] Depois de afirmar 1) que a lei *moral* (que foi dada originalmente a Adão e mais tarde entregue no monte Sinai sob a forma dos Dez Mandamentos) continua a ser a perfeita regra de justiça divina, contendo nosso dever para com Deus e nossos semelhantes, e 2) que a lei *cerimonial* "prefigurava" a Cristo e "foi ab-rogada sob o NT", a Confissão afirma 3) com relação às leis *judiciais*:

> A eles [o povo de Israel] também, como um corpo político, Ele [Deus] deu variadas leis judiciais, as quais *expiraram* com o Estado desse povo; sem nenhuma outra obrigação senão a eqüidade geral que delas possa ser requerida (grifo do autor).

Como Sinclair B. Ferguson observou, essa declaração da *Confissão de fé de Westminster*

> Não é a maneira *natural* de expressar um ponto de vista *teonômico.* Ela certamente não é o modo contemporâneo de os teonomistas expressarem sua posição. Para a *Confissão*, o princípio predominante é que as leis judiciais mosaicas *expiraram* (e tudo o mais que possa ser dito para esclarecer sua relevância), ao passo que para os teonomistas o princípio predominante é que as leis judiciais mosaicas *não expiraram*, mas ainda estão em vigência; Cristo as confirmou e elas todas são perpetuamente obrigatórias.[3]

Gentry reivindica que o endosso da Confissão à teonomia é evidente por seus textos comprobatórios e pelos escritos de seus autores. Ferguson examinou os dois e concluiu que "as exegeses dos teólogos e dos teonomistas divergem em pontos importantes", e então afirma: "...precisamos concluir que a Confissão de Westminster não pode ser invocada como uma expressão da teonomia em sua forma contemporânea".[4] A Assembléia Geral da Igreja Livre da Escócia, em 1997, fornece bons subsídios, creio eu, para declarar que "os ensinos comumente conhecidos por teonomia ou reconstrucionismo contradizem a *Confissão de Fé [de Westminster]* e são inconsistentes com a Bíblia".[5]

No início de seu ensaio, o pr. Gentry apresenta a seguinte definição de pós-milenarismo:

> O pós-milenarismo prevê a proclamação do abençoado evangelho de Jesus Cristo para ganhar a grande maioria dos seres humanos para a salvação no tempo presente. Intensificar a pregação do evangelho gradualmente produzirá um tempo na história precedente ao retorno de Cristo, no qual a fé, a justiça, a paz e a prosperidade prevalecerão nas ocupações do povo de Deus e das nações. Após uma longa era de predominância dessa situação, o Senhor voltará visível, corporalmente e em grande glória, e dará fim à história, com a ressurreição de todos e o julgamento final da humanidade.

O NT, todavia, apresenta um quadro diferente do caráter do período entre a ascensão de Cristo e sua segunda vinda, e do que a igreja de Cristo pode aguardar antes do retorno do Senhor. Cristo Jesus, que foi entregue à morte por nossos pecados, ressurgiu para a vida para nossa justificação (Rm 4.25). Ele foi exaltado e assentou-se à direita de Deus no céu (Hb 1.3). "Deus colocou todas as coisas debaixo de seus pés e o designou cabeça de todas as coisas para a igreja, que é o seu corpo, a plenitude daquele que enche todas as coisas, em toda e qualquer circunstância" (Ef 1.22,23). Cristo é o Rei *agora*! Ele não está aguardando para começar a exercer seu domínio em algum tempo futuro. Assim, os cristãos têm todas as razões para serem corajosos e confiantes em seu fiel serviço ao Rei, e à proclamação de seu glorioso evangelho através do mundo.

Mas qual é a natureza do Reino atual de Cristo? Porque Gentry definiu que a vitória que Cristo está buscando na presente época em termos de "vasta maioria dos seres humanos" sendo salvos e então vindo para exercer controle "sobre o mundo como um sistema",[6] exercendo domínio sobre as áreas política, judicial, social e econômica, inaugurando assim "um tempo de adoração universal, paz e prosperidade", ele é obrigado a ver o Reino de Cristo como um *fracasso* — um fracasso de dois mil anos desde sua ascensão. Temos de ser cuidadosos para não substituir as seguras promessas de Deus por expectativas que possam nos parecer "razoáveis". Se fizermos isso, podemos começar a desvalorizar as bênçãos que Cristo está derramando *agora* sobre sua igreja por intermédio de seu Espírito, e falhar em apreciar a natureza escatológica do Reino *já* inaugurado pela ressurreição e glorificação de Jesus

e pelo derramamento pentecostal do Espírito Santo. E assim podemos insistir para que a consumação chegue antes de seu tempo.

É verdade que Deus prometeu "um tempo de adoração universal, paz e prosperidade"; mas o testemunho coerente do NT é que esse tempo virá somente quando nosso Senhor Jesus Cristo aparecer pela "segunda vez [...] para trazer salvação aos que o aguardam" (Hb 9.28). Gentry repetidamente enfatiza que a luta entre Cristo e Satanás é a "luta histórica [que] se encerra na vitória histórica". E isso é verdadeiro. Ela será concluída na total e perfeita vitória no "final" da história (gr. *to telos,* 1Co 15.24; 1Pe 4.7), o fim "desta época", que ocorrerá quando Cristo vier; isto é, quando o povo de Deus e o cosmos criado entrarem em total e perfeita libertação do pecado e de todas suas conseqüências (Rm 8.18-23), quando os atuais terra e céus forem mudados em "novos céus e nova terra, onde habita a justiça" (2Pe 3.13). O "propósito criacional" de Deus será cumprido na *nova* criação, que não deve ser entendida como *segunda* criação *ex nihilo,* mas sim como uma renovação, uma recriação da criação divina original. (Compare a renovação do cosmos com a *ressurreição,* que cumprirá o propósito redentivo de Deus para seu povo, Rm 8.23.)

Posteriormente, em seu ensaio, Gentry faz uma surpreendente declaração de que o "redimido sistema mundial no futuro" (ainda futuro, mas *antes* da vinda de Cristo e da consumação) entrará em operação "com base na justiça, *como Deus originalmente tencionava* [...] A justiça prevalecerá e o mal será reduzido a proporções ínfimas" (grifo do autor). Será que é a intenção original de Deus que o mal seja "reduzido a proporções ínfimas"? Se essa é a "esperança pós-milenar", ela deixa a desejar se comparada com a esperança amilenarista.

Quando perguntamos sobre o propósito divino e o mandato da igreja para o tempo presente, somos lembrados da comissão de nosso Salvador (Mt 28.16-20) e da declaração apostolar acerca da razão subjacente ao aparente "atraso" na vinda prometida. "Ele é paciente com vocês, não querendo que ninguém pereça, mas que todos cheguem ao arrependimento" (2Pe 3.9). G. C. Berkouwer escreve:

> Se as missões estão de fato conectadas à expectativa escatológica, é importante observar que a comunidade de crentes, em seu rumo ao futuro, assume um papel central e significativo. A igreja recebe

> um mandato em sua escuridão, um mandato que será cumprido pelo próprio Senhor [...] Por que há um "ainda não" em lugar de uma radical e triunfalista consumação? Porque Cristo dá à criatura reconciliada *tempo* e *espaço,* de forma que ela possa participar da colheita, não apenas como mera espectadora, mas como coobreira.[7]

Gentry escreve que Cristo "estará com eles [seu povo] por muitos dias até o final, para supervisionar a bem-sucedida realização da tarefa. Essa é a esperança pós-milenar", que deixa implícito que apenas o pós-milenarista crê que a tarefa dada à igreja por seu Senhor ressurreto será cumprida com sucesso. Não é assim. Os amilenaristas (e pré-milenaristas) certamente também crêem que nossa era não findará até que os propósitos do Senhor sejam cumpridos. Mas Gentry falhou ao estabelecer que fazer discípulos de todas as nações, batizando-os e ensinando-os, requer que esse cumprimento seja em termos pós-milenares. Nosso Senhor prometeu que "este evangelho do Reino será pregado em todo o mundo como testemunho a todas as nações, e então virá o fim" (Mt 24.14); mas somente Deus sabe quando o ministério da igreja entre as nações terá atingido sua meta, quando a igreja eleita será reunida de todas as nações (Ap 5.9) e quando seu Filho retornará.

Deus, o Pai ,"nos abençoou com todas as bênçãos espirituais nas regiões celestiais em Cristo" (Ef 1.3). O Senhor Jesus Cristo "se entregou a si mesmo por nossos pecados a fim de nos resgatar desta presente era perversa" (Gl 1.4), de tal forma que em um sentido abençoado os poderes da era porvir foram iniciados *agora* por aqueles que estão unidos pela fé ao Cristo ressurgido. Todavia, é verdade que a igreja continua a viver *nesta* época, a *presente* era, esta *era perversa*, e continuará assim até que Cristo venha. E esse fato fala bem alto sobre o que a igreja pode esperar nos anos vindouros, antes do retorno do Salvador. Pense, por exemplo, no que o Senhor Jesus nos ensina. Nosso Senhor reconhece apenas *duas* eras, a presente e a porvir.[8] Ele falou aos discípulos que nesta era presente eles não deveriam esperar outra coisa senão opressão e perseguição, e que precisariam abandonar tudo por sua causa.

Em nenhum lugar Jesus predisse um glorioso futuro terreno antes do fim do mundo, como os pós-milenaristas colocam. Ao contrário, as coisas que ele mesmo experimentou são as mesmas que sua igreja vivenciará. Um discípulo não está acima de seu mestre, nem o escravo acima de seu senhor. Só

que na era vindoura os discípulos de Cristo receberão tudo, além da vida eterna (Mt 19.27-30; v. 5.3-12; 8;19,20; 10.16-42; 16.24-27; Jo 16.2, 33; 17.14,15 etc.).[9]

E o restante do NT é uniformemente coerente com esse ensino de Cristo. Quando o apóstolo Paulo se refere ao tempo presente, ele pensa em *sofrimentos* como sua marca característica (Rm 8.18;[10] v. tb. Jo 16.33; At 14.22; Rm 8.36; 2Co 1.5-10; Fp 1.29; 3.10; 1Pe 4.12-19). Gentry apela para Deuteronômio 7.22 e a conquista de Canaã como modelo da operação divina para ganhar o mundo por intermédio da igreja no tempo presente. Mas quando o NT situa a igreja na história da redenção, o paradigma para o qual ele aponta não é a ocupação de Canaã, mas a experiência do *deserto* (Hb 3.7-19). A igreja de Cristo hoje remanesce como a igreja no deserto, e o gradual domínio do mundo não ocorre no deserto. Canaã e o descanso ainda estão mais adiante. Igual ao pai Abraão, os crentes permanecem como "estrangeiros e peregrinos na terra" (11.13), os quais não têm cidade permanente aqui, mas esperam por uma (13.14).

Não somente é verdade que a igreja ainda vive na presente era, como o é também (de acordo com o NT) que ela vive em seus "últimos dias". Há muitos motivos para pensarmos que a Bíblia vê "esta era" como tendo seu princípio no começo da história, ao passo que da perspectiva do NT, os "últimos dias" começaram com o advento de Cristo. Assim, os dois conceitos concordam que os últimos dias são a última etapa da presente era. Como John Murray observou: "Isso explica a característica comum das duas. Esta era é má, os últimos dias são caracterizados por muitos males. Neles prevalecem os escarnecedores e vêm os tempos perigosos".[11]

O apóstolo Paulo escreveu, por inspiração do Espírito: "De fato, todos os que desejam viver piedosamente em Cristo Jesus serão perseguidos. Contudo, os perversos e impostores irão de mal a pior, enganando e sendo enganados" (2Tm 3.12,13). Perseguição, apostasia, anticristo — esses não têm lugar na visão pós-milenarista, mas são elementos essenciais no quadro que o NT faz dos últimos dias. Mediante uma leitura preterista do Sermão do Monte das Oliveiras (Mt 24 e paralelos), 2Tessalonicenses 2 e do livro do Apocalipse, Gentry tenta garantir aos cristãos que os piores dias de perseguição, de apostasia e do anticristo são coisas do passado (exceto pela breve rebelião

comandada por Satanás justamente antes da segunda vinda de Cristo, a qual Apocalipse 20.7-9 parece exigir como um indigesto número irracional no esquema pós-milenar).

O preterismo exigiria um capítulo especial, mas eu gostaria de apresentar três pontos aqui: 1) No Sermão do Monte das Oliveiras, a destruição do templo é vista como um cumprimento proléptico e tipológico no julgamento divino final; o livramento definitivo dos eleitos somente acontecerá na vinda de Cristo e no final dos tempos (Mt 24.3), enquanto a tribulação, as guerras, as fomes e os terremotos são "representados caracterizando um período interadventício como um todo".[12] 2) Nero não pode ser "o iníquo" a quem Jesus "destruirá pela manifestação de sua vinda" (2Ts 2.8). 3) Nem Nero poderia ser a besta do Apocalipse, a qual será destruída somente após sua derrota pelo cavaleiro sobre o cavalo branco, na batalha final, a batalha do Armagedom (Ap 19).[13]

A idéia sobre o anticristo em geral e a da apostasia em particular lembra-nos que não devemos esperar um ininterrupto progresso da cristianização do mundo até a parusia. Como o Reino da verdade se expandirá, também as forças do mal, especialmente no fim. A influência universal do Reino de Deus não pode ser esperada somente dos esforços missionários; ela requer a interposição escatológica de Deus.[14]

Em toda parte, o NT deixa claro que *o foco da esperança do crente deve ser a segunda vinda de Cristo.* Muitos textos, de fato, imediatamente nos vêm à memória:

> 1Tessalonicenses 1.9,10: "... como se voltaram para Deus, deixando os ídolos a fim de servir ao Deus vivo e verdadeiro, e esperar dos céus seu Filho, a quem ressuscitou dos mortos: Jesus, que nos livra da ira que há de vir".
>
> Tito 2.12,13: "... e a viver de maneira sensata, justa e piedosa nesta era presente, enquanto aguardamos a bendita esperança: a gloriosa manifestação de nosso grande Deus e Salvador, Jesus Cristo".
>
> Hebreus 9.28: "Aparecerá pela segunda vez, não para tirar o pecado, mas para trazer salvação aos que o aguardam".
>
> Tiago 5.7: "Portanto, irmãos, sejam pacientes até a vinda do Senhor".
>
> 1Pedro 1.13: "Coloquem toda a esperança na graça que lhes será dada quando Jesus Cristo for revelado".
>
> 2Pedro 3.11,12: "Vivam de maneira santa e piedosa, esperando o dia de Deus e apressando a sua vinda".

O contraste entre a esperança do NT e a esperança pós-milenar parece ser bem claro e inegável. Como Cornelius P. Venema observou:

> O pós-milenarismo *altera o foco* da esperança do crente para o futuro. Considerando que o NT retrata a igreja, no tempo presente, participando continuamente dos sofrimentos de Cristo e esperando ansiosamente seu retorno no fim dos tempos, a teoria pós-milenar incentiva uma perspectiva futura focalizada em um período antecipado de grande e imperturbável bem-aventurança no Reino milenar [...] A era pós-milenarista de ouro tem sua visão fixada sobre a vinda desse tempo dourado, e não sobre o retorno de Cristo no final do tempo.[15]

O NT não permite "marcação de datas" com relação à segunda vinda de Cristo. Não, nem mesmo nos amplos e gerais termos exigidos pelo pós-milenarismo. Por definição (v. a definição de Gentry mais uma vez), o pós-milenarismo prevê "*um tempo na história precedente ao retorno de Cristo*" que é uma "*era extensa* [...] *na qual a fé, a justiça, a paz e a prosperidade prevalecerão nas ocupações do povo de Deus e das nações*". Como pode essa esperança não desviar nossos olhos da "bem-aventurada esperança" do aparecimento de Cristo? Compare as duas declarações seguintes com respeito à expectativa do crente: A primeira foi escrita por um pós-milenarista teonômico; a segunda é a última sentença da Confissão de fé de Westminster:

> Cada dia nos leva mais perto da realização do conhecimento de Deus cobrindo o mundo todo [...][16] Deus promete [Dt 7.9) abençoar seu povo por mil gerações. Por analogia escriturística, então, isso significa que uma figura de 40 mil anos é simplesmente o *mínimo.* Este mundo tem 10 mil, talvez 100 mil anos de crescente piedade pela frente, antes da segunda vinda de Cristo.[17]

> Como Cristo queria que estivéssemos persuadidos de que haverá um dia de juízo, tanto para impedir os homens de pecarem quanto para maior consolação dos piedosos em sua adversidade, assim ele manteve esse dia oculto dos homens, para que eles pudessem ser sacudidos de sua segurança carnal e estarem sempre vigilantes, porque não sabem a que hora o Senhor virá; e pudessem sempre estar preparados para dizer: Vem, Senhor Jesus; vem logo. Amém.[18]

Até este ponto, concentrei-me em mostrar por que creio que a visão pós-milenar da natureza do Reino presente de Cristo e a esperança do crente estão em desarmonia com o NT. Surge então a pergunta: Em que base Gentry expõe sua escatologia pós-milenar? Por haver tão poucas páginas designadas a esta réplica, meus comentários serão apenas esboços indicadores de certas direções.

O pr. Gentry começa com uma correta e longa história sobre o pós-milenarismo. A esse respeito, eu simplesmente recomendaria cautela ao leitor para fazer as necessárias pesquisas e avaliar por si mesmo as declarações escatológicas de cada um dos teólogos citados, se pós-milenaristas iniciantes ou veteranos, antes de aceitar a caracterização de seu posicionamento. Por exemplo, a documentação citada por Atanásio no primeiro livro de Keneth L. Gentry Jr., *He shall have dominion*, consiste inteiramente de declarações desse pai da igreja, mostrando que "o grande progresso do evangelho é esperado".[19] Com base *nesse* critério, cada teólogo cristão poderia praticamente ser reivindicado como um pós-milenarista. Outro exemplo: Gentry aponta João Calvino como um "pós-milenarista principiante". Isso é certamente uma surpresa para os estudiosos calvinistas, que têm visto a Segunda Confissão Helvética (1566) como um eco do ensino de todos os principais reformadores, e de Calvino em particular, no artigo 11 (v. art. 27).[20]

> Nós, além disso, condenamos o sonho judeu de que haverá uma era de ouro na terra antes do dia do juízo, e que os piedosos, tendo subjugado todos os seus inimigos ímpios, possuirão todos os reinos do mundo. A verdade evangélica registrada em Mateus, capítulos 24 e 25, e Lucas, capítulo 18, mais os ensinos apostólicos em 2Tessalonicenses, capítulo 2, e 2Timóteo, capítulos 3 e 4, apresentam algo completamente diferente.

A seção de Gentry, "Fundamentos Teológicos do Pós-Milenarismo", não apresenta quaisquer doutrinas distintivas do pós-milenarismo. Por certo, os amilenaristas (e pré-milenaristas) também afirmam o "propósito criacional" de Deus, o "poder soberano" e a "bendita provisão". Assim, essa seção em nada contribui para a defesa dos pontos fundamentais em discussão, específicos do pós-milenarismo (de que Cristo conquistará "a grande maioria dos homens para a salvação na

presente era"). No fim da seção, o próprio Gentry reconhece isso.

Na seção seguinte, "O fluxo histórico-redentivo do pós-milenarismo", Gentry continua a pintar com largos pincéis, citando passagens bíblicas que falam dos pactos da criação, abraâmico e do novo pacto, mas que não estabelecem nenhum ponto específico para a visão pós-milenar. Por exemplo, como observado anteriormente, os pós-milenaristas não são os únicos cristãos que crêem que "o trabalho redentivo de Cristo terá conseqüências na história". O realce de Gentry sobre o realismo histórico e temporal da história da redenção "neste mundo" cria um ponto revelador e útil contra o platonismo ou barthianismo, mas é irrelevante como argumento contra o amilenarismo ou o pré-milenarismo.

Gentry intitula a seção final de seu ensaio "Evidência exegética para o pós-milenarismo". Mesmo *essa* seção, todavia, Gentry apresenta assim: "Veremos algumas passagens específicas que *apóiam e ilustram* essa gloriosa expectativa" (grifo do autor). O leitor fica esperando em vão pelas passagens bíblicas específicas que *ensinam* e que *provam* isso! Essa continua a ser a minha mais fundamental objeção ao pós-milenarismo: que o pós-milenarismo simplesmente não é ensinado — clara e explicitamente — em qualquer passagem da Escritura. Ele é sempre apresentado por seus expoentes por meio de inferência ou implicação. Gentry pode dizer que "contrário a alguns protestos, o pós-milenarismo não é uma construção teológica exegética carente de fundamentos", mas ele não demonstrou isso. Herman Hanko está correto, creio, ao concluir que "a prova escriturística para o pós-milenarismo simplesmente não existe".[21]

Nessa seção, como nas anteriores, Gentry começa a partir da perspectiva do AT interpretado de acordo com a hermenêutica literalista (aplicada aqui menos consistentemente, todavia, do que pelos dispensacionalistas), e a seguir tenta extrair suas conclusões a partir do NT. Esse é um erro metodológico e hermenêutico fundamental. Por favor, reveja a primeira seção do meu ensaio, em que discuto que o NT — a revelação pós-ressurreição e pós-pentecostes dada à igreja ali — tem de ser nosso único e infalível guia em todas as coisas, inclusive nossa interpretação do AT.

> É uma questão [do] que o Espírito de Cristo que estava neles [os profetas do Antigo Testamento] pretendia declarar e revelar por

meio deles. E *que* é decidido pelo Novo Testamento, que é a conclusão, o cumprimento e, portanto, a interpretação do Antigo.[22]

O NT com certeza não nos encoraja a ler o AT em termos pós-milenares. Em todos os grandes textos escatológicos do NT — textos em que o alcance total do tempo entre a primeira e a segunda vindas de Cristo é predito e descrito em detalhes pela inspiração do Espírito Santo (i.e., o Sermão do Monte das Oliveiras; 1Co 15; 2Pe 3 e todo o livro do Apocalipse) — não é feita menção alguma de uma era dourada antes da segunda vinda de Cristo.[23] Nenhum dos salmos messiânicos do AT ou das passagens proféticas são aplicados a tal era dourada pelos escritores do NT.

Eu disse que o leitor procura em vão por *um* texto bíblico que explicitamente coloque a visão pós-milenar de uma era dourada como ocorrendo antes de Cristo voltar. Poderia ser presumido que Apocalipse 20 fosse esse texto, uma vez que é a única passagem na Bíblia que fala de um Reino milenar de Cristo. Stanley Grentz escreveu que: "De fato, ele [o pós-milenarismo] constrói seu argumento básico a partir de uma interpretação futurista da visão de João,[24] mas isso não é verdadeiro. Realmente, Gentry diz que "preferiria deixar Apocalipse 20 fora de [sua] apresentação", e que o aborda "com relutância". Ele declara que "se um milênio terrestre literal é uma era importante e gloriosa na história da redenção (como os pré-milenaristas contestam), então é estranho que a referência aos mil anos aparecesse somente em uma passagem em toda a Escritura".[25] Eu gostaria de relembrar que é realmente estranho que o milênio pós-milenarista não apareça em uma passagem escriturística sequer.

Gentry tenta ver em Apocalipse 20.1-6 a esperança pós-milenarista do Reino visível de Cristo *gradualmente* estabelecido *na terra atual*, simplesmente inserindo esses pensamentos, muito embora eles não apareçam em lugar algum do texto. Ele diz que o aprisionamento restringirá Satanás "cada vez mais", que "*começará* a perder seu domínio sobre os gentios" com a vinda de Cristo (grifo do autor). Ele afirma que a "primeira ressurreição" refere-se àqueles que morrem no Senhor e reinam no Céu com ele, *e* aos que vivem e reinam com ele neste mundo. (Eu mostro em meu ensaio as indicações textuais de que é uma cena *celestial* que está em vista, e a referência do v. 5 ao "restante dos mortos" que "não voltou a viver até se

completarem os mil anos", confirma que são os crentes mortos que experimentam a primeira ressurreição.) E ele conclui: "À medida que seu governo se expande mediante a pregação do evangelho, a justiça, a tranqüilidade e a prosperidade atingem sua máxima expressão." (Eu pergunto novamente: Onde encontramos esse ensino no texto em apreciação?)

Mas Gentry reconhece que o milênio referido nesses textos diz respeito a toda a "era cristã". Ele afirma que "a era milenar já dura quase dois mil anos; ela pode continuar por outros mil ou dez mil mais". Isso suscita um problema final. Se o "milênio" na Bíblia refere-se a toda a era compreendida entre a primeira e a segunda vindas de Cristo, com que base bíblica Gentry usa essa palavra para se referir a "um tempo na história antes separado e distinto do retorno de Cristo"; um tempo de bênçãos e prosperidade sem precedentes? Se o "milênio" na Bíblia refere-se a toda a era cristã, as "condições milenares" que haverão de imperar antes do retorno de Cristo deveriam ser as mesmas que prevalecem agora.

Réplica da posição

PRÉ-MILENARISTA

a Kenneth L. Gentry Jr.

CRAIG A. BLAISING

Em primeiro lugar, Kenneth Gentry nos apresenta uma definição e a história da idéia do pós-milenarismo e, a seguir, uma explanação de como o pensamento pós-milenarista se ajusta aos amplos temas da teologia bíblica, para, finalmente, destacar passagens que ele crê dão suporte à escatologia pós-milenarista. Minha réplica se dirigirá aos primeiros e derradeiros aspectos de sua apresentação (uma vez que concordo com ele sobre não ser sua pesquisa, dos temas gerais, conclusiva para a questão milenarista). Por causa das restrições editoriais, minhas observações serão breves e seletivas. Tenho cinco comentários a fazer sobre a definição histórica de Gentry acerca do pós-milenarismo:

1) Gentry segue a visão espiritual de modelo do estado eterno. Ela é consistente com seu traçado da estrutura do pensamento pós-milenarista de Orígenes, Eusébio e Agostinho. Por meio de sua exposição dos textos bíblicos, Gentry postula que o segundo advento porá fim à história. Do seu ponto de vista, o estado eterno é tão radicalmente diferente das condições presentes, que as promessas do Reino messiânico poderiam não ter cumprimento ali.[1] Ele pretende achar um cumprimento para essas promessas em um contexto terreno e de tempo seqüenciado, de modo que as relata no período corrente, antes do retorno de Cristo. Todavia, isso o faz entrar em conflito com muitas passagens que descrevem o Reino escatológico como *eterno*.

2) Na sua definição de pós-milenarismo, Gentry assevera as bem conhecidas reivindicações pós-milenaristas de que, por meio da obra de evangelização, gradualmente advirá um "tempo na história antes do retorno de Cristo" — "uma extensa era" — de "fé [cristã], de justiça, de paz e de prosperidade". Esse é o milênio do pós-milenarismo. Pouco depois, todavia, ele apresenta o que chama de pós-milenarismo "genérico", em que essa "extensa era" se perde de sua definição e na qual o milênio é definido como o total período interadvento. Não obstante, Gentry fala depois da "vitória de Cristo na história", "uma maravilhosa exibição do governo de Deus na história", "uma condição duradoura [...] do prevalecente estado de paz e segurança", "uma grande transformação sociopolítica", que vem pela conversão e discipulado de um "esmagador número" a Cristo, o resultado final da "massiva e sistêmica conversão da grande maioria da humanidade", e "um mundo redimido" que é "o efeito mundial de sua redenção divinamente garantido".

O pensamento de Gentry parece ser mais claramente expresso quando fala do gradual progresso da redenção ao longo da era, até resultar em um sistema mundial redimido que cumpre as predições proféticas de um Reino global divino. Gentry tem um "milênio", mas não o chama assim nem se refere a ele na visão milenarista de João. Segue a tradicional interpretação amilenarista de relacionar Apocalipse 20.1-6 com a era interadventícia. Todavia, isso o deixa sem qualquer base textual para *um período futuro da era interadventícia, no qual as condições do Reino atingirão um nível sistêmico e universal nunca antes visto.* Como notaremos a seguir, nenhum dos textos que ele antecipa apóia inequivocamente esse ponto de vista, e, por tomar emprestada uma interpretação amilenarista de Apocalipse 20, eliminou o que os antigos pós-milenaristas acreditavam ser seu texto âncora.[2]

3) Gentry defende uma abordagem preterista "para um grande número de passagens neotestamentárias sobre o grande julgamento". Ele não defende esse ponto de vista ali, fazendo, em vez disso, referência a outras obras publicadas. Essa abordagem preterista é falha. Ignora que o modo Dia do Senhor funciona tipologicamente na escatologia bíblica.[3] Do AT ao NT, o Dia do Senhor recorreu a vários eventos (uma pestilência de gafanhotos em Joel, a invasão assíria em Amós, a invasão babilônica em vários textos). Mas cada vez o exemplo

é ampliado e projetado no futuro tipologicamente do último Dia do Senhor, no qual Deus "castigará o mundo por causa da sua maldade, os ímpios pela sua iniqüidade" (Is 13.11). Este é o último manifesto no julgamento final.

Deveriam ser notadas duas observações despercebidas por Gentry. a) Ao longo da teologia bíblica, o reino da escatologia é visto se completando totalmente até o Dia do Senhor. b) No NT, a segunda vinda de Jesus é a vinda do Dia do Senhor. No entanto, muito do padrão de predição do NT era manifesto na destruição de Jerusalém no século I, mas a segunda vinda de Jesus não aconteceu naquela época. Por conseguinte, *o padrão de julgamento de um mundo não arrependido serve para descrever as condições do mundo ao qual Jesus voltará.* O próprio Gentry admite que Satanás incitará uma rebelião mundial antes do retorno de Jesus. Como os pré-milenaristas mostram com freqüência, isso é incompatível com as expectativas pós-milenaristas de progresso mundial. A questão é que a segunda vinda é apresentada constantemente no NT neste contexto hostil. É a vinda de Cristo no Dia do Senhor que traz o cumprimento futuro do reino escatológico, os dois em suas formas milenares e finais.

4) Gentry usou muitas vezes a palavra "otimismo" em sua descrição do pós-milenarismo. Isso significa que os pré-milenaristas são pessimistas? Alguns pré-milenaristas parecem ensinar que cada aspecto da vida está irreversivelmente se deteriorando até a volta de Cristo, e alguns pós-milenaristas parecem acreditar que o mundo tem a habilidade de melhórar por si mesmo e melhorará para trazer a idade dourada. Mas a idéia de que o pré-milenarismo é intrinsecamente pessimista é um estereótipo. Os pré-milenaristas não sabem quando Cristo retornará. Nos últimos dois mil anos, os avivamentos vieram, partiram, e foram seguidos por outros. O cristianismo teve vários graus de influência na formação e na reforma política e cultural. A colheita é abundante e o mundo é enorme. Não há razão para delimitar o que poderia ser realizado em qualquer geração.

Mas não haverá estabelecimento duradouro ou permanente do Reino até que Cristo volte. Por isso, as Escrituras nos falam repetidamente que nossa esperança deve ser colocada

completamente na vinda de Cristo e na graça que o acampanha (1Pe 1.13), quer dizer, "por sua manifestação e por seu Reino" (2Tm 4.1; v. Tt 2.13). Seguramente, daremos conta de nosso trabalho durante a era do interadvento. Mas a glória do Reino em sua forma profética não é algo que alcançamos antes da vinda dele, mas algo que procuramos em sua vinda e alguma coisa presente na expectativa de que o servimos no presente.

5) Em virtude de sua insistência de que o reino do interadvento necessariamente progredirá e avançará até que haja uma ordem cristã mundial, o pós-milenarismo deve-nos uma explicação da história dos últimos dois mil anos. Os pós-milenaristas do século XIX (e até Loraine Boettner no séc. XX[4]) estavam contentes por nos impô-la, tão confiantes de que o progresso do qual eles falaram *poderia ser visto* até mesmo conforme a teologia deles requeria que *deveria ser visto*. Gentry, contudo, estranhamente cala-se sobre o assunto. Isso é aceitável? Ele nos fala que o milênio no Apocalipse é simbólico — que necessariamente não é mil anos em período. A seguir, diz que o milênio representa a era do interadvento, de forma que sua duração atual acaba sendo quase (e pode ser mais que) *duas vezes* seu significado "literal!" Ele também fala que o Reino está avançando gradualmente nesta era e alcançará o âmbito mundial. Depois de quase dois mil anos, nós não deveríamos ser capazes de ver esse progresso?

Além disso, não deveríamos ter o direito de, conforme a teoria de Gentry, esperar que essas porções do mundo, onde o cristianismo foi introduzido primeiramente, já estivessem a caminho dessa ordenança final — sociedades de ordem completamente cristianizadas, cujos habitantes são quase completamente cristãos, guiados por princípios cristãos em uma experiência política e social de retidão, de paz e de prosperidade? E não deveríamos esperar que esse fenômeno mostrasse evidência de propagação, mesmo que gradualmente, contudo de forma irreversível, no restante do mundo? Ou nossa experiência está mais de acordo com uma expectativa pré-milenarista de que as condições mundiais podem trocar e mudar ao longo desta era do interadvento, e que nós sempre enfrentamos a tarefa de evangelismo e de discipulado dirigida a todas as nações até que o Senhor venha, interrompa a atividade do diabo e comece a cumprir as promessas de Reino em sua fase final?

Eu trato agora dos textos específicos que Gentry expõe em defesa do pós-milenarismo. Conforme ele observou, muitas características no salmo 2 são citadas pelo NT com respeito à ressurreição e ascensão de Cristo. Estes são aspectos inaugurados do reino escatológico que é manifesto no período do interadvento. Porém, Gentry não explica bem como os temas de rebelião e subjugação por força, nesse salmo, encontram o cumprimento nesse momento. Será que a pregação do evangelho é o cumprimento de reduzir a pedaços aqueles que recusam a se submeter a ele (v. SI 2.9)? Ele deveria observar como este salmo é aplicado no NT a várias fases da história de Jesus: o batismo (Mt 3.17), a ressurreição e a ascensão (conforme Gentry observou), mas também a segunda vinda. Apocalipse 19.15 descreve que nosso Senhor está ferindo as nações no seu retorno e as governará com cetro de ferro. A descrição de Paulo da segunda vinda em 2Tessalonicenses 1.6-12 reforça essa imagem. Mateus 25.31-46 também apresenta Cristo governando e julgando as nações de uma posição entronizada após seu retorno. Esses textos vêem o cumprimento final da linguagem real no salmo 2 em um reino que resulta daquela segunda vinda.

Isaías 2.2-4 não dá suporte ao pós-milenarismo de Gentry. Não fala de uma situação gradualmente em desenvolvimento, mas, como observou Alexander (citado com aprovação por Gentry), de uma situação "permanentemente fixa, feita permanentemente visível". Além disso, a descrição é realmente de permanência. Não há nenhum pensamento nessa passagem de que essas são condições temporárias que serão substituídas por alguma ordem espiritual infinita. Uma interpretação literária e contextual do tema do reino em Isaías mostra que o estabelecimento desse reino seguirá os julgamentos do Dia do Senhor, presidido pelo Messias e descrito em duas formas — mortal e imortal.

Igual a outros pós-milenaristas, Gentry reivindica o apoio das parábolas do Reino em Mateus 13. Ele chama nossa atenção principalmente para a parábola da semente de mostarda e para a parábola do fermento na massa de pão. Essas parábolas contrastam o começo do Reino, inaugurado por Cristo em sua ascensão, e a manifestação final do Reino, que mostra sua extensão mundial de acordo com promessa profética. O aspecto inaugural é a nova revelação sobre o Reino que está sendo firmada em estilo complementar ao lado do que previamente

foi revelado (v. a parábola do bom servo e do mau [Mt 24.45-51]). No entanto, essas parábolas não dizem nada sobre "o desenvolvimento gradual" do Reino. Elas só contrastam o começo com o fim. Podemos deduzir que o começo e o fim estão "organicamente" relacionados, mas com exceção da parábola do trigo e do joio (e possivelmente a do semeador), as parábolas não fazem nenhuma declaração sobre "como" o processo se move do principio ao fim.

Quando voltamos à parábola do trigo e do joio, Gentry é forçado a reconhecer que "a manifestação histórica do Reino sempre incluirá uma mistura tanto do íntegro quanto do injusto". Ele tenta depreciar o tamanho deste elemento injusto, porque isto claramente vai contra suas expectativas do pós-milenarismo. Mas o Senhor descreve o trigo e o joio crescendo juntos até a colheita. Muitas parábolas do Reino advertem aqueles que não estão preparados para receber o Senhor em sua vinda.

A parábola do semeador também trabalha contra a expectativa de Gentry, porque, ao contrário de sua exposição, não é a semente, mas os solos que representam as pessoas que ouvem e respondem. A semente naquela parábola representa a Palavra de Deus (13.18-23). A colheita abundante refere-se ao proveito daquela Palavra na vida de uma pessoa, não a um grande número de pessoas que respondem a Cristo. Se a parábola do semeador representa como a pregação do evangelho será recebida nesta era, então, mostra que apenas um entre quatro verdadeiramente responderá — notícias não tão boas para um pós-milenarista.

Finalmente, temos observado isso na parábola do trigo e o joio, o Senhor fala de transição entre duas fases do Reino à sua vinda. Em Mateus 13.41, são juntadas pragas fora do seu Reino à vinda de Deus. Então, em 13.43, o trigo passa a brilhar diante do Reino de seu pai. A primeira fase do Reino fala das condições do interadvento — tanto os bons quanto os maus estarão presentes. Não haverá nova fase do Reino, certamente nenhuma na qual a atividade do diabo de semear pragas tenha cessado, até que Cristo volte.

João 12.31,32, em que o Senhor declara que ele atrairá tudo a si quando ascender, é um texto precioso. Mas o Senhor não diz que antes de sua volta os seres humanos e a cultura humana se tornarão mais cristãos, para finalmente alcançar "um

tempo de adoração universal, de paz, e de prosperidade longamente almejado pelos profetas do AT".

Mateus 28.18-20 também proclama a autoridade universal de Deus e nos ordena a discipular as nações. Mas, uma vez mais, o Senhor não faz nenhuma promessa que antes de sua vinda as nações serão completamente discipuladas, experimentando o cumprimento das promessas do Reino.

Gentry tem razão de nos fazer retornar a Atos para ver como a ordem do discipulado foi exercida. Certamente, a pregação do Reino é levada adiante no fim do livro (At 28.16,31). Curiosamente, Gentry não faz menção a Atos 1.6, em que, depois de uma discussão de quarenta dias no Reino de Deus (1.3), os discípulos perguntaram a Jesus, "Senhor, é neste tempo que vai restaurar o reino a Israel?" A referência a Israel é importante, porque Israel não tem lugar no pós-milenarismo de Gentry. No entanto, essa noção de uma restauração do reino a Israel está completamente de acordo com as descrições dos profetas do AT do reino escatológico futuro (como Is 2). A questão é estrategicamente colocada no começo de Atos. A resposta do Senhor tem a ver com o tempo, não com a natureza, do reino.

Aquele ponto de tempo é exposto mais adiante por Pedro em Atos 3. O Senhor ascendido permanecerá no céu *até o tempo da restauração de todas as coisas sobre as quais Deus falou pela boca de seus santos profetas de tempos antigos.* Os profetas falaram do reino escatológico próximo. Falaram da restauração do reino a Israel. Jesus na sua ascensão ensina que isso será cumprido posteriormente. Pedro, seu apóstolo, ensina que isso acontecerá após a segunda vinda. Não há nenhum pensamento, de qualquer modo, que contradiga a grande comissão. Preferivelmente, põe em perspectiva, dentro do plano de reino global de Deus, um plano que não tem nada a ver com o pós-milenarismo.

A primeira carta aos Coríntios 15.20-28 não fornece apoio para o pós-milenarismo. Gentry comete um erro exegético quando diz, "de acordo com Paulo, as marcas da vinda de Cristo, 'o fim'". De fato, nos versículos 23-34, Paulo estabelece uma sucessão: Cristo, os primeiros frutos, *então* [*epeita*, a próxima fase na seqüência] aqueles que são de Cristo à sua vinda, *então* [*eita*, a próxima fase na seqüência] o fim. As marcas da vinda de Cristo referem-se à segunda fase, não à terceira (na qual

acontece o fim). Quanto tempo passará entre a segunda e a terceira fase? Quase dois mil anos se passaram entre a primeira e a segunda fase; assim, não deveríamos evitar a possibilidade de haver algum período entre a segunda e a terceira fase.

Gentry é feliz ao analisar as duas sentenças que incluem "quando" e o explicativo "para" que seguem e explicam "o fim" em I Coríntios 15.24,25. Cristo reinará, dominando seus inimigos até "o fim". Não há nada aqui que fale de uma expansão gradual, propagação progressiva de condições do reino até que eles alcancem um tempo, quando essas condições prevalecerão para caracterizar o mundo — e tudo isso antes do retorno de Cristo.[5]

Entendo o tratamento que Gentry dá a Apocalipse 20 como a parte que mais desaponta em seu artigo. O livro de Apocalipse foi escrito como uma mensagem do Deus ascendido, Jesus Cristo, para as igrejas (1.1; 22.16). Não deveria ser tratado de maneira soberba, mas com respeito. Assim como nós fazemos, vamos buscar um entendimento gramatical, histórico e literário do texto de uma maneira adequada ao compromisso evangélico com a autoridade da Bíblia.

Quero enfatizar que não é estranho que só aqui o Senhor nos dê a verdade de um Reino milenar entre a segunda vinda e o dia do julgamento; isso é coerente com o fato da revelação progressiva. Não resta dúvida de que há muitas coisas que o Senhor ainda tem de nos revelar até a sua volta. Isso acontece porque, ao término da revelação canônica, o Senhor revelou essa característica acrescentada ao cenário profético. Não é nossa função contender com ele sobre o assunto porque ele não escolheu revelar isso anteriormente!

Que o livro de Apocalipse está cheio de símbolos e figuras não é uma razão válida para recusar o que ele ensina, quando esse ensinamento pode ser discernido dentro de um estilo gramatical, literário e contextual. Acho estranho que Gentry reclame que o gênero literário de Apocalipse é uma base inadequada para o pré-milenarismo, quando ele por sua vez tenta fundamentar o pós-milenarismo nas parábolas de Jesus e nas profecias do AT, as quais interpreta de uma maneira simbólica (e nem sempre de forma coerente; v. sua interpretação de Sião em Is 2 e Sl 2).

O fato é que Gentry não interpreta o texto de Apocalipse 20.1-6 de maneira literal, gramatical e contextual. Em grande

parte, repete uma interpretação tradicional de Agostinho. Dirijo o leitor ao meu artigo neste livro para uma crítica a essa abordagem. Acrescento aqui vários comentários:

1) A reivindicação de Gentry de que o anjo que prende o diabo em 20.1 é Cristo não é apoiada pelo contexto literário. O anjo em 10.1 não é uma referência clara a Cristo, apesar de algumas características serem comuns com a visão de João no capítulo 1. Cristo é apresentado nesse livro como o Cordeiro e como o Filho do Homem. Ele nunca é chamado de anjo, mas é o Senhor que se comunica com João por intermédio de seu anjo (1.1; 22.16). Apocalipse 10.1 ajusta o padrão de mensageiros *angelicais*, e 20.1-3 ajusta o padrão de ação *angelical* (v. 12.7-9).

2) Não há nada em Apocalipse 20.1-3 que apóie a idéia de que a prisão é um fenômeno "crescente", acontecendo ao longo do tempo.

3) Apocalipse não fala em qualquer outro lugar sobre santos mortos *reinando* com Cristo, e o capítulo 20 não fala de um reinado pelos mortos, mas por aqueles que ressuscitaram.

4) Gentry repete a visão tradicional de que "voltaram a viver" em Apocalipse 20.4,5 significa regeneração, mas seu ponto de vista falha por razões gramaticais, sintáticas e contextuais (v. meu artigo). Sua reivindicação de que a palavra "ressurreição" significa renascimento espiritual não tem apoio contextual na Bíblia e deixa o livro de Apocalipse sem qualquer declaração clara quanto à ressurreição dos crentes.

Em suma, o argumento de Kenneth Gentry para o pós-milenarismo não é marcante. A evidência crítica para um período limitado de paz universal e retidão antes do retorno de Cristo está ausente dos textos que ele apresentou. E a palavra final do Senhor para suas igrejas, nas quais ele revela um Reino milenar transitivo entre seu retorno e o julgamento final, não recebeu a atenção cuidadosa que merece.

1

O ponto de vista

PÓS-MILENARISTA

KENNETH L. GENTRY JR.

2

O ponto de vista

AMILENARISTA

ROBERT B. STRIMPLE

3

O ponto de vista

PRÉ-MILENARISTA

CRAIG A. BLAISING

O ponto de vista

AMILENARISTA

ROBERT B. STRIMPLE

Embora os cristãos hoje possam pensar sobre as designações pré-milenarismo, pós-milenarismo e amilenarismo tradicionais, elas são realmente de origem bastante recente, quando comparadas com a grande extensão da história da igreja. O termo *amilenarismo* é amplamente usado desde a década de 1930, ainda que, ao ser usado pela primeira vez, permanecesse um mistério. Mas, como observou Louis Berkhof, conquanto "o nome seja de fato novo [...] o conceito ao qual é aplicado é tão antigo quanto o cristianismo".[1] Neste capítulo, concentraremos nossa atenção não sobre a história da igreja, mas sobre as considerações bíblicas que têm levado muitos cristãos ao longo dos séculos a rejeitarem o milenarismo, tanto o pré-milenarismo quanto o pós-milenarismo.

A palavra "escatologia" provém das palavras gregas para "as últimas coisas" (*eschatos*) e "estudo" (*logos*), mas precisamos reconhecer que sob a ótica dos escritores do Novo Testamento, os "últimos dias" da história redentiva foram inaugurados pela ressurreição e glorificação de Cristo, e o derramamento pentecostal do Espírito Santo (At 2.16-21, "os últimos dias"; 1Co 10.11, "o fim dos tempos"; Hb 1.1,2, "nestes últimos dias"; 1Pe 1.20, "nestes últimos tempos"). O todo da revelação redentiva de Deus está estruturado em termos de promessa (AT) e cumprimento (NT) e, por conseguinte, um sumário plenamente adequado da escatologia bíblica precisa considerar o ensino de toda a Bíblia!

Neste capítulo, focalizaremos dois fatores essenciais : 1) a instrução que recebemos do Novo Testamento com relação à

interpretação correta da profecia do AT, e 2) o ensino do NT referente à segunda vinda de Cristo e os eventos que a acompanharão. Sob esse pano de fundo, veremos então duas passagens consideradas com freqüência como de especial significado: Romanos 11 e Apocalipse 20.1-10.

CRISTO: O TEMA DA PROFECIA DO ANTIGO TESTAMENTO

No AT existem passagens que falam sobre um tempo vindouro de paz mundial e justiça, uma época quando o *templo* será reconstruído; o *sacerdócio*, restabelecido, e os *sacrifícios*, novamente oferecidos (por exemplo, Sl 72.7-11; Is 60.10-14; Ez 37.24-28; 40–48). Os pré-milenaristas insistem que essas passagens devem ser interpretadas "literalmente" (exatamente o que se requer em cada ponto é uma questão debatida entre eles), e que elas se referem às condições que ocorrerão no *milênio*, o reino milenar que Jesus estabelecerá na Terra em sua segunda vinda, com sua capital em Jerusalém, o templo reconstruído, o sacerdócio restabelecido,[2] os sacrifícios de animais novamente oferecidos, e o trono de Davi outra vez erigido. A cada sábado, Cristo, o príncipe, adentrará o templo pelo portão oriental, enquanto os sacerdotes oferecem em holocausto seis cordeiros sem mancha e um carneiro, como também as ofertas de comunhão (Ez 46). O povo, uma vez mais, será ensinado a distinguir entre o limpo e o imundo, e a circuncisão da carne — e a do coração — será outra vez exigida (Ez 44.23, 9). Desse modo, a adoração no reino messiânico presenciará um retorno daqueles elementos que eram centrais sob a antiga aliança.

Mas seria correto interpretar essas profecias do AT como descrições do futuro reino milenar que Cristo estabelecerá na terra em sua segunda vinda? Para responder a essa indagação, a pergunta crucial que o cristão precisa fazer, naturalmente, é esta: Como o *Novo Testamento* nos ensina a interpretar tais passagens? Pela inspiração do Espírito Santo, essa revelação pós-ressurreição, pós-pentecostal, que é absolutamente autorizada, um guia infalível em todos os assuntos de fé e de vida, inclusive essa matéria, de vital importância, de como interpretar a profecia do AT foi dada à Igreja de Cristo no NT.

À medida que lemos o NT, entendemos que os profetas do AT falaram das glórias do tempo messiânico — aquela era inaugurada por Cristo e na qual a igreja agora vive — em termos

de sua própria era das bênçãos religiosas do povo de Deus da época da antiga aliança. Os aspectos centrais dessas bênçãos são os conceitos do povo de Israel, da terra de Canaã, da cidade de Jerusalém, do templo, dos sacrifícios e do trono de Davi.

É uma característica necessária da comunicação efetiva que todos experimentamos e compreendemos, que quando desejamos descrever a um amigo algo que ele nunca experimentou ainda, fazemo-lo mediante recursos que ele já conhece. Para comunicar ao povo de Deus que vivia sob a antiga aliança, os profetas inspirados pelo Espírito falaram das bênçãos que Deus derramaria sob a nova aliança em termos de imagens tipológicas familiares aos santos da antiga aliança.[3]

Para um judeu zeloso que não havia recebido Cristo, para quem o véu permanecia baixado onde quer que a antiga aliança fosse lida (2Co 3.14), tal princípio de interpretação profética, como pré-milenarista que diz que devemos interpretar "literalmente sempre que possível" a profecia do AT", é compreensível. Infelizmente, o judeu sionista, por exemplo, não possui outro princípio interpretativo significativo com o qual trabalhar. Mas nós, crentes que vivemos à plena luz da revelação do NT, a revelação do Cristo de Deus, não tiraremos vantagem disso? Não percebemos que aquilo que está oculto no AT é revelado no NT (como Agostinho disse)? Que aquilo que está contido no AT é explicado no NT? Não foi o apóstolo Paulo, por inspiração do Espírito Santo, que nos disse algo importante quando falou sobre a leitura do AT com um véu sobre nossa compreensão, até que o possamos entender à luz da revelação do cumprimento mediante Cristo Jesus?

Todo cristão evangélico está acostumado a ver os sacrifícios, as festas e as cerimônias do AT como tipos, isto é, ferramentas pedagógicas que apontam para a obra de Cristo. Por que, então, os elementos que consideraremos agora — a terra de Canaã, a cidade de Jerusalém, o templo, o trono de Davi, a própria nação de Israel — não poderiam ser compreendidos à luz da mesma percepção interpretativa utilizada para os sacrifícios e as cerimônias?

Mas não se trata de isso parecer lógico, ou não, para nós. O fato é que o NT nos ensina que é assim precisamente como *deveríamos* compreender tais elementos nas profecias do AT. E com respeito a qualquer tipo — quer seja ele um sacrifício, uma

festa, o templo, quer a terra —, quando a realidade é apresentada, a sombra desaparece. E não desaparece para ser restaurada no futuro, mas porque foi cumprida em Jesus Cristo! Não falamos sobre isso como uma interpretação "espiritualizada" dos sacrifícios ou dos rituais do AT, usando esse termo em sentido negativo como se negássemos sua realidade de alguma forma. Vemo-lo como um cumprimento daquilo que os sacrifícios e as cerimônias expressavam. Por que deveriam ser considerados de algum modo diferentes, com relação a esses cinco elementos que vimos há pouco? Vemos no NT o verdadeiro significado de todos os tipos do AT, e a figura central na profecia bíblica é o Senhor Jesus Cristo. Cristo, e não o povo hebreu, é o tema dos profetas do AT.[4]

O verdadeiro Israel

O verdadeiro Israel é Cristo. *Ele* é o Servo sofredor do Senhor, aquele que é — maravilha das maravilhas — o próprio Deus! Retorne, por exemplo, a Isaías 41. Por certo o santo do AT, quando estudava o "cântico do servo" de Isaías, ficava confuso. Comentaristas judeus atuais ficam embaraçados. Ali Israel é chamado por Deus de seu escolhido (41.8,9). Mas, no capítulo 42, versículos 1-7, o Senhor diz:

> Eis o meu servo, a quem sustento.
> O meu escolhido, em quem tenho prazer.
> Porei nele o meu Espírito
> e ele trará justiça às nações.
> Não gritará nem clamará [...]
> Eu o guardarei e farei de você
> um mediador para o povo
> e uma luz para os gentios,
> para abrir os olhos aos cegos,
> para libertar da prisão os cativos
> e para livrar do calabouço os que
> habitam na escuridão.

Isso se refere a uma nação que é vista como serva do Senhor, ou trata-se agora de um indivíduo, o Messias?

Sabemos como esses versículos de Isaías 42 são interpretados nos Evangelhos — como cumpridos em Jesus Cristo. Note, porém, como Isaías prossegue em 44.1,2,21; 45.4:

Mas escute agora, Jacó, meu servo,
Israel, a quem escolhi.
Assim diz o SENHOR —
aquele que o fez, que o formou no ventre,
e que o ajudará. Não tenha medo, ó Jacó,
meu servo,
Jesurum, a quem escolhi [...]
Lembre-se disso, ó Jacó,
pois você é meu servo, ó Israel [...]
Por amor de meu servo Jacó,
de meu escolhido Israel,
eu o convoco [Ciro; veja os versículos antecedentes e subseqüentes]
pelo nome...

Se continuássemos lendo Isaías, veríamos o movimento de um lado para outro e a causa da perplexidade — declarações evidentes de que a nação de Israel é a serva do Senhor, mas também sugestões veladas de que o servo é um indivíduo. Talvez o próprio Isaías tenha ficado confuso. Lembre-se de como Pedro falou dos profetas "procurando saber o tempo e as circunstâncias para os quais apontava o Espírito de Cristo... " (1Pedro 1.10-12).[5]

Como a resposta poderia ser clara antes do nascimento de Cristo? Sim, Israel foi chamado para ser servo de Deus, uma luz para iluminar as nações e glorificar o nome de Deus. Mas uma vez que o povo escolhido foi infiel ao seu chamado e falhou em cumprir os propósitos de sua divina eleição, o Senhor designou seu próprio eleito, seu servo, seu verdadeiro Israel.

Em Mateus 2.15, o evangelista vê Oséias 11.1 cumprido na fuga da sagrada família para o Egito e seu retorno por mim: "Do Egito chamei meu filho". Alguns críticos consideram que essa é uma exegese alegórica sem embasamento e completamente arbitrária da parte de Mateus; que ele toma como referência uma menção claramente referente a Israel (e ela é, de fato; leia o contexto em Oséias 11), e aplica esse texto a Cristo. Esse é, obviamente, um uso extravagante dessa Escritura, diz o crítico. Mas o cristão conhece melhor, porque ele sabe que Cristo *é* o verdadeiro Israel de Deus, aquele em quem a história de Israel é passada em revista e em quem os propósitos de Deus alcançam seu cumprimento.

Dado que Cristo é o verdadeiro Israel, a verdadeira semente de Abraão, nós que estamos *em Cristo* pela fé e pela operação

de seu Espírito, somos o verdadeiro Israel, o Israel da fé, e não meros descendentes naturais. Paulo escreve em Gálatas 3.7-9, 26,27,29:

> Estejam certos, portanto, de que os que são da fé, estes é que são filhos de Abraão. Prevendo a Escritura que Deus justificaria os gentios pela fé, anunciou primeiro as boas novas a Abraão: "Por meio de você todas as nações serão abençoadas. Assim, os que são da fé são abençoados junto com Abraão, homem de fé [...]
>
> Todos vocês são filhos de Deus mediante a fé em Cristo Jesus, pois os que em Cristo foram batizados, de Cristo se revestiram [...] E se vocês são de Cristo, são descendência de Abraão e herdeiros segundo a promessa.

Muitas vezes, ao meditarmos sobre essa maravilhosa verdade, omitimos esse importantíssimo elo, que é o próprio Cristo, na corrente da redenção. Dizemos: "Sim, a nação de Israel era o povo de Deus na antiga aliança. Agora, na nova aliança, a igreja cristã é o povo de Deus". E assim passamos por alto (ou não entendemos plenamente o significado essencial) o fato de que nós cristãos somos o Israel de Deus, a semente de Abraão e os herdeiros das promessas, só porque pela fé estamos unidos àquele que é, exclusivamente, o verdadeiro Israel, a semente de Abraão (note a ênfase de Paulo sobre o singular, em Gl 3.16). Nós participamos das bênçãos prometidas a Israel apenas porque, pela graça de Deus, estamos naquele que é o Israel eleito de Deus, e pela graça de Deus essas bênçãos são estendidas aos que estão unidos a Cristo pela fé.[6]

O texto de Hebreus 8 e 10 apresenta grande dificuldade aos intérpretes pré-milenaristas (conduzindo a uma variedade de explicações), porque o escritor cita ali a profecia da nova aliança de Jeremias 31.31-34, e parece dizer claramente que a nova aliança profetizada por intermédio de Jeremias é o melhor porque está fundamentada em melhores promessas, das quais nosso Senhor Jesus Cristo é o mediador (8.6), e que está em vigor *agora*, trazendo bênçãos a judeus e gentios. Muitos pré-milenaristas, entretanto, insistem em que essa nova aliança não é cumprida (pelo menos não plenamente) como aliança divina com sua igreja agora, mas será realizada durante o milênio. Por quê? Porque Deus diz em Jeremias (também citado em Hb 8.8) que essa nova aliança será feita "com a casa

de Israel e com a casa de Judá". Os judeus, em sua maioria, não estão usufruindo os benefícios da nova aliança agora.

Mas não há uma boa razão para nos embaraçarmos com essa passagem. Sim, a nova aliança *é* feita "com a casa de Israel e com a casa de Judá". Louvado seja Deus porque em união com o Filho de Deus, o verdadeiro Israel, somos membros dessa casa. O apóstolo Paulo escreve em Filipenses 3.3: "Pois nós é que somos a circuncisão, nós que adoramos pelo Espírito de Deus, que nos gloriamos em Cristo Jesus e não temos confiança alguma na carne".

Canaã, a Terra Prometida

Aprendemos no NT que Canaã, a terra da promessa, não era senão um tipo da mais plena e rica herança que é de Abraão e de todos os seus descendentes em Cristo: todo o mundo, céus e terra, renovados e restaurados em justiça (2Pe 3.13), como o lar divino da nova raça de homens e mulheres em Cristo Jesus, o segundo Adão.

Em Romanos 4.13, por exemplo, lemos: "Não foi mediante a Lei que Abraão e a sua descendência receberam a promessa de que ele seria herdeiro do mundo [gr. *kosmos*], mas mediante a justiça que vem da fé". Onde, no AT, você encontra a promessa a que Paulo faz referência aqui? *Em nenhuma parte,* se você insistir no sentido literal estrito. Mas você a encontra em Gênesis 17.8 ("Toda a terra de Canaã [...] darei como propriedade perpétua a você e a seus descendentes"), se você entende que essa é a *interpretação* apostólica inspirada da promessa do AT que Paulo está nos fornecendo aqui. O ponto a ser lembrado sempre é que essa é uma interpretação apostólica inspirada, oficial e normativa para nós.[7]

Hebreus 11 (especialmente os versículos 10-16) também faz reflexões sobre a prometida herança de Abraão. Essa passagem fala do que é *celestial.* Mas isso não nos deve levar à contestação de que a herança de Abraão não seja também *terrena*; e como tal, ela não é prometida a Abraão e aos seus descendentes por mil anos apenas. Isaías, Pedro e João falam dessa herança em termos de "um novo céu *e* uma nova terra". O futuro lar de Cristo e de seu povo será tanto terreno quanto celeste.

O amilenarismo é, com freqüência, acusado de ignorar o fato de que há profecias a respeito da restauração e da renovação da

terra que ainda devem ser cumpridas. Mas o amilenarismo não as ignora. Simplesmente reconhece que elas precisam ser compreendidas (à luz de Is 65.17; 66.22; 2Pe 3.13; Ap 21.1), em termos de um *novo* céu e uma *nova* Terra. Elas retratam o que realmente será terreno, porém, *eterno* — não meramente por mil anos. A abrangência da realização redentiva de Cristo será verdadeiramente *cósmica*, e tão completa e perfeita para o ambiente humano quanto para os próprios seres humanos.

A santa cidade de Jerusalém

Quando pensamos sobre o que o NT diz com respeito à santa cidade de Jerusalém, o texto de Hebreus 12.18-24 nos vem imediatamente à mente: "Vocês não chegaram ao monte que se podia tocar [...] Mas vocês chegaram ao monte Sião, à Jerusalém celestial, à cidade do Deus vivo [...]" Talvez tenhamos lido os versículos 18-21 desse capítulo pausadamente, dando um profundo suspiro de alívio e pensando: "Estou muito feliz por não ir a uma montanha como aquela! Eu não poderia possuí-la. Essa é uma questão muito séria. Aquela foi uma cena terrível. Fogo, escuridão, nuvens e tormenta; o som da trombeta, a própria voz de Deus, morte para um passo em falso. O próprio Moisés, o líder com quem Deus havia falado face a face, estava tremendo de medo".

Mas se reagirmos dessa maneira, deixamos escapar o ponto essencial do argumento do escritor. Ao continuarmos a leitura (v. 22-29), vemos que seu ponto é que — se a realidade da experiência inaugurativa da antiga aliança foi tão apavorante e a penalidade por considerá-lo levianamente e desrespeitar as advertências do Deus que lhes falou desde o Sinai — era coisa realmente séria, quão mais temível é a experiência do cristão da nova aliança. Maiores ainda serão as conseqüências eternas de voltar as costas para Deus, o qual revelou-se a si mesmo muito mais plena e claramente em seu Filho, o mediador da nova aliança. Não viemos a uma montanha *criada* — e isso era tudo o que o monte Sinai representava naquela assustadora ocasião da entrega da nova aliança. Não chegamos ao lugar santíssimo no tabernáculo ou do templo terreno. Viemos ao verdadeiro Lugar Santíssimo, à presença do próprio Deus! Viemos ao trono celestial de Deus, o verdadeiro e eterno monte Sião.

Agora, em certo sentido, estamos ainda esperando pela Jerusalém celestial. "Mas buscamos a [cidade] que há de vir" (Hb 13.14). O dia da consumação, a plena manifestação da Jerusalém celestial, ainda está à frente (Ap 21). Agradecemos, porém, a Deus porque em um sentido preliminar, mas real, chegamos já a essa cidade. "Mas vocês *chegaram* ao monte Sião, à Jerusalém celestial, à cidade do Deus vivo" (Hb 12.22, grifo do autor).

A distinção bíblica entre a Jerusalém terrestre e a celestial não é entre o "literal" e o "espiritual", usando "espiritual" no sentido do não-literal. É a diferenciação entre a cópia e a coisa real. Veja Hebreus 9.23, 24, onde lemos que os elementos no tabernáculo terrestre de Moisés eram simplesmente cópias do santuário celeste, onde está a própria presença de Deus. O divino é o verdadeiro, o artigo genuíno.

Pense na ênfase de João sobre o "verdadeiro" em seu Evangelho. Jesus é a videira verdadeira, a verdadeira luz, o verdadeiro pão. Jesus é a realidade para a qual apontavam a videira na parede do templo, a luz do candelabro e o pão consagrado no santuário.

Talvez possamos usar os termos que Paulo utiliza em 1Coríntios 15.44-46, *natural* e *espiritual,* em que a ordem histórica do primeiro homem (Adão) e do segundo homem (Cristo) também realça um princípio geral: "O espiritual não veio primeiro, mas o natural e depois o espiritual". Realidades espirituais são tão "literais" quanto são reais os fenômenos naturais. Por exemplo, o corpo de ressurreição do crente é chamado "um corpo espiritual" no versículo 44, não para sugerir que faltará realidade ou substância, mas antes para enfatizar que já não será fraco, mortal e perecível, porque será o corpo elevado, perfeitamente formado e controlado pelo Espírito do ressurreto e imortal Cristo.

Também pense sobre como Paulo fala da verdadeira Jerusalém em Gálatas 4.25,26: "Hagar representa o monte Sinai, na Arábia, e corresponde à atual cidade de Jerusalém, que está escravizada com os seus filhos. Mas a Jerusalém do alto é livre, e é a nossa mãe".

Em Apocalipse 14.1, João vê o Cordeiro "sobre o Monte Sião". As antigas profecias de Isaías 2.2-4 e Miquéias 4.1-3 de "muitos povos" de "todas as nações" fluíram para Jerusalém, não serão cumpridas durante o futuro milênio por peregrinações

terrenas a uma cidade da terra. Louvado seja Deus porque essa bendita profecia está sendo cumprida *agora*, quando homens e mulheres de toda tribo da face da Terra invocam o nome do Rei de Sião, e se tornam cidadãos da "Jerusalém do alto", a mãe de todos os que estão em Cristo pela fé.

Assim, é significativo que Jesus não leve a mulher que encontrou junto ao poço, do monte Gerizim (lugar onde os samaritanos adoravam) a Jerusalém (lugar onde os judeus adoravam). Antes, Cristo a leva a *ele próprio*.[8] Observe novamente a ênfase sobre o "verdadeiro" em João 4.23-26:

> No entanto, está chegando a hora, e de fato já chegou, em que os verdadeiros adoradores adorarão o Pai em espírito e em verdade. São estes os adoradores que o Pai procura. Deus é espírito, e é necessário que os seus adoradores o adorem em espírito e em verdade.
>
> Disse a mulher: "Eu sei que o Messias (chamado Cristo) está para vir. Quando ele vier, explicará tudo para nós".
>
> Então Jesus declarou: "Eu sou o Messias! Eu, que estou falando com você".

O verdadeiro templo da verdadeira Jerusalém fornece a água viva e verdadeira. Foi dada ao profeta Ezequiel (Ez 47.1) a visão da água fluindo do templo, do lado sul do altar, de forma que "onde o rio fluir tudo viverá" (47.9). A mulher de Samaria, porém, não recebeu uma visão ou fotografia, mas a realidade. Jesus diz (João 4.10, 14):

> Se você conhecesse o dom de Deus e quem lhe está pedindo água, você lhe teria pedido e ele lhe teria dado água viva [...] mas quem beber da água que eu lhe der nunca mais terá sede. Ao contrário, a água que eu lhe der se tornará nele uma fonte de água a jorrar para a vida eterna.

Quando pensamos no significado de Jerusalém como a capital divinamente escolhida do povo da aliança, também cogitamos a respeito do trono de Davi e do templo.

O reino de Davi

Com relação às promessas feitas a Davi, podemos observar primeiramente que Lucas apresenta a vinda de Jesus como o cumprimento dessas promessas (Lc 1.30-33):

> Mas o anjo lhe disse: "Não tenha medo, Maria; você foi agraciada por Deus! Você ficará grávida e dará à luz um filho, e lhe porá o nome de Jesus. Ele será grande e será chamado filho do Altíssimo. O Senhor Deus lhe dará o trono de seu pai Davi, e ele reinará para sempre sobre o povo de Jacó; seu Reino jamais terá fim".

O reino do Filho maior de Davi deve ser um reino eterno, conforme prometido em 2Samuel 7.16 e Isaías 9.6. Assim como a promessa a Abraão de uma terra perpétua não pode ser cumprida nesta atual terra amaldiçoada pelo pecado, assim também a promessa de um trono eterno para Davi não pode ser cumprida em nenhum ser mortal.

Continue lendo Lucas e você ficará impressionado com as imagens usadas por Maria (v. 46-55) e Zacarias (v. 67-79) em seus louvores a Deus por sua obra redentora. V. p. ex., Lucas 1.52-55, 69-73:

> Derrubou governadores dos seus tronos,
> mas exaltou os humildes.
> Encheu de coisas boas os famintos,
> mas despediu de mãos vazias os ricos.
> Ajudou a seu servo Israel,
> lembrando-se da sua misericórdia
> para com Abraão e seus descendentes para sempre,
> como disse aos nossos antepassados.
> Ele promoveu poderosa salvação para nós,
> na linhagem do seu servo Davi
> (como falara pelos seus santos profetas, na antiguidade),
> salvando-nos dos nossos inimigos
> e da mão de todos os que nos odeiam —
> para mostrar sua misericórdia aos nossos antepassados
> e lembrar sua santa aliança,
> o juramento que fez ao nosso pai Abraão...

Esse cântico soa como passagens dos Salmos ou de um dos profetas do Antigo Testamento. Por que Maria e Zacarias falaram desse modo? É porque (como o dispensacionalismo clássico explica) esse Messias veio com a intenção sincera de cumprir a aliança e o juramento feito a Abraão e a promessa dada a Davi; mas por causa da descrença do povo judeu, o reino oferecido teve de ser adiado até o futuro milênio, quando o cumprimento das promessas a Abraão e Davi teve de ser adiado? É essa a explicação?

O restante da obra de dois volumes (Lucas-Atos) torna claro que essa não é a resposta. Maria e Zacarias falam como santos da antiga aliança, e essa é a linguagem inspirada pelo Espírito da antiga aliança. Eles são como os profetas anteriores a João Batista, e não poderíamos esperar que falassem na linguagem do apóstolo Paulo. Embora haja, de fato, semelhanças entre as imagens dos apóstolos posteriores, há uma inconfundível coloração veterotestamentária nos cânticos de Lucas 1. Que eloqüente testemunho à autenticidade do registro de Lucas! E que luz valiosa é derramada sobre a natureza das imagens proféticas do AT.

Voltando ao livro de Atos, como o apóstolo Pedro vê o cumprimento da promessa de 2Samuel 7.16? Pela ressurreição de Jesus (veja At 2.30,31):

> Mas ele [Davi] era um profeta e sabia que Deus lhe prometera sob juramento que colocaria um dos seus descendentes em seu trono. Prevendo isso, falou da ressurreição do Cristo...

Esse apoteótico evento redentivo também é visto como cumprimento dos Salmos 2.7; 16.10; e de Isaías 55.3 (veja At 13.32-37):

> Nós lhes anunciamos as boas novas; o que Deus prometeu a nossos antepassados ele cumpriu para nós, seus filhos, ressuscitando Jesus, como está escrito no salmo segundo:
>
> 'Tu és meu filho;
> eu hoje te gerei'.
>
> O fato que Deus o ressuscitou dos mortos, para que nunca entrasse em decomposição, é declarado nestas palavras:
>
> 'Eu lhes dou as santas e fiéis bênçãos prometidas a Davi'.
>
> Assim ele diz noutra passagem:
>
> 'Não permitirás que o teu Santo sofra decomposição'.

Novamente, esta é a interpretação inspirada da profecia do AT feita pelos apóstolos do NT, que é o guia autorizado de nossa interpretação. Muito instrutivo a esse respeito é o registro do Concílio de Jerusalém, feito em Atos 15. Lemos aí o relatório missionário que Paulo e Barnabé fizeram sobre sua viagem à Fenícia e à Samaria, enquanto falavam perante o conselho de apóstolos e anciãos em Jerusalém (15.3,4) — um surpreendente número de gentios convertidos por meio de sua pregação. Pedro, então, lembra à assembléia que em seu

ministério também tem visto tanto gentios quanto judeus salvos "pela fé [...] pela graça de nosso Senhor Jesus" (15.9-11). Quando Tiago fala (15.13-21), ele aponta para a profecia de Amós 9.11,12 como a chave para entender esse surpreendente fenômeno de graça.

Para ver o agudo contraste entre os princípios interpretativos de Tiago e os do clássico pré-milenarismo dispensacionalista, bastante útil é ler a nota das páginas 1120-1121 da *Scofield reference Bible*,[9] com o discurso de Tiago. A fim de manter seu princípio do "literal sempre que possível", Scofield precisa entender as palavras de Amós como uma profecia acerca do que ocorrerá *depois* do fim da "presente ou eclesiástica era", (caracterizada por Pedro como a retirada de um povo dentre os gentios para o nome de Deus), quando Deus "restabelecer o governo de Davi sobre Israel" e, afinal, cumprir a aliança davídica com os gentios que nesse tempo também buscarão a Deus.

Mas a interpretação "literal" dessa passagem não pode estar correta. Se essa tivesse sido a força da invocação de Amós por parte de Tiago, isso teria feito o argumento do apóstolo irrelevante para o assunto em discussão. Nessa interpretação, Tiago declarou ao conselho que eles não deveriam ficar confusos ou perturbados pelo relatório de Simão Pedro acerca dos gentios trazidos a Deus, porque os profetas haviam predito que era exatamente isso o que aconteceria *durante o milênio*. Um ancião presente nesse concílio poderia muito bem ter respondido: "Está tudo muito certo, Tiago, mas o que estamos buscando é uma compreensão escriturística do que está acontecendo na igreja justamente agora".

E é exatamente isso que Tiago diz a eles e a nós pelo Espírito. Ele vê Amós 9.11,12 sendo cumprido justamente ante seus olhos, por assim dizer. As palavras introdutórias "depois disso" devem ser entendidas a partir da perspectiva do profeta; no contexto de Amós, a referência é em relação ao que Deus realizará pela graça redentora após o tempo do exílio. Em sua nota, Scofield chama o discurso de Tiago "dispensacionalmente [...] a passagem mais importante do NT". Do ponto de vista da percepção a nós provida pela interpretação correta da profecia veterotestamentária, essa passagem realmente é muito importante, pois observa bem o que está acontecendo aqui:

> A aplicação profética de Tiago encontra o cumprimento de sua primeira parte (a reconstrução do Tabernáculo de Davi) na ressurreição e glorificação de Cristo, o Filho de Davi, e na constituição de seus discípulos como o novo Israel, e o cumprimento de sua segunda parte na presença de crentes gentios bem como judeus na igreja.[10]

Podemos dizer que Tiago, o irmão de nosso Senhor e principal ancião da igreja de Jerusalém, estava "espiritualizando" a profecia do AT de um modo perigoso ou mórbido? Claro que não. Então como pode tal acusação ser dirigida aos amilenaristas, quando eles buscam compreender a profecia do AT, precisamente da mesma maneira cristocêntrica adotada por Tiago?

O templo de Deus

Uma imagem conclusiva e tipologicamente rica na tapeçaria do AT é a do templo de Deus. Nesse ponto podemos ser breves. O tema principal no quadro profético do que Deus prometeu fazer nos dias do Messias é o fato de que ele restauraria ao seu povo as bênçãos anteriores. Mas essa não é toda a história. Não só no NT, mas nos próprios profetas do AT, é revelado que o cumprimento das bênçãos da nova aliança excederia em muito aquelas que o povo de Deus conhecera no auge da antiga aliança.

> Não só o remanescente reunido de Israel e Judá deve ser resgatado (Is 11.13; Ez 37.15-22; Os 1.11; 3.5). Os gentios também estão incluídos (Is 2.2-4; Mq 4.1-3). Os desterrados de outras nações são reunidos com os cativos de Israel (Is 56.6-8) e seus sacrifícios serão aceitos no altar de Deus (Zc 14.16-19). Dentre os gentios recolhidos, Deus escolherá sacerdotes e levitas (Is 66.21).[11]

A chave para o cumprimento dessas maravilhosas promessas é a vinda de Cristo. O próprio Jesus declarou: "Aqui está o que é maior do que o templo" (Mt 12.6). Jesus falou da reconstrução do templo após três dias (Jo 2.19-22), e João nos diz que Jesus estava se referindo a si mesmo.

Talvez essa passagem de João 2 nos seja tão familiar que a lemos muito rapidamente, sem apreciar seu pleno significado. Podemos pensar: "Não é essa uma interessante figura de linguagem? Jesus refere-se ao seu próprio corpo como um

templo. Cristo certamente tem o dom para discursos imaginosos. Podemos aprender muito com ele a respeito do uso de imagens concretas". Nesse caso, podemos compreender mal o ensinamento. Jesus fala de sua ressurreição como o reerguimento do templo, não por causa de o corpo de alguém ser simbolizado por um templo, mas porque ele *é* o verdadeiro templo de Deus.

> Tudo aquilo que o templo significa, então, é cumprido em Jesus Cristo: a habitação da glória de Deus no santuário; a provisão do sacrifício expiatório no portão; a reunião da congregação onde os louvores e orações de Israel ascendem da santa festividade; a corrente água da vida que vem do limiar da casa — são todas realidades em Cristo.[12]

Por que o cristão evangélico deveria considerar tratar-se de "espiritualização com tendência liberal" a afirmação de que todas essas profecias são cumpridas em Cristo, em quem todas as promessas de Deus são "Sim" — e nós dizemos "Amém" para a glória de Deus (2Co 1.20)? Sabemos que é não "espiritualizar" a oferta pelo pecado dizer que ela foi para sempre cumprida por Cristo. Por que seria considerada perigosa espiritualização asseverar a mesma verdade sobre o templo, a porta e o altar, que afirmamos sobre o sacrifício oferecido ali de uma vez por todas?

Uma vez que Cristo é o *verdadeiro* templo, não devemos procurar por outro. Quando foi dada ao apóstolo João a visão apoteótica de um novo céu e uma nova terra, e da "Cidade Santa, a nova Jerusalém, que descia dos céus, da parte de Deus, preparada como uma noiva adornada para o seu marido" (Ap 21.2), ele relata: "Não vi templo algum na cidade, pois o Senhor Deus Todo-Poderoso e o Cordeiro são o seu templo" (21.22).

Se os judeus fossem algum dia bem-sucedidos em construir um novo templo sobre a rocha em Jerusalém, esse não seria um cumprimento da Palavra de Deus, mas uma negação dela e de sua obra, uma negação do Senhor Jesus Cristo — como João a chamaria, a sinagoga de Satanás (Ap 2.9; 3.9). Nenhum outro fundamento pode ser lançado, além do que já foi posto (1Co 3.11). Nenhum outro templo pode ser levantado sobre esse fundamento, senão o que já foi erguido, e no qual todos os santos de Deus, judeus e gentios, estão edificados como pedras vivas (Ef 2.19-22; 1Pe 2.5).

Os pré-milenaristas fazem, com freqüência, a pergunta: "Mas o que vocês me dizem sobre 'a esperança de Israel'? Isso significa que a compreensão amilenarista da revelação bíblica está roubando a esperança de Israel?" Não, a "esperança de Israel" é a que o eleito de Israel (como também o eleito dos gentios) obteve. Esse é o ensino claro do apóstolo Paulo em Romanos 11.7 — "Israel não conseguiu aquilo que tanto buscava, mas os eleitos o obtiveram." E essa não é nada menos do que a plenitude da salvação de Deus em Jesus Cristo, em quem a promessa da aliança de Emanuel é preeminente e finalmente cumprida: "Serei o Deus deles e eles serão o meu povo" (Jr 31.33).

Quem sabe uma ilustração simples ajude a realçar o ponto de que o cumprimento pode transcender os termos nos quais a promessa é apresentada. Considere um jovem aguardando ansiosamente ser admitido na faculdade. Em recompensa pelo seu bom desempenho na escola secundária, o pai promete dar-lhe algumas "rodas" no seu aniversário, de forma que o rapaz tenha um meio de transporte para o trajeto diário. O filho fica satisfeito, pensando que ganhará uma motocicleta! Chega a manhã do dia do aniversário e o pai pergunta se ele já tinha ido lá fora, na calçada. O filho se apressa a sair, mas não há moto nenhuma lá! Mas algo muito melhor, uma Ferrari esportiva de 200 mil dólares estacionada na calçada. Será que o filho voltaria ao pai para reclamar? Obviamente não. Essa é uma ilustração bastante materialista; mas por certo que, com respeito à realidade de nossas bênçãos espirituais em Cristo, o cumprimento pela graça de Deus (tanto agora quanto no dia da consumação e estado eterno) transcende em muito os termos nos quais a promessa foi revelada.

A SEGUNDA VINDA DE CRISTO: O PONTO FINAL DA HISTÓRIA REDENTIVA

O AT não ensina um futuro reino milenar de Cristo. Os profetas veterotestamentários falam uniformemente sobre o reino *perene* do Messias e suas bênçãos perpétuas.[13] Com respeito à revelação do NT em relação ao futuro, porém, temos de dizer mesmo mais que isso. O NT não apenas não ensina o futuro reino milenar — como faz sobre a segunda vinda de Cristo — como também não *considera* um reino milenar terreno em

seguida ao retorno de Cristo, porque o NT revela claramente que os eventos seguintes a ele são todos simultâneos, isto é, ocorrerão juntamente em um grupo de eventos finais, um grande e dramático encerramento da história da redenção: a segunda vinda de Cristo, a ressurreição dos crentes (e a "transformação" dos crentes vivos, 1Co 15.51), a ressurreição dos ímpios, o julgamento de todos, o fim, os novos céus e a nova terra, e a inauguração do reino final de Deus, a bendita condição eterna dos resgatados.

Porque isso é assim, a Bíblia tem de ser mal interpretada artificialmente, de forma a ajustar-se a um período milenar depois do retorno de Cristo, separando a ressurreição dos ímpios da ressurreição dos justos, o julgamento daqueles da vinda de Cristo e o julgamento dos crentes, e a renovação cósmica (um novo céu e uma nova terra) da vinda de Cristo. Em nosso estudo das muitas passagens do NT, que faremos a seguir, o nosso ponto principal é a ocorrência de todos esses temíveis eventos finais. Examinaremos muitos detalhes para chegar a conclusões, mas será importante não trocar a floresta pelas árvores.

Quando a concorrência de todos esses eventos finais é reconhecida, o quadro escatológico resultante é simples. Alguns vêem essa simplicidade como uma fraqueza do amilenarismo. Mas não devemos confundir simplicidade com superficialidade ou complexidade com profundidade. Temos espaço para considerar apenas uma amostra da revelação do NT.[14]

João 5.28,29

Escute o que o nosso Deus diz:

> Não fiquem admirados com isto, pois está chegando a hora em que todos os que estiverem nos túmulos ouvirão a sua voz e sairão; os que fizeram o bem ressuscitarão para a vida, e os que fizeram o mal ressuscitarão para serem condenados.

Stanley Grenz chama a doutrina das duas ressurreições corporais, com um período de mil anos entre elas, de "a chave do pré-milenarismo".[15] Mas não só não há insinuação alguma dessa noção na declaração de nosso Senhor, como também sua declaração parece claramente contrária a isso. Da palavra grega "um tempo", de João 5.28, a NVI traduz por "hora".

A hora está chegando, diz o Senhor, na qual *todos* os mortos ressuscitarão.

O apóstolo Paulo apresenta o mesmo ensinamento quando disse ao governador Félix que ele tem a mesma esperança em Deus que seus acusadores judeus "de que haverá ressurreição tanto de justos como de injustos" (At 24.15). Observe o singular "ressurreição". Posteriormente, consideraremos 1Coríntios 15.22-24 e Apocalipse 20.5, para determinar se esses textos exigem de nós a busca de uma alternativa à leitura natural dessas afirmações de nosso Senhor e de seu apóstolo.

2Tessalonicenses 1.5-10

Nessa passagem, o apóstolo Paulo dirige palavras de conforto e encorajamento à igreja:

> Elas dão prova do justo juízo de Deus e mostram o seu desejo de que vocês sejam considerados dignos do seu Reino, pelo qual vocês também estão sofrendo. É justo da parte de Deus retribuir com tribulações aos que lhes causam tribulação, e dar alívio a vocês, que estão sendo atribulados, e a nós também. Isso acontecerá quando o Senhor Jesus for revelado lá dos céus, com os seus anjos poderosos, em meio a chamas flamejantes. Ele punirá os que não conhecem a Deus e os que não obedecem ao evangelho de nosso Senhor Jesus. Eles sofrerão a pena de destruição eterna, a separação da presença do Senhor e da majestade do seu poder. Isso acontecerá no dia em que ele vier para ser glorificado em seus santos e admirado em todos os que creram, inclusive vocês que creram em nosso testemunho.

Será que esse quadro gráfico é compatível com o conceito do pré-milenarismo sobre um futuro julgamento dividido? Note que será *um e ao mesmo tempo* que 1) Deus retribuirá "tribulações àqueles que causaram tribulações" aos crentes de Tessalônica, e "punirá os que não conhecem a Deus e não obedecem ao evangelho de nosso Senhor Jesus", e que 2) Deus dará "alívio a vocês que estão sendo atribulados, e a nós também".[16]

É típico das referências bíblicas concernentes a esse maravilhoso evento de consumação, que ele seja abordado aqui de várias maneiras, alertando-nos para o fato de que o NT, com freqüência, descreve o mesmo evento, ou grupo de eventos, de diferentes pontos de vista.

1) Esse duplo julgamento será dosado por Deus, "quando o Senhor Jesus for revelado lá dos céus, com seus anjos poderosos, em meio a chamas flamejantes". Assim aprendemos que o alívio dos crentes será recebido no retorno visível de Cristo.[17]

2) Isso ocorrerá quando Cristo "vier para ser glorificado em seus santos e admirado em todos os que creram, incluindo vocês que creram em nosso testemunho". O tempo no qual Cristo será glorificado em seus santos e admirado por todos os que creram, quando chamar à vida aqueles que morreram nele, e levar todos os crentes a encontrá-lo no ar, a fim de estarem para sempre com ele (1Ts 4.15-18).

3) Tudo isso terá lugar "naquele dia". No texto grego, essa frase está isolada no final do versículo 10, como uma breve referência a um dia especial na profecia bíblica: o dia do Senhor, o dia do juízo.

Esse dúplice julgamento pode ser referido como acontecendo na vinda de Cristo *para* os seus santos, em sua *visível revelação* desde o céu, naquele *dia*. Assim, não se pode sustentar que essa vinda [*parousia*], essa revelação [*apokalypsis*], e esse dia [*hēmera*], acontecerão em tempos diferentes.

O juízo executado por Deus na vinda de Cristo será duplo: bendito para o povo de Deus e punitivo para os incrédulos. Nada sugere que essa passagem fale apenas da punição *temporal* (morte) recebida pelos ímpios viventes na terra por ocasião do retorno de Cristo, e do juízo *final* a ser executado após o milênio. A linguagem do apóstolo é geralmente inclusiva. Ele fala não somente daqueles que estavam importunando os tessalonicenses, mas também dos "que não conhecem a Deus e os que não obedecem ao evangelho de nosso Senhor Jesus". Dizer que os ímpios precisam estar vivos no tempo do retorno de Cristo, para poder receber a punição, não é mais convincente do que afirmar que os crentes precisam estar vivos na volta de Jesus, a fim de poder receber o refrigério e a bênção final. Se o julgamento aqui referido somente cair sobre aqueles que estarão vivos no retorno de Cristo, a ameaça falhará em seu cumprimento naqueles que perseguiam os tessalonicenses, porque eles morreram há muito tempo.

Essa passagem fala da condenação final e eterna — "destruição eterna [...] separação da presença do Senhor" — aplicada por Deus, o santo juiz, não após a ressurreição dos ímpios no final do milênio, mas no retorno de Cristo.

> Se somos filhos, então somos herdeiros — herdeiros de Deus e co-herdeiros com Cristo, se de fato participamos dos seus sofrimentos, para que também participemos da sua glória.
>
> Considero que todos os nossos sofrimentos atuais não podem ser comparados com a glória que em nós será revelada. A natureza criada aguarda, com grande expectativa, que os filhos de Deus sejam revelados. Pois ela foi submetida à inutilidade, não pela sua própria escolha, mas por causa da vontade daquele que a sujeitou, na esperança de que a própria natureza criada será libertada da escravidão da decadência em que se encontra, recebendo a gloriosa liberdade dos filhos de Deus.
>
> Sabemos que toda a natureza criada geme até agora, como em dores de parto. E não só isso, mas nós mesmos, que temos os primeiros frutos do Espírito, gememos interiormente, esperando ansiosamente nossa adoção como filhos, a redenção do nosso corpo.

Aqui, o apóstolo afirma o ardente desejo dos crentes em Cristo e de toda a criação, pela prometida glória vindoura. Ele também fala dos sofrimentos do tempo presente e da glória que nos será revelada. A versão NVI — "nossos sofrimentos atuais" — obscurece, talvez, o ímpeto do contraste apostólico, que é "não [um contraste] entre os sofrimentos suportados pelo crente nesta vida antes da morte, e a felicidade que desfruta na morte".[18] A frase "até agora" é outra maneira de se referir ao período de que Paulo relata em outro lugar como "deste mundo" ou "desta presente era" (Rm 12.2; Gl 1.4; Ef 1.21). O contraste, em outras palavras, é entre os sofrimentos que caracterizam *esta* era e a glória que caracterizará a *próxima* era, a era vindoura.

Falando da "natureza criada", o apóstolo utiliza uma figura de linguagem chamada "personificação"; isto é, ele fala do cosmos material como se esse fosse uma pessoa pensante, sensível e volitiva. Não apenas os crentes que "gemem" com "grande expectativa" da glória vindoura, mas também "toda a natureza criada". A criação ficou sujeita à esterilidade, deterioração e decadência envolvidas na maldição pronunciada no Éden por causa do pecado de Adão (Gn 3.17,18). O que a sujeitou "na esperança" (Rm 8.20) foi Deus. E a "esperança" de que Paulo fala é a esperança da renovação cósmica prometida em outro lugar na Bíblia: "a regeneração [renovação] de todas as coisas" (Mt 19.28); "o tempo em que Deus restaurará

todas as coisas" (At 3.21); "novos céus e nova Terra" (2Pe 3.13; Ap 21.1; v. Is 65.17; 66.22).

Ou seja, essas são "as dores de parto" de que Paulo fala em Romanos 8.22; elas não são dores de morte. Este mundo será renovado e não aniquilado. Caso contrário, Paulo não poderia ter dito que ele ficou sujeito "em esperança" (8.24,25). Eis por que deveríamos falar de renovação cósmica em vez de destruição cósmica. Pense no paralelo que Pedro faz entre o juízo futuro e o antigo juízo do Dilúvio: "O mundo daquele tempo foi [...] destruído", mas certamente não aniquilado (2Pe 3.6). Compare a imagem que Paulo faz do cristão como um "novo homem" (Ef 4.24; Cl 3.10 KJV), e como uma "nova criação" (Gl 6.15). O novo ser é o antigo feito novo.

O cristão não é uma nova pessoa no sentido absoluto, como se Deus houvesse escolhido criar um povo para si mesmo a partir do ar rarefeito ou das pedras da margem da estrada. Jesus disse que Deus poderia fazer isso (Mt 3.9), mas ele preferiu não fazê-lo. Antes, pelo poder do espírito de Cristo, ele escolheu fazer novos os pecadores perdidos. A renovação do cosmos é comparável à ressurreição do corpo. E quão novo será esse corpo — tão diferente de nosso corpo presente como o grão que surge da semente que foi semeada (1Co 15.35-44). Contudo, Paulo indica que haverá uma conexão (embora ela possa ser misteriosa à nossa mente) para os nossos corpos atuais. Todavia, esse milagre não poderia ser descrito como uma "ressurreição" de nossos corpos.

Paulo retrata de forma expressiva o ansioso desejo dos crentes e de toda a criação e ele se regozija no fato de que esse desejo será satisfeito; os justos e a criação conhecerão uma segura e completa libertação.

Paulo expressa esse futuro livramento do povo de Deus de vários modos. Ele fala da glorificação com Cristo (Rm 8.17), "a glória que em nós será revelada" (v. 18), a revelação dos filhos de Deus (v. 19), "gloriosa liberdade dos filhos de Deus" (v. 21), "nossa adoção como filhos, a redenção do nosso corpo" (v. 23). Todos esses termos falam da libertação completa do pecado e dos seus resultados maravilhosos advindos dessa libertação.

Paulo nos fala aqui sobre quando essa libertação total será nossa — na ressurreição. Ele a chama de "a redenção de nosso corpo", o grande objetivo para o qual os crentes receberam o selo do Espírito Santo como depósito, "a garantia da nossa

herança até a redenção daqueles que pertencem a Deus" (Ef 1.14). O apóstolo também se refere a ela como "nossa adoção", porque as implicações completas da bendita adoção que já desfrutamos em união com o Filho de Deus serão efetivadas só naquele momento. E, como veremos, Paulo ensina claramente em 1Coríntios 15.23 que a ressurreição dos que pertencem a Cristo ocorrerá na vinda de Cristo [*parousia*].

Paulo descreve a libertação da criação como o resgate "da escravidão da decadência [...] a gloriosa liberdade dos filhos de Deus" (Rm 8.21). Assim, o livramento da criação de todas as corruptoras conseqüências do pecado humano que a afetaram será tão completa e final quanto a libertação do povo de Deus do pecado e suas conseqüências.

Aqui novamente o apóstolo dirige nossa atenção para o tempo em que essa libertação será realizada: quando "os filhos de Deus [forem] revelados" (Rm 8.19). O dia de sua "revelação" [*apokalypsis*] como filhos de Deus é a gloriosa meta da expectação dos crentes, e também a expectante meta da criação. Nesse tempo, a própria criação será libertada "da escravidão da decadência em que se encontra, recebendo a gloriosa liberdade dos filhos de Deus" (v. 21). A "revelação dos filhos de Deus" e "a gloriosa liberdade dos filhos de Deus" não podem ser adiadas para além da vinda de Cristo e da ressurreição, nem o livramento da criação posposto ao grande dia.

Isso é descartado pelos versículos 22 e 23, nos quais vemos os crentes e toda a criação gemendo juntos e esperando pela adoção que aqui é definida como "a redenção de nossos corpos". Esse maravilhoso evento, a ressurreição, é assim revelado como o ponto final do gemido da criação.

Portanto, o significado dessa passagem com relação ao assim chamado "assunto milenar" está claro. O apóstolo Paulo, por inspiração do Espírito Santo, ensina que a glória da ressurreição dos filhos de Deus marcará também a glória da ressurreição da criação. Na vinda de Cristo, e não um milênio mais tarde, "a própria natureza criada será libertada da escravidão da decadência", e participará da glória que é comparada à "gloriosa liberdade dos filhos de Deus".

2Pedro 3.3-14

Uma cuidadosa leitura dessa passagem revelará que Pedro apresenta um quadro do que acontecerá quando nosso Senhor

retornar, que está em total harmonia com o ensino de Paulo em Romanos 8.17-23.

Pedro está respondendo aos escarnecedores que perguntarão: "O que houve com a promessa da sua vinda?" (2Pe 3.4), declarando que "o dia do Senhor virá" (v. 10). Está claro que a "vinda" [*parousia*] de Cristo e o "dia do Senhor" referem-se ao mesmo evento. Caso contrário, a afirmação de Pedro no versículo 10 não seria relevante como resposta à pergunta zombeteira do versículo 4. Nos versículos 7, 10, 11, 12 e 13, Pedro fala do que pode ser chamado de "renovação cósmica" — isto é, a destruição do céu e da terra atuais por fogo, de forma que um novo céu e uma nova terra, "o lar dos justos", possam surgir. Isso terá lugar, diz Pedro, no "dia do juízo e [...] [da] destruição dos ímpios" (v. 7).

Os pré-milenaristas têm respondido com freqüência que essa simultaneidade do juízo sobre os ímpios e a queima do mundo com fogo não representa problema para seu ponto de vista, uma vez que o pré-milenarismo entende que os dois eventos ocorrem no final do milênio. Mas não é simplesmente que nessa passagem a renovação cósmica esteja colocada dentro do "dia do Senhor" (v. 10; "o dia de Deus", v. 12) — como se pudéssemos conceber o dia do Senhor como um longo período de tempo, com o julgamento dos ímpios e a renovação cósmica tendo lugar no fim desse dia. Mais exatamente, é a *vinda* (*parousia*) do dia do Senhor que é identificada com o desaparecimento dos atuais céus e terra.

Essa interpretação do versículo 10 é confirmada pelo versículo 12. Infelizmente, a NVI refere-se aqui apenas ao "dia de Deus". O texto grego fala da "*vinda* [*parousia*] do dia de Deus". A NASB traduz assim o versículo 12: "aguardando e apressando a vinda do dia de Deus". Novamente, é a vinda do dia de Deus que marca a fusão dos elementos pelo calor. Note que aqui Pedro faz a mesma exortação à vigilância e santidade de vida aos crentes, em vista da vindoura desintegração dos céus e terra atuais (v. 11, 13 e 14), que também é feita em outra parte do NT devido à vinda do próprio Cristo. A vinda de Cristo e a transformação do cosmos são apresentadas como a meta do cristão vigilante, pois elas ocorrerão concomitantemente.

Em outras palavras, o quadro apresentado pelo Espírito por intermédio de Pedro não permite que mil anos intervenham

entre a segunda vinda de Cristo e a vinda do dia do juízo divino e da renovação cósmica.

I Coríntios 15.20-26

Os pré-milenaristas têm, com freqüência visto essa passagem de Paulo não apenas meramente compatível com a doutrina pré-milenarista, mas também como apoio para aquela doutrina:

> Mas de fato Cristo ressuscitou dentre os mortos, sendo ele as primícias dentre aqueles que dormiram. Visto que a morte veio por meio de um só homem, também a ressurreição dos mortos veio por meio de um só homem. Pois da mesma forma como em Adão todos morrem, em Cristo todos serão vivificados. Mas cada um por sua vez: Cristo, o primeiro; depois, quando ele vier, os que lhe pertencem. Então virá o fim, quando ele entregar o reino a Deus, o Pai, depois de ter destruído todo domínio, autoridade e poder. Pois é necessário que ele reine até que todos os seus inimigos sejam postos debaixo de seus pés. O último inimigo a ser destruído é a morte.

Alguns argumentam que, uma vez que o apóstolo, no versículo 22, refere-se à ressurreição geral — deveríamos esperar que ele falasse da ressurreição dos injustos nos versículos 23 e 24. Assim, a referência de Paulo ao "fim" no versículo 24 precisa ser interpretada como apontando para outra fase, a final, depois da ressurreição pós-milenar: "Então virá o fim [*da ressurreição*]". Mas o fato é que não há referência à ressurreição geral no versículo 22.

Aqueles que discutem que Paulo fala aqui da ressurreição de toda a humanidade insistem que a palavra "todos", na oração ("todos serão vivificados"), deve ser tão inclusiva quanto o termo "todos" da primeira oração ("todos morrem"). Em outro lugar, porém, o apóstolo usa a palavra "todos", cuja referência não é inclusiva; e ele pode usar esse vocábulo nas duas orações de uma mesma sentença, quando em apenas uma delas houver a referência inclusiva. Imediatamente, pensamos em Romanos 5.18, em que a linguagem de Paulo é, de forma notável, paralela a I Coríntios 15.22: "Conseqüentemente, assim como uma só transgressão resultou na condenação de todos os homens, assim também um só ato de justiça resultou na justificação que traz vida a todos os homens". Embora o "todos os homens" na primeira frase seja inclusiva (excluindo

apenas nosso imaculado Salvador), essa expressão repetida na segunda frase não pode ser todo-inclusiva, porque o contexto deixa claro que Paulo está aí falando daquela justificação que é para a vida eterna; e é contrário à teologia de Paulo dizer que todos os homens e mulheres recebem essa justificação, quer confiem em Cristo, quer não.[19]

Também, em 1Coríntios 15.22, quando Paulo fala de que "em Cristo todos serão vivificados" — o verbo e a frase preposicional são usados de forma coerente no NT para se referir a todas as mais elevadas e concebíveis bênçãos — devemos insistir que essa ressurreição que Paulo tem em vista no versículo 22 é para a vida eterna. Em parte alguma de 1Coríntios 15 a ressurreição dos ímpios é inserida no quadro.

O fundamento da interpretação pré-milenarista dos versículos 23 e 24 apóia-se na presença de dois advérbios (*epeita* e *eita*), "advérbios de tempo, denotando sucessão"[20] — os dois traduzidos por "então" na NVI. Discute-se que assim como "um intervalo não identificado" interpôs-se entre a ressurreição de Cristo e a ressurreição dos que pertencem a ele (um intervalo assinalado pelo advérbio grego *epeita* no v. 23), também "um segundo intervalo indefinido" intervirá entre a ressurreição dos crentes na vinda de Cristo e "o fim" (um intervalo assinalado pelo advérbio grego *eita,* no v. 24).[21] Esse intervalo é o reino milenar de Cristo, o reino de Cristo como distinto do reino do Pai. George Ladd escreve:

> Alguém pode arrazoar, então, que o "fim" deve ter lugar em um período considerável após a *parousia* de Cristo, em cujo tempo (no fim) ele entregará o reino ao Pai quando, por meio do seu reinado durante o período interveniente, ele completou a tarefa de subjugar todos os inimigos.[22]

Em resposta a isso, precisa ser admitido que o advérbio *eita* pode assinalar um longo intervalo, da mesma maneira que o advérbio *epeita* indica um extenso intervalo no versículo 23. Mas qualquer um desses "advérbios de seqüência" também pode ser usado no sentido de seqüência *imediata*: por exemplo, *epeita* em Lucas 16.7; *eita* em João 20.27. Não o próprio advérbio, mas o contexto pode determinar a extensão do intervalo assinalado pelo advérbio. O advérbio sozinho não pode carregar todo o peso da construção pré-milenarista que se apóia nele. Berkouwer observa:

> A seqüência de pensamento em 1Coríntios 15.23s não é uma série: a ressurreição de Cristo seguida pela ressurreição dos *crentes* e finalmente pela ressurreição geral. A ênfase está sobre Cristo e o poder de sua ressurreição. A interpretação da seqüência *epeita* [...] *eita* [...] como uma referência paulina ao milênio tem vestígios de ser muito influenciada por Apocalipse 20.[23]

O que, pois, podemos apreender do contexto que dará a resposta sobre a extensão do intervalo assinalado pelo segundo "então", o "então" do início do versículo 24?

1) O contexto maior das cartas de Paulo (e o Novo Testamento em geral) mostra-nos que "o fim" não pode ser separado da segunda vinda de Cristo. Por exemplo, note como o apóstolo, no início dessa mesma carta aos Coríntios, concilia a revelação (*apokalypsis*) de nosso Senhor Jesus Cristo, o fim e o dia de nosso Senhor Jesus Cristo: "...Enquanto vocês esperam que o nosso Senhor Jesus Cristo seja revelado. Ele os manterá firmes até o fim, de modo que vocês serão irrepreensíveis no dia de nosso Senhor Jesus Cristo" (1Co 1.7,8).

2) Olhando com mais atenção 1Coríntios 15, nos versículos 24-26, aprendemos que Cristo destruirá a morte, "o último inimigo", no "fim". Esse será o último ato que Cristo realizará *quando colocar todos os inimigos debaixo de seus pés* e "entregar o reino a Deus, o Pai". Mas, observe que nos versículos 54 e 55, o apóstolo Paulo uma vez mais fala da futura vitória sobre a morte.

> ...Então se cumprirá a palavra que está escrita: "a morte foi destruída pela vitória".
> "Onde está, ó morte, a sua vitória?
> Onde está, ó morte, o seu aguilhão?"

O advérbio "então" (*tote*), no centro do versículo 54, fala quando a vitória sobre a morte será conquistada. E esse "então" aponta para o que Paulo vem descrevendo em vários versículos: *a ressurreição dos crentes.*

Portanto, devemos concluir que a vitória sobre a morte ocorrerá na ressurreição dos crentes (v. 54), que, por sua vez, acontecerá na vinda de Cristo (v. 23), e que essa vitória se dará no "fim" (v. 24-26). Assim, outra vez o "fim" não pode ser separado da segunda vinda de Cristo. Por conseqüência, a força do "então", no versículo 24, *precisa* ser aquela do "imediatamente então".

O pré-milenarismo argumenta que Paulo fala de *duas* vitórias sobre a morte nesse capítulo: uma preliminar, na vinda de Cristo e ressurreição de crentes (v. 54 e 55), e outra, final, após o milênio, na ressurreição e julgamento dos ímpios (v. 24-26). Nada há, porém, na linguagem do apóstolo que apóie esse raciocínio. O próprio Paulo não apresenta uma distinção entre a morte para crentes e outra para os incrédulos. Nas duas partes, ele fala simplesmente de "morte", sem qualificação adicional. De fato, não há evidência de que Paulo tenha em mente a ressurreição dos ímpios em qualquer uma dessas passagens quando relata a destruição da morte, o último inimigo. Não seria bastante estranho que Paulo se alegrasse na ressurreição, julgamento e castigo final dos ímpios, como atos nos quais a morte será finalmente destruída? O fato é que a morte jamais é destruída até os maus serem afetados. Para eles, a ressurreição do corpo é somente o prelúdio do julgamento final e o que a Bíblia chama de "a segunda morte" (Ap 20.6).

O reino intermediário de Cristo alcança seu final culminante quando ele destrói o último inimigo, a morte, trazendo novamente seu povo à vida (v. 54 e 55), por ocasião de sua vinda (v. 23). Agora, se o "fim" acontece na vinda de Cristo, quando seu reino intermediário começa? O NT nos aponta claramente a ressurreição e glorificação de Cristo como o começo desse reinado (veja At 2.36; Ef 1.20-23; Fp 2.9-11; Hb 1.3; 10.12,13; 1Pe 3.21,22). Em Efésios 1.21, Paulo se vale das mesmas palavras gregas usadas em 1Coríntios 15.24 (*archē*, *exousia* e *dynamis*) e, na mesma ordem: "muito acima de todo governo e autoridade, poder e domínio". Essa passagem de Efésios também nos fala que foi quando Deus "ressuscitando-o dos mortos" (v. 20), exaltou a Cristo para dar início a esse domínio e reinado.

Em 1Coríntios 15.24-27, o apóstolo alegra-se no domínio intermediário que Cristo está agora exercendo com o objetivo de pôr todos os inimigos sob seus pés. Esse reino será completado quando Cristo vier e "a última trombeta" assinalar o dia da ressurreição para o povo de Deus (15.52).[24] A transformação na ressurreição nos possibilitará herdar o reino de Deus — aquele final e eterno reino de Deus que aqui é contrastado com o reino intermediário de Cristo.[25]

Quando Paulo fala claramente que Cristo um dia entregará o reino nas mãos do Pai (v. 24) "a fim de que Deus seja tudo

em todos" (v. 28), ele não está contradizendo Pedro, que fala do "reino eterno de nosso Senhor e Salvador Jesus Cristo (2Pe 1.11). Devemos lembrar-nos que esse é especificamente o reino de Cristo de conquista sobre seus inimigos, que Paulo tem em vista em 1Coríntios 15. Quando essa conquista estiver completa e todo inimigo for destruído, essa *espécie* particular de reino terá alcançado seu fim. A história redentiva terá atingido sua dramática conclusão; cada propósito divino terá sido cumprido; e o Filho entregará ao Pai o domínio intermediário, que lhe fora dado com o propósito de alcançar justiça perfeita e paz, a eterna *shalom* de Deus.

DUAS PASSAGENS CONSIDERADAS DECISIVAS PELOS MILENARISTAS

Romanos 11

Os pré-milenaristas e os pós-milenaristas apelam para essa passagem como provedora de apoio significativo à sua posição. George Ladd, por um lado, insiste que "há duas passagens no NT que não podem ser evitadas",[26] as quais apontam claramente para uma perspectiva pré-milenar; uma delas é Romanos 11.26. John Murray, por outro lado, tem sido considerado com freqüência um *pós*-milenarista de "um-texto", com base em sua interpretação da frase "vida dentre os mortos" de Romanos 11.15, como uma expressão figurada que fala acerca de uma "aceleração sem precedente do mundo, na expansão e sucesso do evangelho", resultante da "recepção de Israel novamente no favor e bênção de Deus".[27]

Contudo, deveria ser enfatizado que a conclusão de Paulo em Romanos 11, que prediz uma futura conversão em massa do Israel étnico antes do retorno de Cristo, não prova, por si só, a correção de qualquer posição milenar particular. Afinal, essa explanação não foi apresentada somente por pré-milenaristas e pós-milenaristas, mas também por alguns destacados amilenaristas. Por exemplo, Geerhardus Vos vê o apóstolo falando nesse capítulo da "recepção da maioria de descrentes judeus no favor divino", uma conversão nacional "em grande escala em um predeterminado ponto no futuro".[28] Mais recentemente, Stanley Grenz insistiu que "o apóstolo antecipa claramente a futura conversão de Israel em grande escala, um evento que introduziria um glorioso dia para o mundo inteiro". Grenz, porém, nota que tal esperança "não requer um

reinado terrestre milenar de Cristo, pois a conversão de Israel poderia facilmente preparar tanto para a inauguração do Estado eterno, quanto para a dourada era terrena".[29]

A alegação de Grenz de que em Romanos 11 o apóstolo prediz "claramente" uma futura conversão nacional de Israel é discutível, como veremos. Mas o que é inegavelmente claro é que em toda essa seção da epístola, na qual Paulo focaliza especialmente a questão do lugar dos judeus no plano divino de salvação (caps. 9—11), ele não diz uma palavra sobre o retorno dos judeus à Terra Prometida, ou sobre um reino milenar no qual Cristo reinará em Jerusalém; nem há ali referência clara à "era dourada" antes do retorno de Cristo, na qual este mundo será amplamente cristianizado. O amilenarista pode "relaxar" enquanto estuda essa passagem, sabendo que as posições milenares não estão em jogo.

Mas precisamos perguntar se realmente a intenção de Paulo, em Romanos 11, é predizer a conversão futura do Israel nacional. Antes de considerar essa questão, temos de nos recordar do contexto em que o argumento desse capítulo aparece.

Em Romanos 1, o apóstolo fala do evangelho como o poder de Deus para a salvação de todo aquele que crê, "primeiro do judeu [...]" (1.16). Mas Paulo era sensível ao fato de que essa reivindicação poderia ser contestada pela grande maioria dos judeus. Ele bem sabia da objeção: "Se a vinda do Messias deveria marcar uma era de grande bênção para Israel, como explicar que os judeus rejeitaram esse a quem você chama de Messias, Paulo? Os judeus não parecem ter sido abençoados por ele". João Calvino também expressou essa contradição: "Ou [...] não há qualquer verdade na promessa divina, ou [...] Jesus, a quem Paulo pregava, não é o Cristo de Deus, que tinha sido particularmente prometido aos judeus".[30] Esse é um "problema apologético" que Paulo enfrenta com franqueza nos capítulos 9—11.

No capítulo 9.1-5, Paulo inicia sua resposta pelo reconhecimento de que Israel ainda era realmente escolhido por Deus e assim o possuidor das mais elevadas bênçãos espirituais, e pelo reconhecimento, com grande tristeza, de que seus companheiros judeus (em sua maioria) não estavam agora usufruindo a bênção da salvação em Cristo. Mas, iniciando no versículo 6, ele rejeita a implicação falsamente extraída desse

fato: "Não pensemos que a palavra de Deus falhou. Pois nem todos os descendentes de Israel são Israel".

Como poderia Deus rejeitar uma nação a quem havia escolhido? A resposta de Paulo: Eleição e nacionalidade não são igualmente inclusivas. Que Israel seria abençoado, não significa necessariamente que toda a nação seria bendita. O verdadeiro Israel consiste nos filhos da promessa, a eleição da graça, e eles foram abençoados. Paulo fornece uma série de exemplos para mostrar que os meros descendentes físicos de Abraão não têm garantida a posse das bênçãos prometidas ao patriarca.

Começando no capítulo 9.30, o foco do argumento de Paulo muda da eleição da graça de Deus para a resposta de homens e mulheres — ou da fé, que olha para a justiça que Deus provê, ou da incredulidade, que busca estabelecer sua própria justiça. O judeu será recebido por Deus na mesma base que o gentio (10.11-13); o problema dos judeus não é que não tiveram o evangelho anunciado a eles; antes, eles não creram no evangelho (10.16-21).

No início do capítulo 11, o apóstolo repete o argumento do capítulo 9. Deus tem seu verdadeiro Israel, seus eleitos, mas essa eleição não é coextensiva a toda a nação. O próprio Paulo é um exemplo de judeu eleito (11.1). Até mesmo Elias aprendeu que o remanescente eleito é contado como sete mil em seus dias, "hoje há também um remanescente escolhido pela graça" (11.5). "Que dizer então?", Paulo conclui no versículo 7: "Israel não conseguiu aquilo que tanto buscava, mas os eleitos o obtiveram. Os demais foram endurecidos..."

Muitos comentaristas, porém — não apenas milenaristas, como pudemos notar —, vêem o argumento de Paulo tomando um novo rumo no versículo 11. Com freqüência, o capítulo 11 é esboçado deste modo: Paulo responde à questão proposta no versículo 1 ("Acaso Deus rejeitou o seu povo?"), declarando que a rejeição dos judeus não é total (v. 1-10), tampouco final (v. 11-32). Mas o fato é que Paulo consistentemente apresenta apenas uma resposta nos capítulos 9—11, a saber, que a rejeição de Israel não é total e que nem todos os de Israel são Israel. Romanos 11 trata do lugar de Israel nos propósitos redentivos de Deus no tempo presente, e não em um tempo futuro.

Naturalmente, para estabelecer essa conclusão seria necessária uma análise cuidadosa do capítulo 11, o que não pode-

Mozinho Rodrigues

mos fazer aqui.[31] Podem ser observados brevemente apenas dois ou três pontos cruciais.

Como já foi indicado, Paulo responde à questão proposta no versículo 1 ("Acaso Deus rejeitou o seu povo?"), não ao apontar um tempo futuro quando a graça de Deus alcançará, afinal, os judeus, mas, em vez disso, ao marcar o presente, para si mesmo, como "Prova A" da salvadora graça de Deus (v. 1), para os judeus remanescentes "no tempo presente" (v. 5), e — nos versículos seguintes ao alegado "ponto crucial" em seu argumento (v. 11) — para seu próprio ministério aos gentios, cujos efeitos despertam ciúmes nos judeus (veja especialmente os versículos 11, 13, 14, 23). É esse processo descrito como "movimento de onda" que é o tema que dá unidade aos dos versículos 11-32, de forma que, ao longo de todo o tempo antecedente ao retorno de Cristo, as águas divinas de salvação continuamente impactam o dique dos gentios e retornam aos judeus.[32]

No início desta seção, ao dar uma resposta negativa à pergunta feita no versículo 11, Paulo anuncia o verdadeiro propósito do tropeço de Israel; e, assim fazendo, ele esboça em uma sentença o ensino do restante do capítulo: "Novamente pergunto: Acaso tropeçaram para que ficassem caídos? De maneira nenhuma! Ao contrário, por causa da transgressão deles, veio salvação para os gentios, para provocar ciúme em Israel" (v. 11 e 12). Isso sumariza todo o argumento de Paulo nos versículos 11-32: Não tente complicá-lo!

Na conclusão culminante desta seção, quando Paulo faz uma síntese de seus argumentos nos versículos 30 e 31, ele novamente recorre ao divino "movimento de onda". Observe especialmente as três vezes que a palavra "agora" aparece nesses versículos:[33]

> Assim como vocês, que antes eram desobedientes a Deus, mas *agora* receberam misericórdia, graças à desobediência deles, assim também *agora* eles se tornaram desobedientes, a fim de que também recebam *agora* misericórdia, graças à misericórdia de Deus para com vocês.

Essa declaração sintética torna claro que a preocupação do apóstolo no capítulo 11 não é predizer o futuro, mas explicar o motivo e o propósito de seu presente ministério.

O ministério de Paulo se constitui desse processo "movimento de onda", ao qual Paulo alude no versículo 25.[34] Esse é

o procedimento que está em foco quando Paulo escreve no versículo 26: "E assim [...]" (literalmente, "E esse é o modo [...]"). A combinação das palavras gregas que Paulo usa aqui (*kai houtōs*) nunca é utilizada para se referir à seqüência temporal ("e então [...]"), mas sempre para fazer alusão quer ao relacionamento lógico, quer à maneira pela qual algo é feito.

A declaração de Paulo no versículo 25 de que "Israel experimentou um endurecimento em parte, até que chegue a plenitude dos gentios", é muitas vezes compreendida como ensinando que *depois* da plenitude dos gentios ser cumprida, o endurecimento que caiu em parte sobre a nação será suspenso, e Israel, a nação, se converterá. Mas não há nada na palavra grega "até" que indique a idéia de uma conversão nacional futura de Israel. Essa idéia teria de ser explicitamente ensinada em algum lugar no contexto, para podermos abordá-la aqui. Isso simplesmente não pode ser lido no "até que" da frase. Como matéria de fato, de acordo com seu uso comum, a preocupação do "até que" da frase não está em uma situação nova que existirá após o fim da presente era, mas na situação que ocorrerá antes do fim, *e por todo o caminho até o fim* do tempo presente. Como nota Joachim Jeremias: "De fato, no Novo Testamento [essa frase grega] regularmente apresenta uma referência ao alcance da meta escatológica".

A esse respeito, veja Apocalipse 2.25,26: "Tão-somente apeguem-se com firmeza ao que vocês têm, *até* que eu venha. Àquele que vencer e fizer a minha vontade até o fim darei autoridade sobre as nações" (grifo do autor; cf. também Lc 21.24; 1Co 11.26; 15.25). Como Palmer Robertson escreveu:

> "Endurecimento [...] até", é muitas vezes compreendido como assinalando o começo de um novo estado de coisas com relação a Israel. Raramente tem sido considerado que "endurecimento [...] até" deveria naturalmente ser interpretado como escatologicamente categórico em seu significado. A frase não insinua um novo começo após um término; ao invés disso, a continuação de uma circunstância prevalecente para Israel até o fim do tempo.[35]

O que o apóstolo Paulo ensina em Romanos 11.25 é que o endurecimento por parte do Israel étnico continuará até que o número completo dos gentios tenha vindo.

Enfatizamos que o tema de Paulo nesse capítulo é o processo do "movimento de onda", pelo qual a salvação vem tanto

para gentios quanto para judeus por intermédio desta era evangélica. Embora esse seja um processo que está agora em operação, ele *é* um processo. Quando Paulo fala da "plenitude" de Israel (v. 11), "todo Israel" (v. 26), e a "plenitude" dos gentios (v. 25), ele está olhando para a conclusão do processo e de seus resultados. De acordo com o apóstolo, a gloriosa bênção que será o resultado da plenitude dos eleitos gentios e da plenitude dos eleitos judeus, agregados à família de Deus pela fé, será nada menos do que "vida dentre os mortos" (v. 15). Isto é, o dia da ressurreição terá chegado!

Contra a sugestão pós-milenarista de que "vida dentre os mortos", em Romanos 11.15, refere-se à "era dourada" a ser introduzida após a conversão nacional de Israel,[36] surge o que seria uma objeção insuperável. Como essa era pode vir após a plenitude dos gentios e dos judeus ter chegado? Precisamos compreender o termo "plenitude" (do grego *plērōma*) em seu sentido completo. Para Paulo, esse é um vocábulo repleto de um significado pleno e rico de consumação. Com a entrada da plenitude de Israel e dos gentios, propósitos redentivos de Deus estarão cumpridos. Não haverá então período algum adicional à história, para delongar a realização das bênçãos da redenção.

Apocalipse 20.1-10

Obviamente, essa passagem, o único lugar na Bíblia em que aparece a referência aos "mil anos", é uma das mais significativas para nossa discussão. George Ladd escreveu:

> ...até mesmo se o restante da Bíblia silenciasse completamente sobre esse ponto, esse fato não militaria contra a crença em um milênio, se a exegese do Apocalipse [revelação] o requeresse [...] Poderia ser que no Apocalipse os elementos da nova revelação fossem comunicados a João pelo Senhor, para efeitos da ocorrência de um interregno milenar.[37]

Muitos cristãos concordam com Ladd aqui. Alguns reconhecem a si mesmos como "pré-milenaristas de um texto só", com Apocalipse 20.1-10 como aquele texto no qual seu pré-milenarismo repousa.

Mas deveríamos corrigir um engano sério que a declaração de Ladd poderia causar. Alguém poderia pensar que os amilenaristas

insistem que Apocalipse 20 não pode ser ensinado como um reino milenar terrestre após a vinda de Cristo, porque o restante das Escrituras emudece a esse respeito. Parece ser isso o que Ladd sugere, o que, porém, não é verdade. Os amilenaristas concordariam que se uma verdade é ensinada com inconfundível clareza na Bíblia, ela deve ser crida — mesmo que seja ensinada por um só versículo. Entretanto, o que precisa ficar claro é que os amilenaristas crêem que a Escritura não se cala simplesmente sobre esse ponto. Ela fala sobre o assunto e, assim fazendo, põe de parte um tal reino terrestre que se introduz entre a segunda vinda de Cristo e o juízo final, e o novo céu e a nova terra. Esse foi o ponto que frisamos na segunda seção deste ensaio, e essa é a insistência amilenarista de que a Escritura não se contradiz.

Os amilenarístas pretendem interpretar Apocalipse 20 de maneira consistente com o restante das Escrituras. Ladd insiste que essa é uma abordagem falsa: "A abordagem exegética deve sempre preceder a teológica [...] Ninguém pode aproximar-se das Escrituras com um sistema escatológico e ajustar os registros escriturísticos a ele".[38] Ladd quer dizer que não deveríamos estudar Apocalipse 20 com certos preconceitos. Antes, deveríamos interpretar primeiramente o capítulo e então nos preocupar acerca de como ele se ajusta ao restante do ensino bíblico. Precisamos, certamente, concordar que essa é uma abordagem saudável de qualquer passagem bíblica. Fazemos, contudo, duas perguntas:

1) Os pré-milenaristas são fiéis a esse princípio em sua interpretação das Escrituras? Cremos que Benjamin Warfield estava correto em seu julgamento de que

> houve muito menos interpretação tendenciosa [interpretação parcial] de Apocalipse 20 no interesse de teoria preconcebida, do que houve interpretação tendenciosa do restante da Escritura no interesse de questões derivadas da má compreensão dessa obscura passagem.[39]

2) Será que esse é um princípio válido de interpretação bíblica, que porções menos claras e mais difíceis da Bíblia sejam interpretadas à luz das partes mais claras, a poesia à luz da prosa, o figurativo à luz do literal? Isso não é a mesma coisa que dizer que a interpretação pré-milenarista de Apocalipse 20 esteja perfeitamente correta e sem qualquer problema de exegese. Mas devemos questionar se deveríamos estar

dispostos a colocar de lado todo o NT, ou forçar interpretações artificiais com base em uma breve passagem em um apocalipse que admitidamente é altamente figurativo, rico em símbolos e, portanto, um tanto difícil.

Ladd conclui seu livro com esta declaração: "A pergunta básica permanece: O que requer a exegese de Apocalipse 20? Todas as outras considerações devem servir a essa passagem".[40] Por certo que essa é uma declaração surpreendente! Devemos submeter todo o restante das Escrituras a Apocalipse 20, e empurrá-las, comprimi-las e ajustá-las? Entendo que essa seja uma falsa abordagem à interpretação da profecia bíblica. Como escreveu Archibald Hughes: "É um fundamento muito precário, em um livro de visões simbólicas, apanhar tal frase — 'mil anos' — e fazer dela um alicerce sobre o qual levantar uma superestrutura de um completo sistema interpretativo".[41]

Ao apresentar agora uma breve interpretação de Apocalipse 20.1-10, um esboço de sete tópicos pode ser útil.

1) Observe que nada há na passagem que forneça alguma sugestão que deva ser relacionada às profecias veterotestamentárias que falam de uma era vindoura de glória nacional para Israel (veja a primeira seção deste ensaio). Essas passagens relatam a herança da Canaã terrestre e a glória para a Jerusalém terrestre. Não há nada sobre isso em Apocalipse 20. Antes, ele fala sobre um reino milenar enquanto as profecias do AT falam de um reino eterno. Então, à primeira vista, poderia parecer que a presente passagem e essas profecias do AT não estão falando do mesmo assunto. Finalmente, não há nada nessa passagem apocalíptica que evidencie um elo entre elas.

2) A ordem na qual as visões aparecem no livro do Apocalipse não é, necessariamente, a ordem de cumprimento. Parece que o final do capítulo 19 nos leva diretamente ao final da era, à segunda vinda de Cristo, à grande batalha final, ao julgamento da besta e do falso profeta. Isso não quer dizer que o capítulo 20 fale do que acontecerá em seguida. As visões ali retratadas podem levar-nos à primeira vinda de Cristo e ao começo da presente era evangélica.

Nesse caso, esse não seria um fenômeno único nesse livro. Talvez o exemplo mais claro de um retorno abrupto ao começo da igreja seja encontrado no capítulo 12. Em 11.18, lemos que chegou "o tempo de julgares os mortos". Fomos levados ao final

da era no encerramento do capítulo 11. Com o capítulo 12, porém, voltamos ao começo do período do NT, com uma visão figurativa do nascimento de Cristo e de sua ascensão ao trono de Deus. Se isso pode acontecer nos capítulos 11 e 12, não podemos excluir a possibilidade de que, nos capítulos 19 e 20, também somos levados em visão à segunda vinda de Cristo, e a seguir trazidos de volta à primeira vinda. Não devemos simplesmente supor que o capítulo 20 tenha de descrever eventos que acontecem depois dos acontecimentos descritos no capítulo 19.

3) Há duas visões em Apocalipse 20.1-10 unidas pela frase "mil anos". Assim, podemos concluir que as duas são contemporâneas. Não obstante, elas são visões separadas. Os versículos 1-3 e 7-10 caminham juntos. Eles falam sobre Satanás: Satanás amarrado e Satanás liberto. Os versículos de 4 a 6 são um pouco parentéticos e nos dão uma visão distinta de almas, de tronos e de reinado. Entendemos que uma das visões se refere a certos eventos terrenos, e que a outra visão trata de uma porta aberta numa situação celestial.

4) Como devemos interpretar o símbolo de Satanás sendo "amarrado"? O capítulo 12 já falou de certa restrição ao dragão, Satanás, depois da ascensão de Cristo. Satanás não pôde realizar seu propósito. Ele quis destruir a mulher e sua descendência, mas não conseguiu fazer isso. Ele é contido por Deus. Será que o capítulo 20 tem em vista outra fase de Satanás em que ele será reprimido, alguma coisa independente daquilo que foi descrito no capítulo 12? Ou será esse exemplo uma espécie de redeclaração em termos um pouco diferentes e de símbolos diversos que são característicos de Apocalipse? Talvez 20.1-3 esteja falando de outro aspecto da restrição colocada sobre Satanás, como conseqüência da obra redentiva de Cristo e de sua glorificação triunfante.

Devemos lembrar-nos do ensino escatológico do NT como um todo, que é apresentado em termos não de um, mas de dois grandes pontos culminantes: a primeira vinda de Cristo e a segunda vinda de Cristo. Com a segunda vinda de Cristo haverá plena e completa consumação. Mas já na primeira vinda de Cristo temos o que poderíamos chamar de consumação *antecipatória*. Temos a batalha decisiva e a grande vitória conquistada. Em sentido real, o reino de Deus já veio e Cristo já lidou de forma decisiva com Satanás.

É importante recordar como a obra de Cristo em sua primeira vinda é descrita no NT, em relação a Satanás. Em Mateus 12.28,29, nosso Senhor diz:

> Mas se é pelo Espírito de Deus que eu expulso demônios, então chegou a vocês o Reino de Deus.
> Ou, como alguém pode entrar na casa do homem forte e levar dali seus bens, sem antes amarrá-lo? Só então poderá roubar a casa dele.

Esse é um grande evento escatológico: O reino de Deus chegou! Para explicar esse evento, nosso Senhor nos conta uma breve parábola. Como alguém vai lançar mão das posses de um homem forte, posses que ele obteve, sem dúvida, por meios ilegais? O modo de fazer isso é primeiro amarrá-lo (o verbo grego traduzido aqui por "amarrar" pela NVI é o mesmo usado em Ap 20.2); e então lhe surrupiar os bens. Jesus propõe essa parábola para descrever claramente a missão que veio cumprir.

Em João 12.31, quando nosso Senhor fala do significado de sua morte vindoura, diz: "Chegou a hora de ser julgado o príncipe deste mundo; agora será expulso o príncipe deste mundo". O dia do juízo chegou e o príncipe deste mundo (Satanás) será expulso (o verbo grego empregado aqui é o mesmo de Apocalipse 20.3, "lançar", com acréscimo do prefixo "fora"). "Agora", Jesus diz, por meio de sua obra expiatória, isso acontecerá (leia todo o contexto de Jo 12.20-33).

Em Colossenses 2.15, o apóstolo Paulo descreve de forma vívida a vitória de Cristo na cruz sobre os poderes demoníacos: "E, tendo despojado os poderes e as autoridades, fez deles um espetáculo público, triunfando sobre eles na cruz". Cristo desarmou as hostes satânicas. Que grande vitória!

Hebreus 2.14,15 fala de Cristo assumindo nossa humanidade "portanto, visto que os filhos são pessoas de carne e sangue, ele também participou dessa condição humana, para que, por sua morte, derrotasse aquele que tem o poder da morte, isto é, o diabo, e libertasse aqueles que durante toda a vida estiveram escravizados pelo medo da morte". Essa linguagem é incrivelmente poderosa, podemos pensar — o diabo destruído! (O verbo grego é o mesmo que Paulo utiliza em 1Coríntios 15.26 com referência a Cristo destruindo a morte, o último inimigo, na ressurreição.) Não é o NT que nos diz que "o diabo, o inimigo de vocês, anda ao redor como leão, rugindo

e procurando a quem possa devorar" (1Pe 5.8)? Sim, ele o faz; e o que Pedro está dizendo é verdade. Mas note o tipo de linguagem que o escritor de Hebreus usa para descrever a vitória de Cristo sobre Satanás na cruz, porquanto ele vê essa vitória como eternamente significativa.

Em 1João 3.8, lemos que "para isso o Filho de Deus se manifestou: para destruir as obras do diabo". No contexto, João está dizendo que se você estiver fazendo as obras do diabo, então mostra estar do lado de um inimigo derrotado. Cristo é o vencedor. Se você é verdadeiramente de Cristo, não se ocupará das obras do diabo.

Em outras palavras, o NT enfatiza dois pontos culminantes na vitória de Cristo sobre Satanás: a vitória na cruz e a vitória em sua segunda vinda. Devemos perguntar então: Essa dupla estrutura culminante é preservada em Apocalipse 20.1-10? Ou será que temos aqui uma nova característica que requeira uma revisão significativa da perspectiva básica do NT? Estamos nós agora prestes a adotar uma perspectiva que vê *três* focos culminantes: 1) vitória na cruz e na ressurreição; 2) vitória na segunda vinda de Cristo e na inauguração de seu reinado milenar e 3) vitória final ao término do milênio?

Ao examinarmos a passagem, descobrimos boa razão para sugerir que Apocalipse 20 não apresenta tal modificação da consistente perspectiva neotestamentária. Antes, Apocalipse 20.1-10 é uma representação figurada da vitória de Cristo sobre Satanás em cada um dos dois pontos culminantes.

Na cruz, Satanás é aprisionado — mas não absolutamente. Apocalipse 20.2,3 não diz que Satanás está preso, e ponto final. Ele está cativo em um só aspecto, isto é, "impedido de enganar as nações [os gentios]". A era da salvação para os gentios chegou. Antes do ministério de Cristo, Israel era a única nação chamada dentre todas as nações do mundo para conhecer as bênçãos de Deus e servi-lo. Havia exceções, naturalmente — aqueles que vieram a conhecer a graça de Deus, embora não fossem filhos de Abraão segundo a carne. Mas, essencialmente, todas as nações da terra estavam na escuridão, sob o engano de Satanás. Entretanto, louvado seja Deus! Cristo veio e realizou sua obra redentora. No dia de Pentecostes, o Espírito Santo foi derramado sobre "todos os povos" (At 2.17), o que significa que o evangelho de Cristo é para todas as nações, e não apenas para o povo judeu. A era das missões mundiais havia começado,

e a obra enganadora de Satanás, operada em grande escala por muitos séculos, chegara ao fim. O próprio Senhor ressurreto deu a seus apóstolos esta comissão (At 26.17,18):

> Eu o livrarei do seu próprio povo e dos gentios, aos quais eu o envio para abrir-lhes os olhos e convertê-los das trevas para a luz, e do poder de Satanás para Deus, a fim de que recebam o perdão dos pecados e herança entre os que são santificados pela fé em mim.

Antes de deixar a referência ao aprisionamento de Satanás em Apocalipse 20, há um texto adicional digno de nota. Muitos cristãos acreditam sinceramente que dizer que Cristo aprisionou Satanás na cruz é incompatível com a presente atividade real de Satanás. Mas, considere o quadro apresentado em Judas 6 (v. 2Pe 2.4):

> E quanto aos anjos que não conservaram suas posições de autoridade, mas abandonaram sua própria morada, ele os tem guardado em trevas, presos com correntes eternas para o juízo do grande Dia.

O que significa isso? Será que significa que toda a linguagem de Paulo sobre a nossa luta contra os poderes demoníacos das trevas (Ef 6.11,12) é uma retórica muito adornada? Afinal de contas, os demônios estão em correntes. Não há luta real alguma para o cristão nesta vida, certo? Errado! A declaração de Judas não significa nada disso. Não significa que esses anjos decaídos não estejam ativos. Significa que eles estão operantes dentro dos limites da permissão divina, e que seu fim está traçado.

Então, poderíamos muito bem perguntar: Se Judas, por inspiração do Espírito, pôde descrever todos esses demoníacos seres como estando agora em correntes eternas, por que deveríamos interpretar que a prisão de Satanás como uma referência ao que é verdadeiro agora seja de alguma maneira incompatível com a atividade satânica atual? Essa é a linguagem bíblica, que não é mais contraditória em relação à atividade presente de Satanás do que Judas 6 é contraditório em relação à atividade presente de toda a hoste de anjos caídos.

5) Em Apocalipse 20.8, temos uma referência à "batalha". O texto grego tem o artigo definido ("o"), e é importante não deixar esse fato passar despercebido, porque lemos sobre "a batalha" em outros pontos do livro do Apocalipse. Em 16.14, por exemplo, lemos: "São espíritos de demônios que realizam sinais miraculosos; eles vão aos reis de todo o mundo, a fim de

reuni-los para a batalha do grande dia do Deus Todo-Poderoso". E em 19.19: "Então vi a besta, os reis da Terra e os seus exércitos reunidos para guerrearem [no texto grego o nome com o artigo definido aparece aqui; literalmente, 'a batalha' contra aquele que está montado no cavalo e contra o seu exército"].

Em 16.14, os reis são convocados para *a batalha.* Em 19.19, a besta e os reis da terra vêm para *a batalha.* Em 20.8, Satanás conduz sua hoste para *a batalha.* Parece claro que esses três textos não descrevem três batalhas, mas uma. O novo ponto revelado em 20.8 (porque o Apocalipse nunca se repete por mera repetição como algo novo é revelado a cada vez) é o que acontece a Satanás em resultado dessa batalha. O capítulo 19 registra o que sucederá com a besta e o falso profeta, como resultado de sua derrota nessa batalha. Aqui, em 20.10, aprendemos o que ocorrerá com Satanás. Os versículos interpostos entre 19.19 e 20.10 nos levam de volta à primeira vinda de Cristo, e à prisão de Satanás como resultado de sua obra redentora.

6) Chegamos agora à cena parentética dos versículos 4-6, acerca do reinado dos santos, em que o véu de separação entre céu e terra é afastado e nos é permitido dar uma rápida olhada nos santos de Deus reinando com Cristo. Observe que não há referência alguma nesses versículos, direta ou indiretamente, a coisas ou negócios terrestres. De fato, em termos de vocabulário, essa visão é muito semelhante às outras visões celestiais no Apocalipse.

Permitam-me explicar. Em 20.4, há uma referência às "almas" (*psychai*). Essa palavra pode ser usada no NT para referir-se simplesmente a "pessoas". No texto grego de Atos 2.41, por exemplo, lemos que três mil *psychai* foram salvas no dia de Pentecostes. Nessa declaração, não há ênfase alguma no aspecto de "alma" como oposta a "corpo" do ser humano. Mas no contexto de Apocalipse 20.4, em que João vê "as almas dos que foram decapitados por causa do testemunho de Jesus", parece que esse texto pretende apontar para um contraste entre alma e corpo.

Há aí também uma referência a tronos. Em todo o Apocalipse, o trono de Cristo e seu povo sempre estão no céu.[42] Em 3.21, é feita uma promessa específica: "Ao vencedor darei o direito de sentar-se comigo em meu trono, assim como eu também venci e sentei-me com meu Pai em seu trono". Apocalipse 20.4 retrata o cumprimento dessa promessa bendita.

Os versículos 4-6 formam a visão do reinado dos cristãos com seu Salvador, após eles partirem desta vida e enquanto esperam a segunda vinda de Cristo, a ressurreição e a felicidade eterna. Os santos são descritos como mártires por seu Senhor. Talvez esse retrato represente todo o povo de Deus. Nas visões do Apocalipse "todos são santos ideais ou pecadores ideais".[43] Note que no versículo 5, os mártires são contrastados com "o restante dos mortos" — aqueles que conhecerão "a segunda morte". Em outras palavras, eles são contrastados com "*todos* os descrentes".

No versículo 5, lemos que "o restante dos mortos não voltou a viver até se completarem os mil anos". A observação que João faz não é que eles então viverão. Antes, ele enfatiza que os descrentes não usufruirão a maravilhosa bênção de viver e reinar com Cristo durante os mil anos. Lembre-se do que dissemos antes, quando consideramos Romanos 11.25, sobre a força escatológica conclusiva do termo "até". Recorde-se também do que falamos ao considerar 1Coríntios 15.22, sobre o rico significado salvífico da vida em Cristo, vida que é realmente vida. Como nosso Senhor nos disse em João 5.29, apenas "os que fizeram o bem ressuscitarão para a *vida* [...] e os que fizeram o mal ressuscitarão *para serem condenados*" (grifo do autor).

É mencionado, em Apocalipse 20.6 e 14, que a única coisa que espera esses mortos após os mil anos é "a segunda morte". Não é que João negue que eles serão ressuscitados corporalmente para enfrentar o juízo (v. 13). Mas ele nunca descreve os descrentes como "vivos" ou "ressurretos". Seus nomes simplesmente não estão escritos "no livro da *vida*" (v. 15, grifo do autor). Muito embora possam estar diante do grande trono branco em juízo, eles são descritos como "mortos" (v. 12).

Em outras palavras, o quadro de João não retrata que os crentes vivem na segunda vinda de Cristo e os descrentes vivem no final do milênio. Os incrédulos verdadeiramente *nunca vivem*. Os crentes vivem e reinam com Cristo por mil anos. O restante dos mortos, diz João, não desfrutam essa maravilhosa bênção. Eles não vivem durante esses mil anos. O que eles experimentarão em vez disso? A segunda morte.

Nos versículos 5 e 6, João fala da "primeira ressurreição". Essa frase implica claramente uma segunda ressurreição. Mas isso significa que, afinal, o pré-milenarismo está correto, que

haverá duas ressurreições, a dos crentes na segunda vinda de Cristo e a dos mortos mil anos após? Não! A referência à primeira ressurreição implica uma segunda — uma segunda ressurreição para as mesmas pessoas! De forma semelhante, "a segunda morte" (v. 6) implica a primeira morte — mas também para as mesmas pessoas, os descrentes.

Poderíamos dizer que o crente em Cristo experimentará uma morte e duas ressurreições. A primeira ressurreição ocorre quando ele parte desta vida e é imediatamente conduzido à presença de Cristo para reinar com ele. A segunda ressurreição será corpórea na segunda vinda de Cristo, quando os crentes são aprontados para o estado eterno (1Co 15.50). Os incrédulos, por contraste, experimentarão apenas uma ressurreição — e a ressurreição da condenação —, mas eles sofrerão duas mortes. A primeira morte é psicofísica, na terra. A segunda morte será eterna, em seguida ao julgamento.

O apóstolo João, porém, não fala que o crente conhecerá a morte! — ou que o incrédulo passará pela ressurreição. Como Meredith G. Kline observa:

> Da mesma maneira que a ressurreição do injusto é paradoxalmente identificada como "a segunda morte", assim a morte do cristão é paradoxalmente identificada como "a primeira ressurreição [...]" O que para os outros é a primeira morte, para o cristão é a verdadeira ressurreição.[44]

7) Apocalipse 20, então, apresenta um panorama da era evangélica, os propósitos de Deus na terra e a bênção de seu povo no céu, seguidos de uma vívida narrativa do juízo final e da consumação. Mas qual é o significado do número "mil"? Podemos supor que o número é simbólico, pois os números são usados simbolicamente em todo o Apocalipse. Mas qual é o significado desse símbolo? É impossível ser dogmático sobre tal assunto, mas a sugestão de Geerhardus Vos é certamente interessante:

> O simbolismo dos mil anos consiste no seguinte: contrasta o estado glorioso dos mártires com o breve tempo de tribulação passado na Terra, por um lado, e com a vida eterna da consumação por outro.[45]

A visão de João é determinada pelo Espírito para a edificação e o fortalecimento do povo de Deus de todas as épocas. Por isso os cristãos são encorajados a combaterem o bom combate

(2Tm 4.7), tendo toda garantia de que em Cristo eles vencerão o maligno para reinar com seu Salvador.

O povo de Deus de todos os tempos foi salvo "em esperança" (Rm 8.24). A esperança dos santos da antiga aliança foi orientada para a vinda do prometido Redentor divino. As riquezas do Messias e de sua obra redentiva lhes foram retratadas, de forma expressiva, em termos dos elementos centrais de sua experiência religiosa: a terra de Canaã, a cidade de Jerusalém, o trono de Davi, o templo e a própria nação de Israel.

Porque ele é Deus encarnado, verdadeiramente Deus e verdadeiramente homem, em Jesus, as duas principais linhas da expectativa messiânica do Antigo Testamento convergem: 1) a promessa de que o próprio Deus viria e se revelaria como Senhor (por exemplo, a profecia de Isaías 40.3, sobre uma voz clamando no deserto para preparar "o caminho para o SENHOR", foi cumprida no ministério de João Batista preparando o caminho para Jesus [Mt 3.1-3]); e 2) a promessa de que o Senhor enviaria seu Servo ungido. Em Jesus convergem as duas linhas da expectativa escatológica. Ele que é "Cristo do Senhor" (Lucas 2.26), é também, ao mesmo tempo, "Cristo, o Senhor" (Lucas 2.11).

Como aqueles sobre quem "tem chegado o fim dos tempos" (1Co 10.11), nós cristãos temos o inestimável privilégio de conhecer o cumprimento da esperança do AT. Por causa da obra concluída do crucificado e ressurreto Senhor Jesus Cristo e do ministério do Espírito Santo que ele derramou sobre a igreja no Pentecostes, experimentamos todas as maravilhosas bênçãos da vida em união com Cristo.

Mas nós continuamos caminhando pela fé e vivendo em esperança. O dia da consumação ainda jaz adiante. A perfeição da bênção para o povo de Deus virá somente quando o próprio Cristo aparecer pela "segunda vez, não para tirar o pecado, mas para trazer salvação aos que o aguardam" (Hb 9.28). Aquela "manifestação de nosso grande Deus e Salvador, Jesus Cristo" (Tt 2.13) dará início ao *grand finale* da história redentiva: a ressurreição dos crentes, a ressurreição dos descrentes, o julgamento de todos, os novos céus e a nova terra e a inauguração do reino final de Deus, o bendito estado eterno dos redimidos. Essa é "a bem-aventurada esperança" da igreja, e por essa esperança somos sustentados para servir ao nosso Deus em amor e alegria, através de toda tribulação, até que toda a nossa esperança seja cumprida no retorno de nosso Salvador.

Réplica da posição

PÓS-MILENARISTA

a Robert B. Strimple

KENNETH L. GENTRY JR.

RECOMENDAÇÕES E APRECIAÇÃO

Gostaria de iniciar minha réplica ao dr. Strimple, expressando apreciação pela elevada qualidade de seu ensaio em nosso estudo. Sua análise teológica perspicaz e seu estilo literário lúcido fornecem-nos um sucinto e convincente argumento em favor do amilenarismo — *parte do qual eu, como pós-milenarista, confirmo.* De fato, uma vez que somos da tradição teológica reformada, concordamos sobre um grande número de assuntos. Fiquei particularmente impressionado com sua apresentação de Cristo como cumprimento da tipologia de Israel, da terra, de Jerusalém, de Davi e do Templo. Ele está correto quando observa que "uma interpretação da profecia do Antigo Testamento" é um "fator crucial" no debate escatológico.

No curto espaço disponível, apresentarei uma réplica pós-milenarísta dupla.

DIFERENÇAS GERAIS E FALHAS

Enquanto reflito sobre a apresentação de Strimple, desejo saber se o princípio hermenêutico do "já/ainda não" deveria ter como seu corolário teológico: "quase/mas não totalmente". Muito de sua análise está correta em seu objetivo — *até onde ela chega.* Mas fica aquém do que creio serem conclusões ló-

gicas. E essas conclusões definem as diferenças entre o amilenarismo de Strimple e o meu pós-milenarismo. Darei alguns exemplos ilustrativos e, a seguir, focalizarei a discordância fundamental com sua apresentação.[1]

Por desprezarem os contextos originais, Strimple, assim como Blaising, têm dificuldade com Isaías 65.17 e Apocalipse 21.1. Como observo em minha réplica a Blaising, os novos céus e a nova terra que Isaías e João têm em mente são, afinal, realidades *presentes*, conseqüência do primeiro advento de Cristo.[2] Apesar de tudo, Isaías fala da presença do pecado e da morte (Is 65.20), ao passo que João requer a proximidade temporal da nova criação (Ap 22.6). Falando da *presente* "nova criação", esses textos aguardam um impacto cósmico-revolucionário para a obra redentiva de Cristo; eles esperam o sucesso do evangelho pós-milenar.[3]

Caso Strimple seguisse sua própria direção exegética, se tornaria um pós-milenarista em sua visão de Isaías 2. Ele observa que Isaías 2.2-4 está "sendo cumprido *agora*". Minha exposição de Isaías 2 menciona que ele projeta acentuadamente o domínio mundial da redenção: o cristianismo será estabelecido e "elevado" acima de seus antagonistas (v. 2), "todas as nações correrão para ele" (v. 2), e a paz universal prevalecerá por causa dele (v. 4).

Caso Strimple seguisse sua própria direção exegética, se tornaria um pós-milenarista em sua visão de Ezequiel 47. Ele entende o templo de Ezequiel com sua água fluindo do altar e se aprofundando progressivamente como uma *realidade presente*. Ele até cita parte de 47.9: "Onde fluir o rio, tudo viverá". Isso sublinha poderosamente a esperança pós-milenar, como menciono no parágrafo final de meu ensaio.

Caso Strimple seguisse sua própria direção exegética, se tornaria um pós-milenarista em sua visão do salmo 2. Ele vê o começo do cumprimento do salmo 2 no século I. Minha exposição desse salmo observa que Davi decididamente projeta o predomínio mundial da redenção: as nações serão sua "herança" (v. 8); o Senhor "despedaçará" a oposição "como a um vaso de barro" (v. 9); os reis e os juizes do mundo são, portanto, advertidos para "adorar o SENHOR com temor" (v. 10 e 11).

Caso Strimple seguisse sua própria direção exegética, se tornaria um pós-milenarista em sua visão de 1Coríntios 15. Ele defende um cumprimento seqüencial de dados ali. Minha

exposição dessa passagem mostra que Paulo projeta fortemente o domínio mundial da redenção: Cristo agora reina, "pois é necessário que ele reine até que *todos* os seus inimigos sejam postos debaixo de seus pés" (v. 25, grifo do autor). Somente então ele entregará "o reino a Deus, o Pai" (v. 24).

Em cada um desses quatro exemplos do que eu chamo "diferenças e falhas", Strimple *começa* efetivamente uma exposição pós-milenarista, entretanto, abrevia sua investigação exegética antes de perceber a força da gloriosa esperança histórica nela expressa.

Como observei em outro lugar,[4] a natureza contemporâneo-histórica da otimista esperança pós-milenarista a coloca à parte do pré-milenarismo e do amilenarismo. A essas duas alternativas pessimistas falta a esperança contemporâneo-histórica relevante em três aspectos diferentes: 1) Como sistemas de proclamação do evangelho, cada uma delas ensina que o evangelho de Cristo não exercerá influência sobre a maior parte do mundo antes do retorno de Cristo. 2) Como sistemas de compreensão histórica, cada um sustenta que a Bíblia ensina que há uma irresistível e profeticamente determinada tendência para o caos, no desenvolvimento e na conclusão da história. 3) Portanto, como sistemas para a promoção do discipulado cristão, cada uma delas dissuade a igreja a se antecipar ao sucesso e a trabalhar por ele, em ampla escala, para influenciar o mundo em favor de Cristo durante essa era.

DISCORDÂNCIA ESPECÍFICA E RÉPLICA

Em sua seção mais importante, Strimple provê uma exposição amilenar de Romanos 11 e de Apocalipse 20. Uma vez que tratei de Apocalipse 20 em minha apresentação original e (com mais detalhes) em minha réplica a Blaising, concentrarei minha atenção aqui sobre sua exposição de Romanos 11.

Observações iniciais

Strimple observa que tanto o pós-milenarismo quanto o pré-milenarismo vêem Romanos 11 como profetizando uma futura conversão em massa de Israel. Realmente, em sua nota de número 36, ele alinha vários comentaristas pós-milenaristas de destaque que defendem esse ponto de vista (Hodge, Godet, Haldane, Shedd e Murray). Observa que uma exposição,

"em si mesma", não é contra-indicativa ao amilenarismo, visto que muitos amilenaristas defendem esse ponto de vista (por exemplo, Vos e Grenz).

Além disso, ressalta (corretamente, creio) que Paulo não "diz uma palavra sobre o retorno dos judeus à Terra Prometida, ou sobre um reino milenar no qual Cristo reinará em Jerusalém". Essas omissões parecem danificar certamente o esquema dispensacionalista de Blaising; elas são equivalentes ao cão de Sherlock Holmes que jamais latiu. Qual o melhor lugar para Paulo mencionar o reinado milenar de Jerusalém? Mas Paulo mantém-se silencioso.

Observações cruciais

Resumirei, portanto, e responderei com brevidade ao que julgo serem os cinco pontos principais propostos por Strimple em sua exposição de Romanos 11.

1) Strimple argumenta que "Romanos 11 trata do lugar de Israel nos divinos propósitos redentivos na atualidade, e não em algum tempo futuro". Paulo *não* está, de modo algum, "apontando para um tempo futuro", mas "para o presente". Ele insiste conosco para que "notemos especialmente as três vezes que a palavra 'agora' aparece" nos versículos 30 e 31, as quais indicam que a preocupação do "apóstolo no capítulo 11 não é predizer o futuro, mas explicar o motivo e o propósito do seu ministério presente". De fato, "o amilenarista pode 'relaxar' enquanto estuda essa passagem, sabendo que as posições milenares não estão em jogo".

Réplica: a) Strimple contradiz-se. Como pode afirmar que as posições "milenares não estão em jogo", quando apresenta Romanos 11 como uma "objeção insuperável" contra o pós-milenarismo? Se isso for verdadeiro, as posições milenares *estão* em jogo. Além disso, a despeito de sua vigorosa negação da futura orientação de Romanos 11, observa que o uso paulino de *plērōma* (v. 12, 25) "é um termo com significado pleno e rico de consumação", e que o "até que" da frase de Paulo se estende "até o fim da idade presente", "alcançando assim o objetivo escatológico". Essas observações claramente orientadas para o futuro contradizem a limitação presente de Strimple. De forma interessante, o panorama futuro é suficientemente forte em Romanos 11, e em uma obra amilenar citada pelo próprio Strimple, Herman Ridderbos repreende outro

amilenarista por subestimar isso: "Parece-me que Berkouwer, em *The return of Christ,* não considera suficientemente o elemento futuro nos pronunciamentos de Paulo".[5]

b) Strimple entende mal o uso que Paulo faz de *nyn* ("agora"). Paulo coloca "agora" em contraste com o passado ("uma vez", *pote,* Rm 11.30), e não com o futuro. Como Oscar Cullmann nos lembra, Cristo é o ponto central da história, dividindo-a em dois segmentos.[6] O contraste paulino é a era a.C. e a era d.C., entre o passado (antes da encarnação de Cristo) e o presente (depois de sua encarnação). Nosso futuro escatológico até o segundo advento de Cristo está continuamente se desdobrando na era presente — o tempo do "agora".[7] Nenhuma era histórico-redentiva adicional remanesce (como o milênio pré-milenarista) para o cumprimento temporal da profecia; o tempo "agora" testemunhará o cumprimento de todas as profecias temporais remanescentes (v. o gráfico em minha réplica a Blaising). Antes da vinda de Cristo, os gentios estavam "sem esperança" (Ef 2.12), mas "agora" ele veio para salvá-los (Ef 2.13-18). Assim, naturalmente, Paulo fala do seu ministério do "agora", seu ministério na era histórico-redentiva final e pré-consumacional, como Romanos 11.30 deixa claro. Assim, ao contrário de Strimple, Paulo *está* apontando para o futuro — embora esse seja parte do tempo "agora".

c) Strimple ignora uma implicação existente na estrutura de Paulo. O apóstolo sugere um seguimento no uso do "agora".[8] O tempo "agora", atualmente vigente, testemunha a desobediência dos judeus e a conversão dos gentios; a futura porção do tempo "agora" testemunhará o retorno de Israel a Deus. Paulo não reconhece a *duração* do presente "endurecimento" judaico, embora antecipe sua inclusão no período do "agora". Ele pode ser prolongado, como sugerido em sua colocação acerca de salvar apenas "alguns" (v. 14) durante toda sua vida. Paulo está relatando as preocupações de seu presente ministério, mas o faz dentro de um contexto informado pelo passado (v. 2-4) e orientado para o futuro. Descobrimos o tempo futuro em Romanos 11.26, um dos versículos de interesse especial: "E assim todo o Israel será salvo".[9]

2) Strimple insiste que Paulo não está construindo uma seqüência de eventos temporais orientados para o futuro, que ocorreram desde a queda de Israel, passando pela conversão dos gentios e rumando para a reconversão de Israel. Ele insiste

que *kai houtōs* (o "e assim" na declaração "e assim todo o Israel será salvo", v. 26) *não* se refere "à seqüência temporal": "A combinação das palavras gregas que Paulo usa aqui [*kai houtōs*] nunca é utilizada para se referir à seqüência temporal ('e então [...]'), mas sempre se referindo a uma relação lógica e à maneira pela qual alguma coisa é feita". Em outras palavras, Romanos 11 não ensina que "*até* que chegue a plenitude dos gentios", então Israel será "salvo".

Réplica: Strimple exagera sua razão exegética. Apesar de sua negação universal ("nunca") e afirmação ("sempre"), *houtōs* pode sugerir claramente uma seqüência temporal, embora esse não seja seu significado fundamental. a) Como F. F. Bruce, um competente estudioso da língua grega, declara: "Deveria ser suficiente mostrar o uso bem confirmado do grego *houtōs* ('para que', 'assim') em um sentido temporal".[10] De fato, muitos celebrados comentaristas aceitam o inequívoco significado temporal do termo (M. Stuart, C. K. Barrett, E. Käsemann, B. Corley), ao passo que outros aceitam sua nuança temporal aqui (O. Michel, J. D. G. Dunn, R. Schmitt, A. Feuillet).[11]

b) Em 1Coríntios 11.28, Paulo escreve: "Que o homem examine a si mesmo, e então [*kai houtōs*] coma do pão e beba do cálice" (NASB). Realmente, algumas versões mais aceitas traduzem esse uso temporalmente: "Examine-se cada um a si mesmo, e então coma do pão e beba do cálice" (NVI). "O homem deve examinar a si mesmo e *somente então* comer do pão e beber do cálice" (NRSV).[12] A seqüência temporal parece também clara em outros textos (At 17.33; 20.11; 1Co 14.25).

c) Em Romanos 11, *houtōs* (v. 26) obviamente correlaciona-se com *achri* ("até", v. 25), sugerindo uma função temporal: "Israel experimentou um endurecimento em parte, *até* que chegue a plenitude dos gentios. E *assim* todo o Israel será salvo" (NVI). O liame entre essas duas partículas sugere uma conotação temporal para *kai houtōs* (veja a seguir os comentários sobre *achri*).

d) Denotativamente, entretanto, o caráter modal de *houtōs* significa "dessa maneira"; conotativamente, *neste contexto*, sugere uma sucessão de tempo. Em relação a Israel, Paulo está satisfeito em "salvar *alguns* deles" (v. 14, grifo do autor), apesar de reconhecer que *finalmente* "todo o Israel será salvo" (v. 26). Entretanto, o termo grego *houtōs* certamente não reflete uma temporalidade oca; contudo aqui indica meios extraordinários,

temporalmente condicionados de desenvolvimento: a queda de Israel, a seguir o surgimento dos gentios e, finalmente, o retorno de Israel (veja a seguir). Strimple observa: "É esse processo (o qual foi graficamente descrito como 'um movimento de onda'), o tema unificante dos versículos 11-32". Em outras palavras, um "processo" conduz "todo o Israel" à salvação (o que quer que isso signifique), requerendo um sabor temporal para *houtōs*. Afinal de contas, o endurecimento anterior de Israel promove o surgimento da missão aos gentios. Como a salvação dos gentios provoca inveja (v. 14) em Israel, o que "provoca" necessariamente precede o que é provocado. Por conseguinte, todo o argumento de Paulo neste capítulo está temporalmente condicionado: *primeiro*, à queda e ao endurecimento de Israel, *a seguir* à salvação dos gentios, e *depois* à salvação de Israel. É "por causa da transgressão deles [que] veio salvação aos gentios" (v. 11), que operará a salvação de "todo o Israel" (v. 26).

3) Quando Paulo escreve: "Israel experimentou um endurecimento em parte, *até que* chegue a plenitude dos gentios (v. 25), Strimple escreve que a palavra "até" *não* fala de uma "situação nova que existirá após o fim da presente era, mas da situação que ocorrerá antes do fim, *e por todo o caminho até o fim* do tempo presente", que alcança "a meta escatológica". Este "endurecimento até" é uma experiência "escatológica que tem um término", de forma que "o endurecimento de uma parte do Israel étnico continuará até que o número dos gentios seja atingido".

Réplica: a) Permitam-me observar de início que neste ponto surge a maior diferença entre o amilenarismo de Strimple de um lado, e o pré-milenarismo e pós-milenarismo de outro.[13] Strimple nega qualquer esperança adicional de salvação para Israel como uma massa corporativa; seu endurecimento "perdurará [...] até o fim". Isso parece que vai contra o que diz o contexto, porquanto Paulo conclui seu argumento louvando a Deus (11.33-36), depois de observar no versículo 32 que "Deus colocou todos sob a desobediência, *para exercer misericórdia para com todos*" (i.e., judeus e gentios, grifo do autor). Isso simplesmente confirma seu princípio anterior: "Não há diferença entre judeus e gentios, pois o mesmo Senhor é Senhor de todos e abençoa ricamente todos os que o invocam" (10.12). Strimple permite salvação aos gentios, mas apenas o

divino endurecimento para Israel — até o final da história. Em sua análise, parece que *há*, aos olhos divinos, uma diferença entre judeus e gentios.

b) Strimple exagera seu argumento, devido à frase *achri hou* ("até", v. 25). De início, ele insinua (por certo acidentalmente) que os pós-milenaristas afirmam a conversão de Israel com base em que ela pode "simplesmente ser lida" no próprio termo 'até'. Os pós-milenaristas não "lêem simplesmente" nessa frase a conversão de Israel; antes, consideram todo o fluxo contextual (por exemplo, v. 11, 12, 15) à luz da declaração conclusiva de Paulo "e assim todo o Israel será salvo" (v. 26). Strimple sabe muito bem disso, pois trata detalhadamente o versículo 26.

c) Strimple argumenta que o "uso geral" de *achri hou* "não está em harmonia com uma nova situação que existirá" posteriormente, mas com a situação que acontecerá "*até o fim* da presente era", como uma "meta escatológica". Essa parece mais uma afirmação teológica do que uma observação exegética. De fato, a frase neotestamentária *achri hou* com freqüência envolve uma mudança de circunstâncias que nada tem a ver com escatologia, a despeito de seus quatro exemplos.[14] Observe a mudança implícita de circunstâncias em quatro exemplos não-escatológicos de *achri hou*:

> Lucas 1.20 (NRSV): "Mas agora, porque você não creu nas minhas palavras, as quais serão cumpridas a seu tempo, você ficará mudo, incapaz de falar, *até* o dia que essas coisas acontecerem".
>
> Lucas 17.27: "O povo vivia comendo e bebendo, casando-se e sendo dado em casamento, *até* o dia em que Noé entrou na arca. Então veio o dilúvio e os destruiu a todos".
>
> Atos 1.1,2: "Em meu livro anterior, Teófilo, escrevi a respeito de tudo o que Jesus começou a fazer e ensinar, *até* o dia em que foi elevado aos céus, depois de ter dado instruções por meio do Espírito Santo aos apóstolos que havia escolhido".
>
> Atos 27.33: "*Pouco antes* do amanhecer, Paulo insistia que todos se alimentassem, dizendo: "Hoje faz catorze dias que vocês têm estado em vigília constante, sem nada comer".

Claramente, *achri hou* pode implicar sucessão temporal que conduz à mudança de circunstâncias. Realmente, quando Paulo menciona a "plenitude" de Israel (v. 12, 25) e "todo o Israel" (v. 26), essas referências, de acordo com Strimple, visam

"à conclusão desse processo e de seu resultado". Leon Morris usa essa frase como evidência da natureza *temporária* do endurecimento de Israel.[15]

4) De acordo com Strimple, quando Paulo menciona a "plenitude" de Israel (v. 12, 25) e de "todo o Israel" (v. 26), somente está focalizando "a conclusão desse processo e de seu resultado", não predizendo "uma futura conversão do Israel nacional". Antes, a preocupação do apóstolo é outra; está respondendo ao problema apologético da incredulidade dos judeus, à luz de sua soberana eleição divina. Ele soluciona essa questão explicando que a "eleição e a nacionalidade não são igualmente inclusivas". Paulo faz isso mediante "uma série de ilustrações para mostrar que a mera descendência física de Abraão não garante a posse das bênçãos prometidas ao patriarca".

Réplica: Aqui, é claro, pomo-nos em discordância fundamental com o pós-milenarismo e o amilenarismo. a) *Parte* da solução de Paulo para esse "problema apologético" destaca que os israelitas como indivíduos não podem reivindicar proteção pactual independente da incredulidade pessoal. A advertência de Paulo envolve um sério chamado à fé. *Mas essa não é toda a resposta de Paulo.*

b) Se Paulo estava simplesmente falando da plenitude do número dos eleitos, como Strimple entende, o argumento apostólico seria tautológico: Todos os eleitos serão salvos, o que equivale a dizer que todos os eleitos são eleitos. Onde está o "mistério" (v. 25) disso? Ademais, o significado de "Israel" mudaria entre os versículos 25*b* (em que seu sentido diz respeito a todo o povo) e 26*a* (em que Strimple sugere que significa apenas os eleitos entre o povo todo).

c) Quando Paulo conclui a abordagem da incredulidade judia, cuidadosamente estrutura seu apogeu com um duplo crescendo, implicando dupla solução para o problema apologético. O apóstolo argumenta que a queda de Israel não é *total* (há um remanescente atual, v. 1-10), nem *final* (há uma esperança futura, v. 11-32). Observe as distintas unidades de pensamento em Romanos 11: as duas seções começam com *legō oun* (v. 1*a*, 11*a*; literalmente, "Portanto digo"). Eles são seguidos de uma pergunta que espera resposta negativa (introduzida por *mē*, v. 1*b*, 11b). Os dois desenvolvimentos são enfaticamente negados (*mē genoito*, v. 1*c*, 11*c*). Ambos finalizam com uma coleção de passagens do AT (v. 8-10, 26 e 27).

A preocupação apologética fundamental de Paulo diz respeito a Israel como um todo: "seu povo" (v. 1), o povo "o qual de antemão conheceu" (v. 2). O AT claramente admite todo o Israel como "povo de Deus.[16] Se a resposta de Paulo fosse que Deus salvaria apenas um remanescente, então não poderia declarar enfaticamente que a promessa divina continua intacta para o "seu povo". Por que Paulo mudaria sua preocupação — de todo o povo para o remanescente desse povo — a ponto de apresentar uma negação direta da falha da promessa de Deus ao seu povo?

A pergunta de abertura da segunda seção é "Novamente pergunto: Acaso tropeçaram para que ficassem caídos? De maneira nenhuma!" (v. 11*a*). O propósito da queda de Israel não era reduzir enfaticamente o número dos de Israel diante de Deus, mas "ao contrário, por causa da transgressão deles, veio salvação para os gentios, para provocar ciúmes em Israel" (v. 11*b*). A visão de Strimple é que a segunda fase dá continuidade ao argumento da primeira fase, a despeito da cuidadosa explanação do duplo argumento por parte de Paulo. Se o versículo 26 ("todo o Israel será salvo") diz a mesma coisa, então o apogeu de Paulo é incongruente: "Há um remanescente".

d) Paulo manifesta um claro interesse em Israel como um todo, isto é, em sua plenitude numérica,[17] porque se refere a Israel como "seu povo" (v. 1), falando com clareza do corpo de pessoas como tal povo. No contexto, Paulo coloca a frase "todo o Israel" (v. 26) em oposição a "remanescente" (v. 5), "outros" (v. 7), "alguns" (v. 17), e "parte" (v. 25). Também compara com "plenitude" (*plērōma*, v. 12). É a rejeição de Israel como um todo que Paulo contrasta com sua "aceitação" (v. 15). Essas observações contextuais sugerem enfaticamente a reversão numérica da sorte de Israel na história redentiva. Considerando que a preocupação de Paulo é com o fato de a estirpe de Israel não ter alcançado a promessa em seus dias, parece que teriam também de retornar. De forma interessante, o antigo pensamento judeu nos dias de Paulo usava a expressão "todo o Israel" para designar a massa numérica de Israel, com exceção de certas classes mal-afamadas (*Mishnah*, Sanhedrin 10.1).

e) No versículo 28, Paulo indica que a promessa para Israel diz respeito a todo Israel, que incluirá até mesmo "o restante", embora atualmente na incredulidade: "Quanto ao evangelho, eles são *inimigos* por causa de vocês; mas quanto à eleição,

são amados por causa dos patriarcas" (grifo do autor). Assim o povo, como um todo, está ligado às promessas patriarcais, entretanto, hoje, permanecem na rebelião. Realmente, os termos "tropeçaram" (v. 11*a*), "transgressão" (v. 11*b*, 12*a*), e "fracasso" (v. 12*b*) referem-se à nação como um todo. Por equivalência de argumentação, então, assim deve ser sua "plenitude": "Mas se a transgressão deles significa riquezas para o mundo, e seu fracasso riqueza para os gentios, quanto mais significará a sua plenitude!" (v. 12). Paulo discute até mesmo se a primeira parte é "santa" ("separada"), então, assim deve ser o todo (v. 16). Para traçar corretamente a antítese, temos de considerar os contrastes numéricos e as implicações.

f) No versículo 12, Paulo recorre à massa "endurecida" de Israel (v. 7-10), mostrando que o endurecimento *deles* não será para sempre: "Mas se a transgressão deles significa riquezas para o mundo, e seu fracasso riqueza para os gentios, quanto mais significará *a sua plenitude*!" (grifo do autor).

g) Pela sua aparência, o argumento de Paulo é um *fortiori*. Se algo mau como a queda de Israel conduz ao bem das conversões dos gentios, quanto maior então será a conversão de Israel! Se o negativo traz bênção positiva, o positivo trará bênção mais positiva ainda! Esperar o continuado endurecimento de Israel até o fim, rebate a dramática apresentação de Paulo.

5) Strimple observa indubitavelmente que essa explicação de processo apresenta "uma insuperável objeção" contra o pós-milenarismo, quando consideramos a questão: "Como tal era pode seguir tanto a plenitude dos gentios quanto a entrada da plenitude de Israel?" Porque "tanto com a plenitude de Israel como da dos gentios, os propósitos redentivos de Deus serão cumpridos". Na realidade, com base em Romanos 11.15, Strimple observa que a salvação de "todo o Israel" (v. 26), quando acontecer, "trará consigo o Dia da Ressurreição!"

Réplica: Strimple pergunta como pode uma era seguir tanto a plenitude dos gentios quanto a de Israel. A resposta é simples: o estado das coisas no século I (e mesmo no presente século) colocam a maioria dos gentios e de Israel em oposição a Deus. Mas, quando os gentios forem salvos em sua plenitude (até a era atual), então os judeus se voltarão por completo a Deus;[18] e quando esse "movimento de onda" se completar, o mundo será salvo.

Isso, porém, não significa um universalismo total. Por conseguinte, uma tríplice tarefa permanece: a) Continuar proclamando

o evangelho aos perdidos, embora sejam agora uma minoria. b) Sustentar a influência majoritária do cristianismo por sucessivas gerações, mediante o nutrimento da família, da educação cristã e da proclamação do evangelho. c) Desenvolver as implicações culturais da cosmovisão cristã em tudo na vida, em escala até então desconhecida. A história não tem de terminar simplesmente porque a raça está salva, do mesmo modo que não temos de morrer quando estamos salvos. A visão de Strimple é equivalente a dizer que uma vez que alguém está salvo, nada mais há a fazer.

Embora Strimple interprete o versículo 15 como uma referência à ressurreição escatológica, a maioria dos estudiosos o vê como uma metáfora para a transformação espiritual radical. Refere-se à tremenda transformação moral e espiritual que acontece no mundo, enquanto o reavivamento em massa conquista a maioria da raça humana para o reino de Deus. Afinal de contas, Ezequiel retrata a renovação espiritual de Israel e a volta do cativeiro como uma ressurreição (Ez 37);[19] o Senhor se refere à recuperação do filho pródigo à sua família como uma ressurreição (Lucas 15.24). Na realidade, nossa salvação individual é comparada a uma ressurreição (Jo 5.24; 1Jo 3.14). Paulo, com freqüência, refere-se à "vida" ou a "estar vivo" como a nova vida em Cristo,[20] da mesma maneira que também fala da "morte" como uma condição espiritual.[21] Agora, pense sobre as implicações dos milhões de conversões no mundo todo!

Réplica da posição

PRÉ-MILENARISTA

a Robert B. Strimple

CRAIG A. BLAISING

Apreciei o trabalho que Robert Strimple fez ao nos apresentar seu argumento em prol do amilenarismo. Desejo comentar vários pontos e extrair uma conclusão geral.

De início, permitam-me observar que Strimple parece confundir pré-milenarismo com o dispensacionalismo clássico. Mostrei, em meu ensaio, que enquanto o dispensacionalismo clássico é uma forma de pré-milenarismo, os dois termos não podem ser simplesmente comparados. Para facilitar o entendimento ao leitor, queremos salientar que o pré-milenarismo, *per se*, não ensina que o reino futuro intermediário será caracterizado pelo retorno às condições da antiga aliança, inclusive ao sistema sacrifical levítico. Na realidade, é difícil encontrar dispensacionalistas na atualidade que ensinem tal coisa. Por quê? Por causa do progresso da revelação divina outorgado em Cristo, uma vez que o efeito de seu sacerdócio e de seu sacrifício aboliu o sistema primitivo.[1] Esse princípio de revelação progressiva é crítico ao pré-milenarismo, mas o amilenarismo de Strimple não o aceita completamente.

Na primeira seção de seu ensaio, Strimple argumenta que o NT interpreta as realidades escatológicas do AT de tal modo a excluir o pré-milenarismo. Mas seu raciocínio é confuso e nada convincente por várias razões.

1) Strimple usa um argumento que, em sua forma tradicional, pressupõe uma visão espiritual da realidade escatológica. Ei-lo: O NT interpreta as características terrestres e nacionais da

escatologia veterotestamentária como realidades espirituais. O pré-milenarismo, que requer um cumprimento terrestre dessas esperanças, é assim impedido pela própria hermenêutica que o NT emprega. A versão de Strimple sobre esse argumento faz eco de muitos de seus temas comuns. Por exemplo, ele se refere às características terrestres e às promessas da antiga aliança como "imagens", "sombras" e "exemplares" que desaparecerão quando a "realidade" que representam for revelada. Porém, em outro lugar, Strimple usa a linguagem da escatologia da nova criação, que tenho demonstrado não ser incompatível com o pré-milenarismo. Sua hesitação entre esses dois modelos escatológicos debilita sua argumentação contra o pré-milenarismo e deixa obscuro seu ponto de vista sobre o estado final.

2) Um estudo contextual, histórico, gramatical e literário dos textos que Strimple apresenta falha em apoiar seu argumento. É certo que o NT usa o AT de modo muito interessante, o que é analisado em muitos trabalhos sobre o assunto. Mas, o NT não "transcendentaliza" a escatologia do AT. Ele reafirma a realidade e a estrutura básica da escatologia do AT, mesmo quando fornece uma nova revelação sobre o Messias, sobre o cumprimento inaugural de certas características dessa escatologia e sobre características adicionais do padrão escatológico.

Por exemplo, Strimple argumenta que, em Romanos 4.13, quando Paulo diz que Abraão e seus descendentes herdarão o mundo, isso mostra que o cumprimento da promessa da terra para Israel transcende as condições literais da própria promessa. Mas um exame mais detalhado de Romanos 4 mostra que esse não é bem o caso. Paulo não se referiu à promessa da terra quando disse que Abraão e seu(s) descendente(s) herdariam o mundo, mas antes à promessa feita em Gênesis 17.5, de que Abraão seria o pai de muitas nações. (O livro de Gênesis nos informa que Abraão literalmente foi o pai de muitas nações gentias.)

Além disso, a lógica do argumento de Paulo conduz ao ponto de que os descendentes de Abraão seriam tão numerosos quanto as estrelas no céu e o pó da terra. A grande multidão e a referência cósmica aparentemente conduziram Paulo ao ponto de que Abraão e seu(s) descendente(s) herdaria(m) o mundo. Mas não há pensamento algum de que a específica Terra Prometida em Gênesis 13, 15 e outros estará ausente deste mundo. Em lugar de "transcender" a promessa, a revelação

neotestamentária a complementa, e de tal maneira que a faz compatível com a estrutura do próprio texto do AT. Finalmente, observe que nada há na discussão da natureza da herança que Abraão e seu(s) descendente(s) receberão que impeça o pré-milenarismo.

Strimple cita textos de Hebreus para mostrar que a linguagem da promessa do AT é transcendida pelo cumprimento celestial. Ele, porém, falha em reconhecer plenamente a escatologia futurista de Hebreus. Conquanto Strimple reconheça que a cidade celestial divina com a qual estamos agora relacionados (Hb 12.22-24) virá no futuro (13.14), não destaca que os hebreus também falam de um mundo vindouro (2.5). A vinda da cidade não é o advento do céu, como cumprimento final da promessa que o AT fez sobre a terra, mas a vinda da cidade escatológica do céu para o mundo futuro, da mesma maneira que João também previu em Apocalipse 21. E isso se harmoniza plenamente, por um lado, com as declarações de Paulo sobre nosso atual relacionamento com a cidade celestial (Gl 4.26; Fp 3.20), e, por outro lado, sobre uma criação renovada, na qual a glória de nossa ressurreição será manifesta (Rm 8.18-25).

Por sua vez, o AT também prediz uma futura Jerusalém de grande glória em uma nova criação (Is 60; 65). O NT acrescenta a esse o fato de que desde que nosso Rei, o Messias Jesus, ascendeu aos céus, sua presente habitação celestial é nossa capital agora. Mas no futuro, da mesma maneira que Jesus virá à terra para o cumprimento final de seu reino (At 1.11), assim a cidade que está agora no céu virá para esse mundo escatológico. O NT não "transcende" a expectativa do AT de uma Jerusalém glorificada no futuro reino terrestre, e não há nada aqui que seja hostil ao pré-milenarismo.

Concordo com Strimple sobre o Novo Testamento apresentar Cristo como Israel, mas não de uma maneira que "transcenda" ou remova a idéia de um Israel nacional, étnico e corporativo. Israel não é apenas uma "sombra" de Cristo que foi descartada, porque a verdadeira realidade de sua presença chegou. Devo ser breve, mas acredito que um estudo cuidadoso da Bíblia demonstre essa verdade.

1) A apresentação de Cristo como Israel no NT flui da estrutura das alianças. A aliança davídica organizou a semente de Abraão em uma monarquia, e concentrou os papéis de Israel

como filho de Jeová e como mediador da bênção especial na pessoa do rei ungido (2Sm 7.8-16; 1Cr 17.4-14; Sl 2; 72; Lc 1.68-79; Gl 3.14). Não seria necessário dizer que nunca houve qualquer pensamento de que essa espécie de estrutura eliminará, de algum modo, a realidade da própria nação.

2) Os oráculos de Isaías, em lugar de deixar um quadro confuso sobre a identidade nacional *versus* identidade individual do Servo de Jeová, apresentam, de fato, a solução em si mesmos, embora Strimple não faça referência alguma a isso. Isaías 49 mostra que o servo "Israel" trará de volta para Deus o Israel nacional, e estenderá a salvação de Jeová aos confins da Terra (49.5,6). Isaías 53 ensina que "ele" (o Servo) levará "nossas" (de Israel) iniqüidades. O ponto nessas duas passagens é a restauração e a salvação do Servo coletivo pela ação do Servo individual.

3) O NT apresenta Jesus como o Cristo, o Rei de Israel, em quem a história da nação é "recapitulada" (como Strimple afirmou), e como o Servo que carregaria os pecados de muitos. Mas não há nenhum pensamento de que Israel, como entidade nacional, tenha desaparecido do plano escatológico de Deus. Jesus pregou o reino para Israel e ascendeu ao céu com a promessa de que restauraria o reino a Israel em seu retorno (cf. At 1.3,6,7; 3.19-21 [cf. 3.18-26]).

Muitos estudos têm observado que o termo *Israel* é consistentemente usado no NT em sentido étnico, nacional.[2] "Israel" nunca é usado como a igreja *per se*, a despeito da aplicação da tipologia de Israel à igreja em muitas passagens. Por conseguinte, o uso expositivo — de Strimple — da expressão *verdadeiro Israel* é tecnicamente incorreto e ilusório. Verdadeiramente, Gálatas 3.29 diz que todos nós em Cristo, os crentes gentios também são incluídos, somos descendentes de Abraão. Lembre-se de que Paulo, em Romanos 4, localiza a paternidade abraâmica dos crentes gentios na promessa de Gênesis 17, de que Abraão seria o pai de muitas nações. Em Gálatas 3, ele desenvolve seu argumento a partir da promessa de que "por meio de você [Abraão] todas as nações serão abençoadas" (3.8), e de que de um modo particular "por meio de você" refere-se ao Messias. O próprio AT desenvolve o tema da mediação da aliança ("por meio de você") em termos do reino davídico (o Ungido ou Messias; cf. Gn 22.18 com Sl 72.17). Paulo não trabalha a idéia da paternidade gentílica em Abraão, a qual "por

meio de Isaque sua descendência será considerada", como ele faz com "Israel" em Romanos 9. Quando o apóstolo usou a expressão o "Israel de Deus" em Gálatas 6.16, não se referiu a judeus e aos *gentios* em Cristo, mas (como G. C. Berkouwer reconheceu) aos cristãos judeus.[3] Isso se harmoniza com o uso que Paulo fez de "Israel" em Romanos 9—11.

Uma consideração de Romanos 11 precisa ser breve. Foram publicados muitos estudos recentes sobre Romanos 9—11, confirmando que o ponto sobre o qual Paulo fala, diz respeito ao futuro do Israel nacional.[4] Inversamente, a exposição de Strimple segue o que S. Lewis Johnson Jr. denominou de "interpretação holandesa", encontrada nos trabalhos de G. C. Berkouwer, Herman Ridderbos e William Hendriksen.[5] Basicamente, a interpretação holandesa argumenta que Romanos 9—11 não trata da salvação do Israel nacional no futuro, mas da salvação de um remanescente judeu no presente.

Essa interpretação holandesa contrasta duas coisas que, nos escritos de Paulo, estão intimamente ligadas. Observe, em primeiro lugar, que Strimple admite que "[o verdadeiro] Israel" em Romanos 9.6 refere-se aos crentes judeus como um subconjunto dentro de "Israel", e não a uma combinação de crentes gentios e judeus. São esses crentes que Paulo pretende levar de volta à promessa da aliança, "por meio de Isaque a sua descendência será chamada". Então, observamos — o que Strimple não o faz — que a partir desse ponto, Paulo usa o termo "Israel" invariavelmente para referir-se à nação como um todo. A nação está composta de duas partes, os remanescentes eleitos e o restante. A nação, como um todo, falhou em alcançar a bênção prometida por causa da extensão de seu endurecimento parcial. O que Strimple e a interpretação holandesa não perceberam é o tema da *reversão* da condição nacional. Israel, como um todo, caiu do favor de Deus porque um endurecimento parcial se estabeleceu. Mas a promessa de um remanescente eleito aponta para um tempo quando "todo o Israel será salvo".[6]

O tema da reversão começa em Romanos 11, com a observação de que a preservação de um remanescente de crentes judeus, por parte de Deus, indica que ele não rejeitou "seu povo". O contexto profético do AT para essa discussão relaciona a promessa da futura bênção nacional com a presença de um remanescente crente durante o tempo do exílio e juízo.

A presença desse remanescente não elimina, como também não cumpre, de algum modo transcendental a promessa da bênção nacional feita pela aliança. Antes, a existência de um remanescente está ligada à esperança do *retorno* do favor divino à *nação*.

Igualmente, Paulo passa da idéia da existência presente de um remanescente de fé para a salvação futura de todo o Israel, de acordo com a promessa da aliança. Considerando que em seu presente ministério procura a salvação de "alguns deles" (Rm 11.13,14), provocada pelos ciúmes da salvação dos gentios, ele também prevê sua "plenitude" (11.12). Ainda que tenha ocorrido um endurecimento parcial, "todo o Israel será salvo" (11.25,26). O *todo* é posto em contraste com a parte, de forma que quando todos forem salvos, não haverá nenhuma grande parte endurecida. O hábito nos diz que a expressão "todo o Israel" quer dizer o Israel nacional como um todo.[7] O tempo futuro em "será salvo" aponta para essa salvação como uma realidade futura. O "e assim" (que, como Strimple observa é, na maioria das vezes, tomado mais provavelmente no sentido de "desta maneira") em 11.26, indica *como* isso ocorrerá. Aquele "como" aponta para duas direções: o ponto imediatamente precedente (11.25) sobre a chegada da plenitude dos gentios (*não* a idéia remota de uma parte de Israel sendo salva no presente), e a explanação imediatamente seguinte — "como está escrito" — do cumprimento das promessas da aliança com Israel na futura vinda de Cristo.

Por conseguinte, Paulo usa o termo *Israel* para se referir aos judeus étnicos, um remanescente crente, o qual antecipa a salvação da nação como um todo, no retorno de Cristo. Ele não "transcende" a profecia do AT, mas reafirma suas expectativas enquanto lhes acrescenta a nova revelação referente ao período interadventício (cf. também Ef 3.1-13). Finalmente, não há nada que, por natureza, exclua a fase milenarista do Reino escatológico de Cristo.

Em sua segunda seção, Strimple afirma que o NT, menos o livro do Apocalipse, não ensina sobre um Reino milenar e descarta definitivamente essa possibilidade. O primeiro ponto não surpreende. A maioria dos pré-milenaristas tem discutido que apenas no livro do Apocalipse é que o Reino milenar é *explicitamente* revelado. Mas, em seu segundo ponto, Strimple procura excluir a possibilidade de que o próprio Apocalipse

ensine o pré-milenarismo. A Bíblia não pode contradizer a própria Bíblia. Se a Bíblia ensina que o pré-milenarismo é impossível, então nenhuma leitura do Apocalipse pode ensinar o pré-milenarismo.

Mas será que é verdade que o simples padrão descritivo dos eventos da segunda vinda na escatologia neotestamentária descarta a possibilidade de um cumprimento de múltiplas fases? Não! Por quê? Antes de mais nada, porque isso já aconteceu antes. Pense no que o Senhor disse a Moisés em Êxodo 3.17: "Prometi tirá-los da escravidão do Egito para a terra dos cananeus [...]" Deveríamos pensar que, devido ao não aparecimento de um intervalo de 40 anos entre "tirá-los [...] do Egito" e a "terra dos cananeus", que tal espaço de tempo é impossível? Com respeito a Cristo, os profetas predisseram que um Messias nasceria, cresceria e governaria para sempre um glorioso Reino (v. Is 9.6,7; 11.1-10). Deveríamos supor que essas descrições simples e singulares tornam impossível um período interadventício de mais de dois mil anos?

Em 2Samuel 7.12,13, Deus prometeu a Davi que, depois de sua morte, engrandeceria o filho de Davi e estabeleceria seu reino. Será que estava claro, naquele momento, como a Bíblia mais tarde nos esclarece, que essa promessa se referia a uma linha de reis sucessores de Davi?[8] Será que era possível, dentro da linguagem dessa promessa, que a linhagem seria interrompida e o Reino do filho de Davi ficasse ausente da terra por um tempo? Será que era possível, dentro da linguagem dessa promessa, que o Reino a ser inaugurado séculos depois com a ressurreição e a ascensão de um dos descendentes de Davi, só fosse cumprido em um sentido eterno apenas após alguns milênios? Se tudo isso é possível na linguagem dessa simples promessa de elevar o filho de Davi e lhe dar um Reino perpétuo, é impossível que esse Reino pudesse vir não apenas em duas fases (inaugural e final), mas em três (inaugural, milenar e final)?

Poderíamos citar muitos exemplos mais disso, mas o ponto é que o padrão de cumprimento profético deveria nos alertar para a possibilidade de que essas simples promessas podem ser cumpridas por meio de uma complexa seqüência temporal. Em 1Pedro 1.10-12, não era a *natureza* das promessas proféticas que intrigava os profetas, como os amilenaristas querem que acreditemos. Antes, era a identidade específica

do Messias e o *tempo* de cumprimento profético que os intrigava. Precisamos estar abertos à revelação do Senhor, sobre como ele cumprirá suas promessas no tempo, e não impor restrições de nossa própria invenção, antes do cânon estar fechado.

Se nos volvermos especificamente para os textos citados por Strimple, poderemos constatar que a possibilidade de cumprimento seqüenciado jaz dentro de uma compreensão contextual de cada passagem. João 5.28,29 fala da *hora* ("hora") na qual todos ressuscitarão. Mas, 1João 2.18 diz que *agora* é a última hora. Se a hora escatológica pode ser estendida por mais de dois mil anos, não é impossível que mil anos possam acontecer entre a ressurreição dos justos e a ressurreição dos ímpios.

O texto de 2Tessalonicenses 1.5-10 fala de vários eventos que ocorrerão "naquele dia". Mas o dia de Deus não é um evento instantâneo na Escritura. Quanto à possibilidade de o castigo imposto por Cristo ter lugar em duas fases separadas pelo tempo, só precisamos lembrar do padrão revelado em Isaías; que enquanto em Isaías 2 a punição aparece no singular, em Isaías 24 consiste em imediata destruição para alguns e prisão para outros, com o castigo acontecendo "depois de muitos dias". Já chamei a atenção para como Apocalipse 19—21 segue o padrão de Isaías 24, 25.

Todos os eventos de 1Tessalonicenses estão também incluídos na seqüência fornecida pelas visões de João. Deveríamos notar que não há nada em Romanos 8 que impeça que a glorificação da criação ocorra em fases (cf. Is 25 e 65). Como para 2Pedro 3.10,12, a sintaxe não exige a reivindicação de Strimple, de que tudo acontece no princípio do dia de Deus.

Em 1Coríntios 15, Strimple admite que a seqüência *epeita* [...] *eita* ("então [...] então") dos versículos 23 e 24, pode assinalar uma sucessão de longos intervalos. Não quer dizer, então, que um milênio é impossível aqui. Mas sua conclusão, de que nestes versículos o "fim", a ressurreição dos crentes e a segunda vinda são todos simultâneos, faz com que se percam algumas características do texto.

1) A palavra "fim" (*telos*), em 1Coríntios, não significa necessariamente o momento da segunda vinda, como podemos ver em 10.11.

2) A linguagem da vitória sobre a morte na ressurreição dos crentes, em 1Coríntios 15.54-56, não impede uma ressurreição

subseqüente para incrédulos, uma vez que essa linguagem é aplicável a cada fase da ressurreição (como 2Tm 1.10 nos mostra no caso da própria ressurreição de Cristo). Strimple não vê isso porque foi induzido a um equívoco por Berkouwer, ao negligenciar o significado lógico e estrutural de "mas cada um por sua vez" no versículo 23 — *fases* da ressurreição *são* pontos enfáticos nesse texto.

3) Strimple falha em perceber a significação de 1Coríntios 15.25-28, pois o sentido é de tornar *todos* vivos em fases. Esses versículos explicam gramaticalmente "o fim" como a última fase da ressurreição. O fim deve ser a ressurreição dos incrédulos, uma vez que no "fim" a morte é completamente abolida. (Mesmo Strimple reconhece que a ressurreição dos crentes na segunda fase deixa a ressurreição dos ímpios em suspenso.) A abolição completa da morte tem de requerer uma reversão de estado para esses que estão mortos naquele momento. Considerando que as primeiras duas fases estiveram separadas como eventos na história, não é impossível que a segunda e a terceira fases possam ser temporalmente separadas.[9]

Por fim, chegamos a Apocalipse 20. Ao contrário do entendimento de Strimple, a revelação anterior não exclui antecipadamente um Reino milenar. Ironicamente, Strimple caiu na mesma armadilha na qual pensa que os dispensacionalistas se precipitaram — errou em não permitir que a revelação posterior fosse acrescentada à esperança antes revelada e a elucidasse. Confiante de que já sabe que um reino intermediário é impossível para Deus, "espreme" e "força" a revelação de João a se ajustar a um padrão predeterminado.

Mas nós perguntamos: isso é certo? Além disso, considerando que esse livro é uma revelação posterior do próprio Senhor para as igrejas (Ap 1.1; 22.16), com a advertência que as palavras são "fiéis e verdadeiras" (22.6), indagamos: será que isso é sábio? Não deveria o indivíduo estar aberto ao que o próprio Senhor diz sobre como (isto é, a maneira e o tempo) cumprirá as coisas que revelou previamente, em especial sobre qual é a explicação mais detalhada dada sobre o tópico?

Minha exposição de Apocalipse 20 apresenta uma crítica à interpretação de Strimple. Por causa da brevidade, permitam-me fazer duas observações:

1) Com relação ao julgamento de Satanás em Apocalipse 20.1-10, a interpretação contextual mostra que a visão de João

não é sobre o aprisionamento do diabo no tempo da crucificação de Jesus, mas sobre uma detenção na segunda vinda, a qual detém sua atividade de enganar as nações. Apocalipse 20.1-3 não pode ser ignorado na tentativa de determinar o que acontece ao diabo na segunda vinda. A batalha de 20.8 não deveria ser identificada como um todo com a batalha de 19.19, com base no artigo grego para a exclusão do contexto literário como um todo. O contexto nos fala que o diabo foi preso no segundo advento; a seguir, depois de mil anos, foi lançado no inferno.

2) O ponto de vista de Strimple sobre o ressurgimento dos santos para a vida e seu reinado com Cristo é problemático. a) Strimple ignorou Apocalipse 5.10, que promete um futuro reino na Terra. b) *Não* é verdade que os santos mortos são entronizados no céu, em outra parte das visões de João. c) A abordagem de Strimple deixa o Apocalipse com uma só referência à ressurreição corporal dos ímpios (ele a vê em 20.13). Em sua ótica, o livro não tem nenhuma declaração clara sobre a ressurreição corporal dos crentes (ele vai para 1Co 15.50 a fim de fundamentar a ressurreição dos crentes). d) Não há base alguma na Escritura para falar de "ressurreição" do modo como Strimple o faz.[10] A Escritura desconhece qualquer "reviver" de crentes subseqüente à regeneração e antes da ressurreição corporal. Certamente a Bíblia diz que os crentes partirão e estarão com Cristo na morte (Fp 1.23), mas em nenhuma parte da Bíblia a morte do crente é descrita como um "retorno à vida". Tal interpretação deveria causar-nos preocupação, pois ela se move perigosamente na direção de uma negativa da ressurreição corporal.

Em resumo, entendo que o argumento de Strimple em defesa do amilenarismo não é convincente. Os assuntos que ele levanta (isto é, a interpretação neotestamentária do AT, os ensinos da escatologia expressos no NT, e os textos-chave tais como Rm 11 e 1Co 15) não são compatíveis com a recente revelação de um reino milenar entre a segunda vinda de Cristo e o juízo final. E Strimple não apresentou razões persuasivas para a desconsideração da interpretação gramatical, literária e contextual da visão de João em Apocalipse 20, que revelam esse reino milenar no plano divino.

1

O ponto de vista

PÓS-MILENARISTA

KENNETH L. GENTRY JR.

2

O ponto de vista

AMILENARISTA

ROBERT B. STRIMPLE

3

O ponto de vista

PRÉ-MILENARISTA

CRAIG A. BLAISING

O ponto de vista

PRÉ-MILENARISTA

CRAIG A. BLAISING

UMA BREVE DEFINIÇÃO DO PRÉ-MILENARISMO

As duas convicções mais dominantes dos pré-milenaristas sobre o futuro podem ser afirmadas em relação à palavra *pré-milenar.* A primeira convicção é que Jesus está voltando. Todas as esperanças e expectativas futuras estão focalizadas em seu retorno. Sua vinda será *pré,* isto é, *antes de* um Reino milenar.

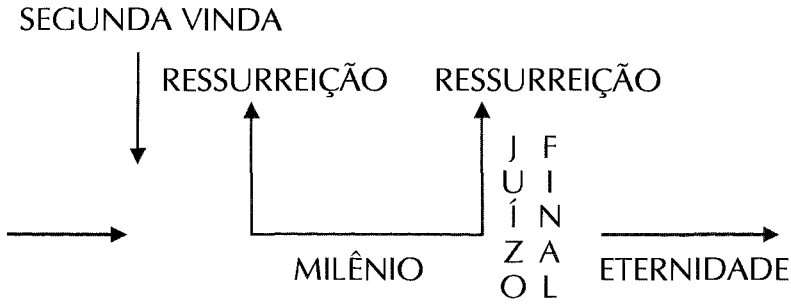
Naturalmente, a segunda convicção fundamental tem a ver com a parte *milenar* do *pré-milenar.* Essa é a convicção que, depois que Jesus vier, estabelecerá e governará sobre a terra durante um milênio, isto é, por mil anos.

Podemos preencher o quadro das crenças dos pré-milenaristas sobre o futuro, perguntando como relacionam a ressurreição dos mortos, o juízo final, os destinos eternos dos salvos e dos perdidos, à segunda vinda e ao milênio. Os pré-milenaristas acreditam que quando Jesus vier, ressuscitará os mortos em duas fases. Primeiro, o Senhor trará dentre os mortos alguns para participarem com ele do Reino milenar. Após o término do milênio (o período de mil anos), chamará à vida o restante dos mortos e instituirá o juízo final. Então, o destino de salvos e perdidos será fixado. Essas expectativas futuras são comuns a todos os pré-milenaristas. Elas podem ser esquematizadas como mostraremos a seguir.

Uma diferença essencial entre pré-milenaristas hoje diz respeito ao ensino do arrebatamento. Essa doutrina é ensinada em 1Tessalonicenses 4.13-18, com referência à ressurreição dos

crentes mortos na vinda de Cristo e a "captura" dos crentes vivos (transformando-os em corpos glorificados, v. 1Co 15.51-58), a fim de encontrarem o Senhor nos ares. O ser arrebatado por Cristo não constitui assunto de disputa entre os evangélicos. A questão tem a ver com o fato de o arrebatamento ser temporalmente distinto da segunda vinda, ou fase temporal desta.

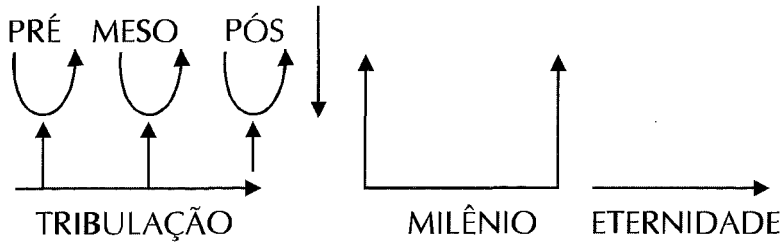
PRÉ-MILENARISMO



Apenas certos pré-milenaristas fazem essa distinção. Há dois posicionamentos a respeito — (1) o *pré-tribulacionismo* e o (2) *mesotribulacionismo* — os quais sustentam que o arrebatamento terá lugar 1) antes da segunda vinda (2) ou no meio de um período de aflição e angústia apocalípticas precedente à segunda vinda de Jesus (um período conhecido como tribulação). Visto que todos os pré-milenaristas acreditam que a segunda vinda ocorrerá após a tribulação, os pré-tribulacionistas e os mesotribulacionistas afirmam a necessidade de duas vindas ou duas fases da segunda vinda. Os *pós-tribulacionistas* são os pré-milenaristas que crêem que o arrebatamento e a segunda vinda não são temporalmente distinguíveis. Acreditam que ambos ocorrem em um só evento da segunda vinda de Cristo, que acontecerá no final da tribulação. Esse ponto de vista tribulacionista pode ser graficamente ilustrado na página seguinte.

A explicação para esses pontos de vista divergentes foi afirmada anteriormente.[1] Não é possível revermos essa discussão aqui. A seguir, focalizarei o milênio e o eterno estado dos salvos.

POSIÇÕES TRIBULACIONISTAS



Como veremos, a estrutura básica da crença pré-milenarista é extraída da visão de João no livro do Apocalipse, sobre o retorno de Cristo e o subseqüente milênio. A visão pré-milenarista focaliza-se especialmente na seqüência do retorno de Cristo, seguido pelo Reino milenar, bem como no significado exegético do milênio (incluindo as ressurreições ante e pós), que João descreve em suas visões registradas em Apocalipse 19.11—20.10. A interpretação pré-milenarista desses versículos é bem conhecida. Posteriormente, tentarei apresentá-la com alguns detalhes e no contexto de uma interpretação global do Apocalipse.

A maioria dos pré-milenaristas reconhece que um Reino de mil anos entre a vinda de Cristo e o juízo final é explicitamente encontrado apenas em Apocalipse 20. Não obstante, discutem se o milênio é compatível ou é um aspecto do tema bíblico amplamente fundamentado em uma vinda escatológica do Reino de Deus. Como assunto de revelação progressiva, o milênio acrescenta e ajuda a harmonizar o ensino bíblico mais amplo. Porém, alguns pré-milenaristas argumentam que o antigo ensino canônico sobre o Reino escatológico vindouro refere-se precisamente ao Reino milenar que João anteviu.

A diferença entre essas duas posições está na compreensão do estado eterno. O primeiro argumento identifica o estado eterno com o cumprimento final do Reino escatológico de Deus predito ao longo de toda a Bíblia. Essa interpretação é consistente com a predição repetida desse Reino como um Reino eterno. O argumento posterior relaciona todas essas profecias ao milênio, porque acredita que o estado eterno é radicalmente diferente da natureza do Reino escatológico apresentado na

Bíblia. Somente o milênio corresponde em natureza ao que é predito na antiga profecia. Por conseqüência, o milênio é a explícita referência ao futuro Reino escatológico.

Tudo isso levanta a segunda preocupação principal concernente ao livro: A vida eterna será semelhante a quê? O ponto que desejo destacar é que as questões do milênio e do estado final estão inter-relacionadas hermeneuticamente. O modo como alguém conceitua o estado eterno, e a maneira em que essa conceitualidade está relacionada ao Reino escatológico por vir, condiciona a atitude de como alguém verá a profecia joanina do futuro milênio. As rejeições amilenaristas e pós-milenaristas da posição pré-milenarista têm mais a ver com uma pré-compreensão do que é "apropriado", "ajustável" ou "plausível" em relação às suas expectativas tradicionais sobre a vida eterna, do que com algum ensino bíblico específico contradizente à vinda pré-milenar de Cristo.

Nas páginas seguintes, pretendo examinar dois modelos de concepção da vida eterna. Então desejo explorar como os modelos funcionam na história da interpretação, e que papel desempenharam tanto no desaparecimento do pré-milenarismo na era patrística quanto no aparecimento do moderno pré-milenarismo na pós-reforma do protestantismo. Seguindo esse rumo, tentarei demonstrar a harmonia do pré-milenarismo com a teologia bíblica do Reino de Deus, e a necessidade dessa visão sob o ponto de vista da interpretação literária e gramatical do livro do Apocalipse.

DOIS MODELOS DE VIDA ETERNA

Há diversas variações com relação à crença cristã comum de que os redimidos por Cristo receberão a vida eterna. No que diz respeito a onde a vida eterna será desfrutada e a que será semelhante, as visões podem ser agrupadas em dois modelos básicos, os quais chamo de modelo da *visão espiritual* e modelo da *nova criação*.[2] Primeiramente, descreverei esses modelos e depois veremos como surgiram e que peso tradicional têm no pensamento cristão.

O modelo da visão espiritual

O *modelo de visão espiritual* da eternidade enfatiza textos bíblicos que prometem que os crentes verão a Deus ou terão

conhecimento pleno em um futuro estado de bem-aventurança. Observe que Paulo fala de uma vida cristã em termos de sua orientação celeste, e acrescenta a isso a descrição bíblica do céu como o lugar da habitação de Deus, como a atual posição entronizada de Cristo e como o destino dos crentes mortos antes de sua ressurreição.

Na história da igreja, muitos teólogos cristãos reivindicaram que o estado final dos ressurretos será no céu. O modo pelo qual o têm descrito não somente utiliza os temas bíblicos como os temos mencionado, mas também idéias culturais comuns à tradição filosófica clássica. Essa tradição tem contribuído para o modelo de visão espiritual com três convicções básicas: 1) o contraste básico entre espírito e matéria; 2) a identificação do espírito com a mente ou o intelecto; e 3) a crença de que a perfeição eterna requer a ausência de mudança. Fundamental a todas essas três é a noção da tradição clássica de uma hierarquia ontológica, na qual o espírito fica situado no topo de uma ordem descendente do ser. A matéria elementar ocupa o posto mais baixo.

No modelo da visão espiritual da eternidade, o céu é o nível mais alto da realidade ontológica. É o Reino do Espírito como oposto à matéria básica. Ele é o destino dos salvos, que existirão nesse lugar espiritual, não-terrestre, como seres espirituais envolvidos eternamente em atividade espiritual.

A perfeição do céu no modelo da visão espiritual significa que ele está livre de toda mudança. Essa imutabilidade é contrastada com a vida material terrena. Embora a imutabilidade signifique libertação da morte e da corrupção, também tem o sentido de ausência de desenvolvimento ou crescimento. Significa libertação de mudança temporal e histórica, de forma tal que a chegada da eternidade (ou melhor, a chegada de alguém à eternidade) seja caracterizada como o final do tempo e da história.

Seguindo a tradição clássica da identificação do espírito com a mente ou com o intelecto, as visões do modelo espiritual entendem a vida eterna primeiramente como cognitiva, meditativa ou contemplativa. Com ênfase nesse ponto, o lugar ou o Reino da vida eterna é realmente secundário ou mesmo um assunto inconseqüente. Em sua realidade essencial, a vida eterna é um estado de conhecimento. Conhecimento de quê? Conhecimento de Deus, é claro — e isso de um modo

perfeito, que significa de maneira invariável. O conhecimento espiritual perfeito não é um saber discursivo ou desenvolvimentista, mas uma percepção completa do todo. A tradição platônica fala disso como uma *visão* direta, plena e ininterrupta do verdadeiro ser, do bem absoluto e da beleza insuperável. De acordo com a promessa bíblica de que os santos verão a Deus, a tradição cristã fala da vida eterna como *visão beatífica* de Deus — uma irrompível e imutável contemplação da infinita realidade de Deus.

Modelo da nova criação

O modelo da *nova criação* é tirado de textos bíblicos que falam de um Reino futuro e eterno, de uma nova terra e da renovação da vida sobre ela, de uma ressurreição corporal (especialmente da natureza física do corpo ressurreto de Cristo), de um ajuntamento social e político entre os redimidos. O modelo da nova criação espera que a ordem ontológica e o escopo da vida eterna sejam essencialmente contínuos ao da presente vida terrena, com exceção do pecado e da morte. A vida eterna para os seres humanos remidos será uma existência corporal na terra (quer a terra presente quer uma terra completamente nova), colocada em uma estrutura cósmica como a temos agora. Não será uma existência infinita e de estática, mas antes uma sucessão interminável de vida e experiências vividas. Isso não rejeita a fisicalidade ou materialidade, mas as afirma como essenciais a uma antropologia holística e à idéia bíblica de uma criação redimida. Esse é o significado de "criação" no título deste modelo.

Conquanto a vida eterna seja essencialmente contínua à existência presente, ela não é mera extensão interminável das condições atuais. Esteja seguro de que haverá uma significativa diferença na qualidade da vida eterna. Aqueles que partilharem dessa vida serão imortais, pois serão libertados da morte mediante a ressurreição ou transladação. O pecado não mais existirá. Os santos serão confirmados e glorificados em caráter santo pelo Espírito de Deus. Como tais, usufruirão comunhão com Deus, bem como uns com os outros na nova criação. Essa é a "espiritualidade" da vida eterna no modelo da nova criação — não a ausência da materialidade, mas o pleno efeito da habitação do Espírito Santo nos corpos físicos dos

redimidos ressurretos. (Esse é também o significado de "corpos espirituais" de 1Coríntios 15 — corpos materiais habitados e glorificados pelo Espírito Santo.)

Segundo a linguagem de Isaías 25, 65 e 66, de Apocalipse 21 e de Romanos 8, o modelo da nova criação defende a idéia de que a terra e a ordem cósmica serão renovadas e eternizadas pelo mesmo poder criador que concede vida imortal e ressurreição aos santos. Os aspectos não-humanos da criação, tanto animados quanto inanimados, serão grandemente abençoados além do estado de coisas existentes antes da transgressão de Adão e Eva. Isto é o "novo" na visão da eternidade da "nova criação".

Conquanto esses dois modelos sejam fundamentalmente díspares, eles não são exatamente opostos. O modelo da visão espiritual separa e contrasta os Reinos das realidades física e espiritual, e entende o estado final de bênçãos somente em termos espirituais. O modelo da nova criação rejeita a dicotomia que é fundamental ao modelo da visão espiritual, assim como vê a vida eterna em sentido holístico espiritual e material. Observe que estamos falando de *modelos* de vida eterna ou perpétua. O modelo da nova criação não nega que os mortos em Cristo estejam agora com ele no céu. O assunto tem a ver com a natureza da vida ressurreta, que o modelo de visão espiritual entende como essencialmente idêntico ao estado presente dos crentes mortos. O modelo da nova criação, por contraste, vê o estado da ressurreição significativamente diverso — assim como são opostas a vida e a morte!

Além disso, o modelo da nova criação não deveria ser entendido como se negasse a esperança de que os salvos verão a Deus. Visto que os crentes mortos estão na presença de Cristo agora, esse modelo crê que sua visão de comunhão com Deus será enriquecida dentro da plenitude da vida na nova criação. O ponto chave é que, considerando que o modelo da visão espiritual abstrai o espírito da matéria, hierarquiza-o ontologicamente e vê perfeição em um estado imutável e atemporal, o modelo da nova criação afirma uma criação futura e holística abençoada com a perfeição da justiça e da vida eterna.

A HERMENÊUTICA E OS DOIS MODELOS NO PENSAMENTO CRISTÃO

Após esboçar esses modelos, podemos fazer dois comentários gerais sobre o que pensam os cristãos a esse respeito.

1) O modelo da visão espiritual da vida eterna foi predominante desde aproximadamente o século III até o início da era moderna.[3] Com alguma variação, essa visão ainda hoje exerce influência considerável. Idéias que temos associado ao modelo da nova criação podem ser encontradas no judaísmo apocalíptico e rabínico, e nos escritores do século II, como Irineu de Lyons.[4] Apareceriam no pensamento cristão após o século III, mas não foi senão na era moderna que começaram a receber uma atenção maior, bem como uma conceituação que de fato pertence à Bíblia e que é merecedora de ratificação teológica.

O longo predomínio do modelo da visão espiritual condicionou o modo que os cristãos tradicionais habitualmente pensam e conversam sobre vida eterna. Essas idéias já estão presentes na mente de alguém que começa a pesquisar e estudar o que a Bíblia ensina sobre o assunto. Em hermenêutica, esse fenômeno é chamado *pré-compreensão* — o entendimento que alguém tem sobre um assunto antes de examiná-lo ou a compreensão que alguém tem sobre o que um texto provavelmente diga antes de começar a estudá-lo.[5] O modelo da visão espiritual atua como a pré-compreensão com a qual muitos cristãos começam a estudar ou investigar o ensino bíblico sobre nossa futura esperança.

Isso não significa que o modelo da visão espiritual esteja errado. Muitas vezes achamos que nossa pré-compreensão do que a Escritura ensina sobre um assunto é confirmada, aprofundada e fortalecida mediante pesquisa e estudo posterior da Palavra de Deus. Mas o que acontece se essa pré-compreensão estiver errada? O problema é que somos inclinados a favorecer nossa pré-compreensão. Assim, acabamos por ignorar indicações contrárias no texto e tentamos harmonizar algo do que ele diz com nossa maneira preconcebida de vê-lo. Quando concluímos, podemos afirmar falsamente que nosso ponto de vista está fundamentado no texto, até mesmo somos sustentados pela ilusão que estamos progredindo em nossa compreensão do assunto.

É possível corrigir uma falsa pré-compreensão? Claro! Mas isso requer uma disposição de se submeter as convicções da pessoa à reformulação pelas Escrituras. Também requer comprometimento com as práticas hermenêuticas conducentes a essa reformulação, em lugar de separá-la disso.

2) Há muitos hoje que acreditam que o modelo de visão espiritual não é verificável, e tampouco sustentável, pelos métodos interpretativos históricos, gramaticais e literários que a maioria dos evangélicos considera normativo. Ao passo que os termos, frases e padrões bíblicos podem ser empregados pelo modelo (como notamos nas descrições anteriormente feitas), não obstante, a reivindicação efetiva sobre o estado final dos resgatados e as descrições dos mesmos são encontradas na leitura da Bíblia e não da exegese de seu texto.[6]

Quando examinamos a história do pensamento cristão, percebemos que o modelo de visão espiritual estava intimamente conectado às práticas de "interpretação espiritual", que foram amplamente reconhecidas por serem contrárias ao significado literal das palavras interpretadas. A longa prática de ler a Bíblia desse modo condicionou tanto a mente cristã, que no fim da Idade Média o modelo de visão espiritual tinha se tornado um fato aceito pela cosmovisão cristã. A justificativa hermenêutica era desnecessária. Pessoas sensatas (e até mesmo as imprudentes) simplesmente *sabiam* que a salvação definitiva fora espiritual em essência, consistindo na visão beatífica eterna. O caráter peregrino da vida para aqueles que desejavam ser salvos, envolvia o consentimento de Deus, pelo qual o mundo devia progressivamente ser deixado para trás e as realidades espirituais mantidas mais claramente em vista.

O fato de que muitos evangélicos hoje debatem a escatologia da nova criação com base em uma interpretação gramático-literária requereu nada menos do que uma revolução do pensamento cristão — uma revolução que pode ser traçada desde a Reforma. Mesmo assim, mudanças no pensamento cristão acerca da futura esperança produziram resultados gradativos em vários esboços alternativos.

A variedade de opiniões que os evangélicos mantêm sobre o milênio deriva da história desse conflito hermenêutico. Para explicar por que os evangélicos acreditam como o fazem sobre "O milênio e o porvir", algum crédito precisa ser atribuído à luta histórica e hermenêutica para conceituar a vida eterna e harmonizar a visão milenar do Apocalipse 20 com ela.

A seguir consideraremos a hermenêutica do modelo de visão espiritual e como se tornou dominante na cultura cristã, e também como a Reforma introduziu fatores que conduziram a um desafio hermenêutico desse modelo. Veremos como a adoção

do modelo de visão espiritual da vida eterna afetou a interpretação do milênio em Apocalipse 20, e como o pré-milenarismo foi capaz de reemergir no pensamento da pós-Reforma, em resposta às mesmas influências hermenêuticas que também levaram a um modelo escatológico da nova criação.

DA INTERPRETAÇÃO ESPIRITUAL PARA A COSMOVISÃO CRISTÃ — O MODELO DA VISÃO ESPIRITUAL DA VIDA ETERNA NO PENSAMENTO CRISTÃO CLÁSSICO

O surgimento do modelo da visão espiritual na posição dominante do pensamento cristão pode ser traçado a partir da profunda influência de Orígenes de Alexandria. Orígenes mostrou seu trabalho no início do século III, quando a igreja estava começando a se expandir na sociedade greco-romana. Três características de seu trabalho eram particularmente atraentes: 1) estabeleceu a regra de fé básica contra judeus, pagãos e gnósticos; 2) estabeleceu as sensibilidades metafísicas da cultura platônica mediana, tornando sua teologia mais atraente do que a teologia da nova criação de Irineu para as classes educadas e 3) redigiu extensos comentários e sermões, mostrando como expor sua teologia a partir da Bíblia.[7]

Em seus estudos bíblicos, Orígenes desenvolveu a tipologia pela qual os antigos cristãos defendiam que Jesus e seu ministério eram o cumprimento do programa e do plano de Deus dentro do Antigo Testamento. Isso conferiu à sua hermenêutica uma impressão tradicional que a igreja reconheceu imediatamente. Porém, Orígenes acrescentou a essa tipologia um elemento vertical que orientou toda a estrutura da narrativa bíblica das realidades espirituais celestiais.[8] A tipologia e o sentido literal poderiam conduzir a pessoa, por si só, a expectativas sobre a nova criação, mas a alegoria vertical transcendeu essas esperanças. Orígenes acreditava que os cristãos necessitavam ler a Escritura de maneira espiritual, e seus comentários demonstravam como fazer isso por meio de palavras, nomes, relacionamentos de narrativas e mesmo das formas das letras hebraicas. Além disso, não se supunha apenas que a interpretação espiritual revelava o modelo de visão espiritual da salvação; havia também a pretensão de mediar sua presente experiência, e assim ajudar uma alma resgatada em sua ascensão espiritual. Desse modo, a interpretação espiritual, com seu modelo de visão espiritual da

salvação final, foi integrada à espiritualidade que definia a vida cristã.[9]

Podemos mensurar a resposta ao método de Orígenes no exemplo de Agostinho. Em suas *Confissões*, Agostinho nos fala que havia ficado envergonhado em seus primeiros anos, pelo que pensou fosse a leitura literal da Bíblia (realmente, uma caricatura formada por impressões da infância e polêmicas maniqueístas).[10] Ele estava desenvolvendo um interesse no neoplatonismo como uma alternativa para o gnosticismo maniqueísta, quando ouviu a pregação origenista de Ambrósio.[11] Isso o ajudou a ver o cristianismo sob uma luz completamente nova, e logo se tornou um cristão. O modelo espiritual da vida eterna que ele discerniu por meio da compreensão espiritual era, segundo acreditava, confirmada por suas próprias visões místicas tipicamente neoplatônicas.[12] Depois de tornar-se bispo, seus escritos afirmavam o modelo da visão espiritual, e suas homilias e comentários promoveram a prática de interpretações alegóricas.[13]

Na Idade Média, a interpretação espiritual foi desenvolvida e classificada em vários tipos. O elemento vertical sobre o qual já discorremos foi identificado como anagogia (de *anagogē*, que significa elevação, ascensão, erguer). Por meio da anagogia, pretendia-se contemplar as realidades celestiais (definidas em termos de nosso modelo de visão espiritual).[14]

No século VI, o *corpus* dos escritos atribuídos a Dionísio, o areopagita, promovia a anagogia como parte da cosmovisão neoplatônica cristianizada. Essas obras exerceram profunda influência sobre a mente medieval.[15] A anagogia não era limitada ao texto da Escritura. Praticamente qualquer coisa no conjunto de experiências de alguém poderia ser um ponto de partida para a contemplação anagógica. A meta era transcender mentalmente das mais baixas ordens da hierarquia cósmica e entrar em uma união mística e extática com Deus. Para desfrutar essa contemplação, a pessoa precisava negar todos os pensamentos ou experiências da realidade conhecida.[16] Por sua prática, as descrições neocriacionistas da escatologia bíblica e sua continuidade ontológica, com a presente história da criação e salvação, tiveram de ser negadas.

A prática mais ampla da anagogia indica que o modelo da visão espiritual não mais requeria o apoio da hermenêutica bíblica. Havia se tornado uma característica aceita e estabelecida

da cosmovisão cristã. Isso explica por que no século XIII, quando Aquino e outros criticaram a prática da interpretação espiritual, o modelo da visão espiritual permaneceu intacto.[17]

A razão medieval reconhecia a mesma hierarquia do ser que as gerações precedentes encontraram reveladas no sentido espiritual da Bíblia. De forma semelhante à anagogia, a razão intentava levar as pessoas, em uma escalada, à hierarquia ontológica na contemplação de Deus. Mediante uma analogia do ser (que incorporava um elemento positivo perdido pelo apofaticismo), arrazoava-se desde as mais baixas até as mais elevadas ordens do ser, das coisas naturais para as coisas espirituais, da terra para o céu. Assim, a razão harmonizou o modelo da visão espiritual com a interpretação literal. Quando a interpretação literal transmitia ao leitor uma narrativa histórica das ações de Deus com respeito aos seres terrestres, a razão tomaria a narração e extrairia uma correspondência vertical com as realidades celestiais. Quando a interpretação literal confrontava o leitor com um estado final em uma nova terra, o modelo da visão espiritual, garantido pela racionalidade da cultura cristã, controlava a observação.

O estado final de bem-aventurança em uma nova criação poderia apenas ser contemplativo. Se haveria uma nova terra, e mesmo se alguém fosse tão longe com a interpretação literal para reconhecer a existência de várias formas de vida nesse novo mundo, a razão teria de dizer (porque aceitou o modelo da visão espiritual como uma questão de princípio) que seu único propósito possível seria mediar a visão de Deus. A humanidade redimida iria simples e invariavelmente contemplar a Deus por intermédio dessas novas realidades terrestres.[18]

Possibilidades milenares na escatologia da visão espiritual

O antigo pré-milenarismo cristão debilitou-se até o ponto do desaparecimento, quando o modelo da visão espiritual da eternidade tornou-se dominante na igreja.[19] Um futuro Reino terrestre simplesmente não se ajustava bem a uma escatologia que enfatizava a ascensão pessoal ao Reino espiritual. Além disso, a prática da interpretação espiritual deixou pouca coisa para apoiar o milenarismo. As promessas e as profecias do Antigo Testamento foram convertidas completamente em anagogia mística. Foram feitas referências neotestamentárias ao

céu para ensinar o modelo da visão espiritual, e a interpretação espiritual forçou a linguagem do Novo Testamento sobre a nova criação a harmonizar-se com ela. Apenas o livro do Apocalipse foi deixado como ponto de sustentação pré-milenar, com alguns textos apocalípticos do AT repercutidos nas visões de João.[20]

Com pouco contexto de apoio, o livro do Apocalipse era uma anomalia conceitual na alterada paisagem do pensamento cristão. A dissonância cognitiva era tão grande que Dionísio, bispo de Alexandria (200 a 264 d.C.), declarou que não tinha nenhuma idéia do que o livro estava dizendo. Uma leitura literal não lhe fez sentido algum, e esperava que em breve pudesse ser encontrada uma interpretação espiritual[21] — um contraste e tanto em comparação a meio século antes, quando Irineu, bispo de Lyons (130 a 200 d.C.), expôs uma teologia pré-milenar canonicamente integrada, enfatizando o próprio testemunho do Apocalipse de que aquelas palavras eram fiéis e verdadeiras.[22]

Alguns tentaram prolongar o isolamento do livro, excluindo-o completamente do cânon.[23] A maioria, porém, estava disposta a trabalhar com ele. Mas como o Apocalipse e seu milênio poderiam ajustar-se conceitualmente à escatologia da nova visão espiritual?

Uma opção era converter o livro do Apocalipse em uma minuciosa alegoria da luta espiritual da alma e final advento à visão de Deus. Alguém poderia mesmo conservar o pré-milenarismo, caso lhe fosse possível converter o milênio em um estado integralmente contemplativo. Agostinho divertiu-se com essa forma de pré-milenarismo por um tempo, antes de descartá-lo em favor de sua bem conhecida visão amilenar.[24]

Uma leitura totalmente espiritual do Apocalipse não era atraente para a igreja, porque essa se havia acostumado a ler o livro de uma maneira realística. Observavam suas próprias experiências cotidianas do viver para Cristo em um mundo hostil, nas visões de João sobre conflito, morte, desastres, perseguição e martírio. Reconheceram na seqüência de visões sua própria esperança de que as condições do mundo mudariam. Essa mudança viria antes do Julgamento Final, e seria introduzida pela vinda de Cristo. Ele aprisionaria o diabo, que estava provocando o presente sofrimento, lançando o imperador que os afligia no lago de fogo, trazendo à vida os mártires

e reinando com seus santos na terra durante mil anos, antes de instituir o Julgamento Final. O milênio para o qual olhavam pertencia à mesma ordem de realidade que as visões de lutas e tribulação.[25]

Para os revisionistas, a mudança aconteceu no século IV com a "cristianização" do império romano. Agora era possível argumentar que a experiência cristã havia assumido um caráter "milenar", removendo assim a anomalia de um milênio futuro para a esperança cristã. Com a anormalidade subtraída, nada mais permanecia no caminho da plena conversão da escatologia cristã ao modelo da visão espiritual.

Havia duas maneiras pelas quais o milênio poderia ser mencionado como percebido na experiência presente. Uma delas era o modelo constantiniano ou, posteriormente, bizantino, que via o cumprimento milenar na ordem política imperial. Aceitando essa abordagem, alguém poderia ainda ler as visões de João de maneira seqüencial, sendo que a única diferença em relação à tradição primitiva seria que aquilo que havia sido lido *como* seqüência do presente para o futuro, era agora visto como um movimento do presente para o passado.[26]

Muitos acreditavam que a nova ordem imperial cristã fosse o cumprimento do milênio. E essa ordem funcionou como um tipo da realidade espiritual eterna.[27] As tribulações e sofrimentos que apareciam no texto antes do milênio denotavam as experiências dos cristãos sob o antigo império romano pagão. Tudo aquilo era passado; o império agora era cristão. Não devia ser esperado milênio algum futuro. Antes, os cristãos deveriam fixar suas esperanças escatológicas na beatitude de ver a Deus e Cristo no céu.[28]

De fato, a plausibilidade dessa interpretação dependia de a experiência cristã em um império cristão ser realmente concebível em termos da descrição milenar. O leitor do Apocalipse era obrigado a comparar sua presente experiência com a descrição milenar no texto, e concordar que as predições de João tinham se cumprido. Mesmo se a reivindicação parecesse admissível, havia a questão de certas características estruturais de Apocalipse 19—20 que poderiam impedir o leitor de adotar as interpretações propostas — como a vinda de Cristo, a prisão do diabo e a ressurreição dos mortos, tudo antes do milênio. Essas teriam de receber explicação satisfatória. Mas isso poderia ser feito mediante a interpretação espiritual, a

qual seria desculpada por uma igreja que estava agora ficando acostumada à prática, e satisfeita que uma interpretação realística global — uma interpretação global em termos de experiência cristã nas condições do mundo real — tinha sido alcançada.

O outro modo pelo qual o milênio poderia ser visto como realizado na presente experiência cristã pode ser rotulado como ponto de vista agostiniano ou eclesiástico. Nessa interpretação, a realidade milenar estava identificada com a igreja institucional. A igreja agora reina com Cristo e exerce poder sobre a terra na administração da graça.[29] Agostinho propôs esse ponto de vista no início do século v, como ordem política em um Ocidente esfacelado. As vantagens dessa forma de compreensão do milenarismo em cima da visão constantiniana eram claramente evidentes. A igreja oferecia uma realidade institucional mais estável que o império para o cumprimento da visão milenar de João.

Mas a visão agostiniana também exigiu uma leitura mais radical do livro do Apocalipse. Se a igreja institucional era o cumprimento da visão milenar de Apocalipse 20, então o milênio deveria ter começado quando a igreja veio à existência. Isso significa que João não poderia ter falado sobre uma realidade que era futura para ele, quando registrou sua visão do Reino milenar. Todavia, parecia inegável que as primeiras visões no livro de João descrevessem o sofrimento real e o conflito que a igreja havia enfrentado antes da conversão de Constantino — e ainda enfrenta como eventos, desde que aquela época os provou. Como essas observações foram reconciliadas?

Elas foram reconciliadas pela rejeição da seqüência narrativo-histórica das visões de João. A igreja não errara em interpretar realisticamente o Apocalipse; apenas se enganara em sua suposição de que João pretendia seqüenciar suas visões conducentes ao futuro milênio. A interpretação correta entende que essas visões recapitulam os mesmos eventos.[30] Entendido desse modo, o Apocalipse apresenta uma experiência cristã dialética que é perseguidora, sofredora e "milenarmente" abençoadora *ao mesmo tempo.* Agostinho interpretou as duas cidades de Apocalipse 17 e 21 como realidades simultâneas. A igreja é a cidade de Deus e cumpre a visão milenar de João em Apocalipse 20. Mas a igreja sofre com a hostilidade do mundo, a cidade do diabo, e a esse respeito ela experimenta o que

João previu antes de Apocalipse 20. Porque a experiência milenar é um fato presente, os leitores não devem supor que devam esperar qualquer milênio futuro. Precisam focar-se inteiramente em uma esperança espiritual visionária. Sua jornada espiritual começa agora na igreja, a bênção milenar, e supõe-se que ela se dirige à bênção futura da visão beatífica, ajudada por vários vislumbres místicos ao longo do caminho ascendente.[31]

Naturalmente, a plausibilidade da interpretação eclesiástica agostiniana dependia de convencer os cristãos de que sua experiência presente na igreja era, de fato, a experiência milenar visada por João, e do provimento de um duplo movimento hermenêutico que 1) tornava simultâneo o que o texto parecia apresentar em termos de seqüência narrativo-histórica, e 2) reinterpretava características textuais inconvenientes, como já mencionamos — a vinda de Cristo, a prisão do diabo e a ressurreição dos mortos. A parte posterior desse procedimento hermenêutico seria realizada por meio de interpretação espiritual que, como já foi observado, interiorizava esses aspectos do texto. A primeira parte seria realizada utilizando uma proposta de interpretação estrutural global, na qual a visão milenar torna-se simultânea com suas visões precedentes.

O desafio da Reforma e a possibilidade da escatologia da nova criação

A Reforma precipitou uma revolução na cultura cristã. Embora os reformadores não tenham desafiado diretamente o modelo da visão espiritual, desatrelaram as poderosas correntes do pensamento que conduziu à reemergência da escatologia da nova criação e à reconsideração do milenarismo.

1) A Reforma apresentou um desafio sistêmico ao consenso medieval do pensamento cristão. Esse desafio centrou-se na compreensão de graça e de sua recepção. Todavia, um impulso revisionário liberou aquelas questões gerais. Nem todas essas questões vieram à tona no século XVI. Em vez disso, surgiram de vários modos até os nossos dias.

2) Mais importante ainda, a Reforma enfatizou a autoridade do sentido literal da Bíblia em termos de expressão teológica.[32] Combinada com o impulso revisionário, a ênfase sobre a autoridade bíblica ajudou a impelir um programa intensivo de estudos sobre o Antigo e o Novo Testamentos. Depois da

Reforma, o significado da interpretação literal desenvolveu-se por meio desses estudos, à medida que a atenção foi dirigida aos aspectos filológicos, históricos, literários e gramaticais dos escritos canônicos. Isso, por sua vez, levou ao estudo da teologia bíblica, a qual mirou seu foco em termos teológicos e categorias inerentes e desenvolveu-se nos textos bíblicos — um corretivo para os meios culturais e filosóficos de pensamento, que podem introduzir-se na teologia sistemática e se consolidarem pela tradição, em detrimento da autoridade bíblica.

3) A Reforma provocou uma percepção mais aguda da natureza histórica da vida humana. Os reformadores e seus sucessores viam sua luta contra o papado como parte do desdobramento da realização do apocalíptico bíblico. O sentido do momento histórico e seu lugar no fluxo da história eram diferentes da visão simbólica temporal no pensamento medieval. Esse sentido histórico e a perspectiva das futuras condições terrestres diferentes do passado vieram para dominar a mente moderna. Mais importante, porém, o senso da identidade histórica da Reforma e da pós-Reforma foram definidos em relação à história *bíblica*. Isso, ao mesmo tempo, reforçou a idéia de que a história bíblica era significativa em seu sentido literal, à parte de simbolizar alegoricamente realidades celestiais imóveis. Além disso, a identificação com a porção apocalíptica da história bíblica, conduziu naturalmente a uma eclosão de estudos sobre o livro do Apocalipse, que começou no século XVII e continua até o presente.[33]

4) Não deveríamos negligenciar a importância do surgimento da ciência moderna no século XVI. A revolução de Copérnico e desenvolvimentos posteriores por Galileu, Newton e Boyle, desacreditaram a química medieval e a cosmologia, que apoiavam doutrinas sobre corpos etéreos e um céu imóvel e empíreo.[34] O modelo da visão espiritual sobreviveu a esses ataques por tornar o céu e os corpos espirituais completamente transcendentes às nossas presentes cosmologia e física. O céu, como lugar da habitação de Deus, deve ser, de fato, compreendido como transcendente. Todavia, a revolução científica levantou a possibilidade de que a descrição bíblica do estado final dos salvos pudesse ser compreendida de um modo mais literal do que o modelo da visão espiritual havia permitido.

O desenvolvimento do conhecimento científico trouxe maior compreensão da vida biológica. Obviamente, algumas

de suas exposições produziram conflito com a ortodoxia pós-Reforma. Além disso, nem sempre elas foram benéficas à saúde e à sobrevivência da vida terrestre investigada. Mas, apesar desses conflitos, a cosmovisão cristã bem como a não-cristã obtiveram maior conhecimento e maior apreciação pela vida terrestre.

Não disponho de espaço para traçar com maiores detalhes os desenvolvimentos modernos dos temas da história, da natureza e do estudo literal da Escritura. Ninguém deveria certamente pensar que seu desenvolvimento, desde a Reforma até hoje, tenha sido linear. Não obstante, a história do estudo bíblico e teológico nos conduziu hoje a uma situação na qual o modelo da nova criação é mais amplamente afirmado do que em qualquer tempo no pensamento cristão, desde o início da era patrística. Precisamos também observar que os mesmos fatores que conduziram à visão da nova criação, contribuíram significativamente com a ascensão do milenarismo na era moderna.

A reemergência do pré-milenarismo no protestantismo pós-reforma

Há duas razões básicas por que o pré-milenarismo ressurgiu no cristianismo protestante: 1) o fracasso das reivindicações milenares do cristianismo ocidental, que abriu novas opções para a interpretação da visão milenar de João, e 2) a recuperação do sentido literal de Apocalipse 20, com o contexto corroborativo da escatologia bíblica.

Os reformadores rejeitaram as reivindicações milenares da igreja e do Estado. O papa e a igreja institucional eram moral e espiritualmente corruptos, os inimigos mortais dos verdadeiros crentes. Os reformadores não podiam vê-los, de maneira alguma, como o Reino de Cristo, mas, antes, como o anticristo. A partir da visão reformada das coisas, os leitores do Apocalipse tinham duas escolhas: 1) poderiam decidir que o milênio havia já transcorrido em período anterior na história da igreja, e que estavam vivendo no tempo de Apocalipse 20.7-10, a tribulação satanicamente precipitada, justamente antes do juízo final; ou 2) poderiam argumentar que o milênio ainda não havia acontecido. Os próprios reformadores preferiram a opção anterior, considerando que muitos de seus sucessores optaram pela posterior. Mas a opção posterior envolveria uma mudança

fundamental no modo tradicional como o livro de Revelação fora lido. Pois se o milênio estava realmente no futuro, então teria de ser um futuro dentro da estrutura do próprio livro do Apocalipse. E isso significaria que a tradicional leitura recapitulativa do livro teria de ser significativamente modificada ou abandonada de vez.

A questão milenar estava sendo liberada justamente em um tempo em que a nova e emergente cultura protestante estava desenvolvendo a prática renascentista de ler uma obra em seu contexto literário pleno. Com confirmação das fontes rabínicas, estudiosos protestantes começaram a recuperar o sentido literal da narrativa e profecia do AT e com isso os temas realísticos da escatologia da nova criação — temas de bênçãos materiais, políticas e sociais, bem como espirituais sobre as nações, povos e a própria terra. Um novo interesse em Israel, nacional e corporativamente, começou a se formar no pensamento escatológico cristão, estimulado pela nova compreensão literária do AT e a descoberta de que Paulo, em Romanos 11, realmente predisse a futura salvação de Israel.

No início do século XVII, todos os milenaristas expressaram sua esperança pela futura salvação dos judeus e a renovação da bênção nacional a Israel. De mãos dadas com essa convicção, veio a esperança de que bênçãos nacionais, políticas e sociais seriam conferidas a todas as nações. Aos poucos, uma compreensão mais holística sobre o Reino de Deus, de acordo com a escatologia bíblica, começou a tomar forma.[35]

A idéia de um milênio futuro foi a beneficiária imediata desse novo conhecimento. Características escatológicas do Reino na teologia do Antigo e Novo Testamento foram diretamente transferidas para ele. Essas características, particularmente a existência de uma nação de judeus étnicos convertidos, ajudaram, em troca, a ressaltar a *futuridade* do milênio (pois, obviamente, nenhuma nação de judeus cristãos já havia existido). Além disso, relacionando temas da nova aliança com o milênio, os teólogos protestantes poderiam explorar a escatologia bíblica da nova criação, ao mesmo tempo em que retardavam uma avaliação mais fundamental relativa a se a compreensão tradicional do estado final precisava ser revisada.

A história cristã havia desafiado severamente a tradicional leitura recapitulativa das visões de João, e os avanços

hermenêuticos fizeram do milênio futuro uma possibilidade conceitual. Mas, para o pré-milenarismo, a questão hermenêutica crucial tinha a ver com essas características em Apocalipse 19—20, que colocavam o milênio à parte de todas as visões precedentes, isto é, a vinda de Cristo, a prisão do diabo e a ressurreição dos mártires para reinarem com Cristo no Reino milenar. Mesmo aqueles que preferiam a leitura seqüencial em lugar da recapitulativa das visões de João, inclinaram-se a aceitar a interpretação agostiniana dessas características.

Havia dois modos de esses que acreditavam em um milênio futuro prosseguirem nessa questão, e constituem as duas opções do pós-*milenarismo* e pré-*milenarismo*. A opção do pós-milenarismo era manter, tanto quanto possível, a interpretação tradicional de Apocalipse 19—20 para o futurismo. O advento de Cristo era a vinda da mensagem do evangelho; a prisão do diabo era sua restrição, subjugação e derrota nas vidas humanas por meio da mensagem do evangelho; e a ressurreição dos mártires era o nascimento espiritual que a mensagem do evangelho traz. Essa interpretação poderia ser ajustada a um milênio futuro, pela postulação da futura conversão dos habitantes da terra, que seria diferente, em extensão, dos resultados parciais que vimos até agora. Os primeiros pós-milenaristas divergiam sobre se as forças militares protestantes eram um acompanhamento necessário à pregação protestante para a inauguração do milênio.

Depois de colapsos como as rebeliões anabatistas do século XVI e o quinto movimento da monarquia inglesa do século XVII, a maioria dos pós-milenaristas optou pela mensagem do evangelho, como meio de introduzir a era milenar (embora ainda vejamos mais o lado militarista nas interpretações do colonialismo ocidental e de vários conflitos militares como a guerra civil americana). Daniel Whitby e Jonathan Edwards popularizaram a idéia de que o milênio chegaria por meio de um grande reavivamento.[36]

Doze séculos de leitura das características de Apocalipse 19—20 como realidades espirituais favoreceram certamente a opção pós-milenarista. Mas havia um problema filosófico mais profundo mantendo esse favoritismo — a clássica distinção de Agostinho entre tempo e eternidade. A demarcação entre esses dois era absoluta. Quando chegou às características de Apocalipse 20, Agostinho insistiu que a ressurreição corporal

pertencia, por necessidade, à eternidade. Por definição, isso não poderia, exceto no caso especial de o Senhor, antes de sua glorificação, subsistir no tempo. Assim, era impossível a ressurreição acontecer antes do fim do tempo. Não poderia ser uma ressurreição para a vida na terra como nós a conhecemos. Por definição, teria de ser uma existência "celestial". Isso, em realidade, significava que o pré-milenarismo era metafisicamente inconcebível.[37]

A escatologia bíblica, porém, tornara-o concebível. Talvez as aparências da ressurreição de Cristo tivesse maior implicação do que Agostinho havia imaginado. Ezequiel 37 fala de um Reino terrestre dos ressurretos. Certamente, Isaías e Jeremias esperavam que o Messias governasse as nações em um Reino escatológico. A revelação da ressurreição a Daniel também parecia antecipar o futuro estabelecimento do Reino terrestre de Deus.

Em 1627, Johann Alsted, um teólogo alemão reformado, ousou propor que Apocalipse 20 deveria ser lido literalmente. Alsted, que estava muito bem familiarizado com as profecias do AT referentes a um escatológico Reino messiânico na terra, estava vivendo em meio à Guerra dos 30 Anos. O realismo das profecias do Reino do Antigo Testamento relativo às nações vivendo em paz na terra uniu-se à sua observação de que Apocalipse 20 predizia literalmente a prisão do diabo em relacionamentos nacionais. Além disso, a leitura literal ensinava claramente uma ressurreição corporal de mártires, com a finalidade de governar aquele Reino. A questão não poderia ser a ressurreição espiritual, uma vez que a morte não estava em pauta nesses versículos. A ressurreição corporal dos que estavam fisicamente mortos por causa do seu testemunho em favor de Cristo era uma recompensa, uma bênção, concedida aos que lhe eram fiéis. Por conseguinte, Alsted concluiu que em Apocalipse 20, João, na verdade, pressentiu um futuro Reino em uma terra livre da influência de Satanás, na qual os mártires cristãos reinariam com Cristo.[38]

No mesmo ano, Joseph Mede, adjunto do Christ College, em Oxford, publicou seu *Clavis Apocalyptica*, isto é, *A Chave do Apocalipse*, traduzido para o inglês em 1642.[39] A chave para entender o livro, de acordo com Mede, era a estrutura sincrônica que coordenava certas visões. Alsted propusera uma leitura cronológica e totalmente sequencial do Apocalipse. Mede

argumentou que a recapitulação era uma característica do livro. Todavia, contrariamente a Agostinho, essa recapitulação teve de ser estabelecida sobre bases literárias em lugar de teológicas. Quando essa recapitulação fosse adequadamente observada, poderia ser vista formando-se em torno de uma seqüência narrativa elementar.

Trabalhando dentro da estrutura das visões de João, Mede chegou à conclusão de que o Reino milenar tinha de ser em um tempo futuro, tanto do ponto de vista de João quanto da história da igreja, até os dias de Mede. O aparecimento de Cristo em Apocalipse 19 deveria ser entendido como visível e antes do tempo do juízo final de 20.11-15, o qual conduz ao Reino milenar de 20.1-7. O julgamento da besta e do falso profeta entre o aparecimento de Cristo e o Reino milenar indicava que esse domínio precisa suceder "os tempos do anticristo", em lugar de ser concomitante a eles. Além disso, Mede defendeu que a ressurreição de 20.4-6 somente poderia ser entendida contextualmente como corpórea, antes de uma ressurreição espiritual. Já que o propósito da primeira ressurreição nesses versículos é para reinar com Cristo no Reino milenar, ela confirma a futura natureza do período milenar.

Entre 1627 e 1629, Mede refinou suas interpretações quando, por um lado, lutou contra a pré-compreensão teológica instruída pela escatologia da visão espiritual, e, por outro, com as observações pré-milenaristas que apontavam na direção do modelo da nova criação. Ele reconheceu sua dificuldade em aceitar o fato de que João, na verdade, previu uma ressurreição corporal antes do juízo final. Não obstante, uma interpretação gramatical e literária indicou claramente ser esse o caso. Tentou ainda acomodar a idéia postulando o reinado dos ressuscitados no céu durante o período milenar. Porém, um estudo adicional o convenceu de que esse reinado na terra era precisamente o que fora revelado a João.[40] A teologia foi obrigada a ceder diante da autoridade da revelação bíblica. Isso, contudo, foi até onde Mede chegou. O estado final, para ele, ainda era visto da tradicional maneira espiritual.

Vemos, no caso de Mede, que dois assuntos são vitais à posição do pré-milenarismo. Um deles é a compreensão contextual e literária da visão milenar de João. O outro é a ampla questão contextual da escatologia da nova criação. O último confere ao intérprete a conceitualidade contextual para interpretar a anterior.

Dentro dessa estrutura, Apocalipse 19—20, interpretado de maneira literária, contextual, gramatical e léxica, confere a seqüência crucial da escatologia pré-milenar.

Mas a escatologia da nova criação diz respeito apenas ao milênio? Ou apresenta uma esperança holística futura da qual o milênio é uma parte? Uma diferença de opinião aqui contribuiu para a variedade de pré-milenarismos na era moderna. Vamos nos voltar para essas variedades.

VARIEDADES DE PRÉ-MILENARISMO

Como pudemos notar, a recuperação do pré-milenarismo aconteceu dentro da luta hermenêutica entre a escatologia da tradicional visão espiritual e a derivada escatologia literário-gramatical da nova criação. Em jogo, nesse conflito, estava não apenas a possibilidade e a natureza do Reino milenar pós-advento, mas também a natureza do estado final. Como os dois modelos escatológicos competiam um com o outro na mente do cristianismo evangélico, uma variedade de opções pré-milenares foi proposta. Outras diferenças — interpretações distintivas que constituíam as contribuições singulares de expositores individuais — se somaram a essa variedade. Não é possível, dentro dos limites deste capítulo, tecer comentários sobre todas elas. Porém, pode ser útil esboçar uma tipologia geral dos pontos de vista pré-milenaristas como são hoje comumente aceitos.

Pré-milenarismo dispensacional

Uma das mais distintivas formas de pré-milenarismo é a do *dispensacionalismo clássico*, que se desenvolveu no contexto das conferências sobre a profecia pré-milenar do século XIX. Suas idéias-chave foram primeiramente formuladas por John Nelson Darby, um antigo líder do Movimento dos Irmãos. Dos escritos dos Irmãos, suas idéias se espalharam pelo pré-milenarismo americano, a ponto de se tornarem a forma dominante de pré-milenarismo no tempo da controvérsia fundamentalista-modernista. Expressões representativas do dispensacionalismo clássico podem ser encontradas nas notas da *Bíblia de Referência de Scofield*, e especialmente na *Teologia Sistemática* de Lewis Sperry Chafer. Na década de 1960, teólogos dispensacionalistas começaram a modificar algumas

características importantes. Não obstante, o dispensacionalismo clássico permaneceu uma influência poderosa no pensamento escatológico evangélico.[41]

Como abordagem ampla da Bíblia, o dispensacionalismo relaciona muito mais assuntos do que o pré-milenarismo *per si*. Não é possível abordarmos todos eles aqui. Por conseguinte, e de acordo com nosso propósito neste capítulo, focalizaremos nossa atenção sobre como os dispensacionalistas clássicos entenderam o milênio e o estado final.

O dispensacionalismo clássico procurou solucionar as tensões entre as escatologias da nova criação e da visão espiritual, afirmando a existência de dois Reinos eternos coexistentes, um celestial e um terrestre. A escatologia terrena, acreditavam os dispensacionalistas, era claramente derivada dos estudos históricos e literários da profecia do AT; isso confirmava o crescente interesse milenarista protestante em Israel. Ao mesmo tempo, os primeiros dispensacionalistas promoveram uma forma altamente mística de espiritualidade cristã, que pressionou muito o modelo da visão espiritual tradicional do céu como o destino final dos crentes cristãos. Os dispensacionalistas resolveram a tensão entre esses dois assuntos postulando duas formas coexistentes de salvação definitiva — uma eterna, no céu, para a igreja, e outra, perpétua, na nova terra, para Israel.

Parece que os dispensacionalistas desenvolveram o lado terrestre dessa escatologia dual como um pólo oposto ao lado espiritual. Isso indica que o esquema metafísico primário do pensamento clássico dispensacionalista era o do tradicional modelo da visão espiritual, que postula justamente esse tipo de oposição (espiritual *versus* material, celestial *versus* terrestre). Os defensores da escatologia da visão espiritual têm com freqüência reclamado de que uma interpretação literal da profecia do AT conduz a uma escatologia terrestre, material e particularmente "judaica". Além disso, tal visão era incompatível com a revelação do NT acerca das bênçãos espirituais em Cristo. Os dispensacionalistas aceitaram esse protesto como legítimo. Mas, diferentemente do pensamento cristão tradicional, descobriram um lugar para essa espécie de escatologia terrestre no futuro plano de Deus. Tendo afirmado a pré-compreensão de que uma interpretação literal precisava conduzir a isso, os dispensacionalistas desenvolveram livremente o lado terrestre de sua escatologia, no sentido mais "judaico" possível.

Como essa escatologia dualista afetou o pré-milenarismo? De fato, o dispensacionalismo clássico mantém associados dois diferentes pré-milenarismos. A igreja aguarda ansiosamente uma experiência milenar espiritual. Assim como Joseph Mede havia sugerido em seus primeiros escritos sobre o assunto, os dispensacionalistas clássicos esperavam que a igreja estivesse no céu com Cristo durante o período milenar. Pode-se ver isso como uma forma de pré-milenarismo espiritual contemplativo, que Agostinho pensou certa vez ser possível. Certamente, essa expectativa estava de acordo com a orientação da visão espiritual da igreja. Depois do milênio, a igreja permaneceria no céu para um estado final, como o modelo da visão espiritual havia tradicionalmente predito.

Durante o mesmo período milenar, porém, Israel e nações gentílicas estariam na Terra, vivendo em um Reino milenar terrestre físico e político, que se correlaciona com a interpretação literal da escatologia do AT. Depois do milênio, esses povos seriam levados ao desfrute eterno daquelas bênçãos, enquanto a terra estava sendo renovada.

O dispensacionalismo clássico produziu várias interpretações inusitadas e interessantes da Bíblia, as quais estão além do escopo deste ensaio.[42] Mas talvez algo deva ser mencionado sobre o uso da palavra *dispensação*. Antes do surgimento do criticismo histórico, os estudos bíblicos faziam com freqüência uso do termo *dispensação* para periodizar a história bíblica. Porém, os dispensacionalistas dividiram as dispensações da história bíblica entre suas duas escatologias. Isso queria dizer que um período da história bíblica devia ser compreendido dentro da moldura das bênçãos terrenas, e que uma dispensação sucessória foi colocada dentro da moldura das bênçãos espirituais. A interpretação cristã havia tradicionalmente feito algo assim ao relacionar o Antigo e o Novo Testamentos. Mas isso também reivindicava que a dispensação espiritual substituiu ou cumpriu a terrestre. Os dispensacionalistas, porém, argumentavam que a presente dispensação espiritual não poderia ser vista como um cumprimento das antigas dispensações terrestres, mas que todas as dispensações deveriam ser mantidas separadas e orientadas para duas diferentes escatologias, uma terrestre e uma espiritual.

Um benefício resultante dessa conjuntura foi que o dispensacionalismo estimulou os leitores a levarem a sério algumas

variantes dessa diversidade que realmente existe na teologia bíblica. Mais tarde, eruditos bíblicos evangélicos que discordavam da clássica escatologia dual dispensacionalista, beneficiaram-se, contudo, do sancionamento da reconhecida complexidade no texto bíblico. Dentro dessa complexidade, o dispensacionalismo ajudou a destacar a importância dos aspectos políticos, materiais e terrenos da profecia bíblica, os quais não deveriam ser simplesmente "espiritualizados" no cumprimento profético. Mais importante, os dispensacionalistas, desde John Darby até John Walvoord, enfatizaram o irrevogável lugar de Israel no plano de Deus.[43] Com exceção do dualismo, no qual o dispensacionalismo apresenta seu ponto de vista, o futuro de Israel é uma verdade que está sendo reconhecida mais amplamente hoje em dia, mesmo que sua aceitação seja, da parte de alguns, a contragosto.[44]

Naturalmente, os dispensacionalistas também são conhecidos por sua ênfase no arrebatamento pré-tribulacional. Nessa doutrina, adaptaram certas distinções experimentais do século XVII entre o aparecimento e a vinda de Cristo de um modo novo, vale dizer, para distinguir entre as duas visitações tribulacionais de Cristo. O arrebatamento pré-tribulacional tornou-se, para o dispensacionalismo clássico, a vinda espiritual de Cristo na escatologia espiritual da igreja, considerando que a descida pós-tribulacional de Cristo à terra veio a ser a gloriosa vinda do Messias para cumprir a escatologia terrestre de Israel. A separação dos dois no tempo — o arrebatamento pré-tribulacional e a vinda pós-tribulacional à terra — permitiu às duas escatologias separarem-se sem conflito, antes dos respectivos cumprimentos milenares.

No fim da década de 1950, alguns dispensacionalistas começaram a abandonar o dualismo do dispensacionalismo clássico dos eternos estados terrestres e celestiais.[45] Isso significava que uma escolha teve de ser feita, ou a favor do modelo da visão espiritual ou do modelo mais terrestre da eternidade. Alguns (como Charles Ryrie e John Walvoord) escolheram o primeiro, acreditando que todos os remidos compartilhariam um destino eterno que era espiritual em natureza (embora os remidos ficassem isolados entre Israel e a igreja).[46] Outros (como McClain e J. Dwight Pentecost) entendiam que a eternidade para todos os remidos de todas as dispensações

seria sobre a nova terra, em uma experiência de salvação final na nova criação (contudo ainda segregados, como Israel *versus* igreja).[47]

Porém, esse dispensacionalismo revisado manteve os efeitos da abordagem dualista em sua leitura da história das dispensações conducentes à eternidade (em que uma dispensação de caráter terrestre é substituída por uma espiritual e vice-versa). A maioria manteve duas esferas milenares de bênçãos — uma espiritual, para a igreja, e uma terrestre, para Israel. Como resultado, foram mantidas muitas interpretações dispensacionais singulares, mas sem o apoio do dualismo final para essas diferenças dispensacionais.

Começando na década de 1980, surgiram publicações assinalando o completo abandono do dualismo sistêmico do dispensacionalismo, em prol de uma abordagem holística. Essa abordagem, conhecida como *dispensacionalismo progressivo*, preservou muitas valiosas percepções de leituras dispensacionalistas tradicionais da Bíblia, conquanto ainda reconhecendo os propósitos espirituais, materiais, políticos e étnicos no plano divino, sem bifurcá-los em programas irreconciliáveis.[48]

O pré-milenarismo histórico

A despeito de sua ampla popularidade, todos os pré-milenaristas se tornaram dispensacionalistas. Antes da metade do século XX, alguns pré-milenaristas (George E. Ladd, por exemplo) procuraram distinguir-se do dispensacionalismo clássico usando o rótulo de *pré-milenarismo histórico.*[49] Ladd estava preocupado porque muitas pessoas entendiam que o pré-milenarismo era a mesma coisa que o dispensacionalismo clássico. De fato, os pré-milenaristas das eras moderna e patrística não partilhavam a abordagem dualista do dispensacionalismo à escatologia. O pré-milenarismo, então, pretendia indicar outra forma de pré-milenarismo, a qual não era dispensacional.

Mas o rótulo *pré-milenarismo histórico* pode, igualmente, ser enganoso, porquanto dá a impressão de não haver outras diferenças entre os pontos de vista pré-milenares, senão aquelas que têm a ver com o dispensacionalismo. De fato, além da ausência de abordagem do dispensacionalismo dualista clássico à escatologia bíblica, as únicas características positivas

que unificam o antigo e o atual ponto de vista pré-milenar são aquelas que o pré-milenarismo dispensacionalista afirma — um Reino milenar, instituído após a vinda visível de Cristo e uma ressurreição parcial dos mortos, porém antes do juízo final, e no qual Satanás é aprisionado.

Além da experiência do dispensacionalismo com as escatologias dualistas, os pré-milenaristas, ao longo da história, buscaram apresentar seus pontos de vista como uma narrativa revelada de salvação. Fazendo assim, tiveram de enfrentar a questão sobre até que ponto e em que extensão estavam dispostos a ajustar a idéia cultural e tradicional da escatologia da visão espiritual. Todos os pré-milenaristas reconheceram as características de uma escatologia da nova criação no texto bíblico, e relacionaram facilmente essas características ao Reino milenar que supunham estar na base de uma leitura literal de Apocalipse 20. Mas quando chegaram ao estado final, alguns ficaram mais inclinados a afirmar o tradicional modelo da visão espiritual da eternidade. Como conseqüência, desenvolveram pontos de vista pré-milenares que poderiam ser chamados *pré-milenarismo reducionista.* Quer dizer, reduziram o alcance do cumprimento escatológico da nova criação somente ao período milenar. Alguns pré-milenaristas reducionistas podem ser achados no período patrístico como Tertuliano,[50] por exemplo, e também no início do moderno restabelecimento do pré-milenarismo, como exemplificado nos eruditos do século XVII Joseph Mede e Thomas Goodwin.[51]

Outros pré-milenaristas estiveram dispostos a adotar uma escatologia mais minuciosa da nova criação. O milênio que anteciparam era compatível e consistente com o estado final na ordem da nova criação. Podemos ver isso na era patrística em Irineu de Lyons,[52] e em tempos modernos, no trabalho de muitos bem conhecidos pré-milenaristas do século XIX, como Nathaniel West, W. J. Erdman, A. J. Gordon e Samuel Kellogg.[53] Essa abordagem pode ser chamada *consistente* ou *pré-milenarismo holístico.* A obra de George Ladd também se ajusta aqui.[54]

Pode-se ver que os pré-milenarismos reducionista e holístico têm dois pontos de vista diversos acerca do estado eterno. O dispensacionalismo clássico entende que seu lugar na história é uma tentativa de ajustar essas duas abordagens ao *pré-milenarismo dualista.* Esse enfoque dualista não se mostrou estável com o decorrer do tempo. O resultado disso foi

que, aqueles que buscavam revisar o dispensacionalismo clássico nos anos 1950 e 1960, tiveram de escolher qual visão do estado eterno estavam dispostos a defender. Alguns, como Ryrie, optaram pelo pré-milenarismo reducionista, mas lhe acrescentaram muitas das distinções dispensacionalistas que o dispensacionalismo clássico defendia. Outros, como Alva J. McClain e J. Dwight Pentecost, adotaram o modelo de eternidade da nova criação. Sua obra preparou o caminho para os dispensacionalistas progressivos desenvolverem um consistente e holístico pré-milenarismo.

A série do pré-milenarismo histórico de George Ladd teve pouco valor na compreensão da história do pré-milenarismo. Ela funcionou principalmente como um ponto de encontro para os não-dispensacionalistas do século XX. Contudo, sua grande contribuição foi o estímulo de uma cultura bíblica evangélica crítica, focalizada na escatologia bíblica e apocalíptica. E essa contribuição foi útil tanto aos dispensacionalistas como aos não-dispensacionalistas.[55] Trabalhando em uma interação crítica, a cultura bíblica evangélica produziu uma compreensão comum e ampla da natureza e progressão revelativa do Reino escatológico de Deus, que afirma uma escatologia global da nova criação.[56] Os pré-milenaristas vêem o Reino milenar de Cristo como uma característica integrante da revelação progressiva desse Reino.

Pré-milenarismo e idéias apocalípticas

Muitos pensam em pré-milenarismo do ponto de vista de sua associação com leituras apocalípticas da história presente e passada da igreja. Nem todos os pré-milenaristas empregam o apocalipse bíblico dessa maneira. Porém, alguns desenvolveram ênfases distintivas, e precisamos conhecê-las aqui. Temos visto que, desde o tempo da Reforma, os intérpretes protestantes de todos os três pontos de vista milenaristas tentaram interpretar seu próprio tempo dentro de visões algumas vezes seqüenciais e outras vezes repetitivas de Daniel e Apocalipse.

O *pré-milenarismo historicista* refere-se a um tipo distintivo de apocalipse, que existiu principalmente entre os séculos XVII e fim do século XIX (antes do domínio do pré-milenarismo dispensacional). Eles viam a história da igreja como

um cumprimento de muitas das visões de Daniel e Apocalipse, com as visões restantes indicando o curso futuro da história da igreja.[57] Especificamente, os historicistas estavam interessados em certos números encontrados em Daniel e Apocalipse, os quais, entendiam, referiam-se aos anos da história da igreja. Seguiram uma fórmula básica, por meio da qual os dias, em profecia, equivaliam a anos na história da igreja. Alguns, sobre esta base, ousaram até mesmo predizer a data da segunda vinda de Cristo.[58]

O dispensacionalismo evita o historicismo por sua separação das escatologias eclesiásticas espirituais e judaicas terrenas. Descrições apocalípticas da tribulação, do dia de Deus e todas as seqüências numéricas associadas foram relegadas à escatologia judeu-terrena, que nada tem a ver com a igreja no passado, no presente ou no futuro.

Os dispensacionalistas rejeitam a fórmula dia-ano e adotam uma abordagem estritamente literalista dos dias e meses indicados em Daniel e Apocalipse (como 1260 dias, 42 meses). Nessa base, propõem dois períodos de tempo claramente definidos — sete anos de tribulação e o Reino milenar de mil anos.[59]

O dispensacionalismo ajudou o pré-milenarismo a abandonar a instabilidade que infestava todas as tentativas de se ler a história da igreja nas seqüências numéricas do apocalipse bíblico. Em troca, contribuiu para propagar a popular e um tanto sensacionalista idéia apocalíptica bíblica, que parecia caracterizar alguns exemplos famosos de pré-milenarismo. E esse, por sua vez, capacitou os pré-milenaristas a estudarem o discurso apocalíptico sem ter sempre de fazer perguntas sobre o cumprimento histórico.

A despeito de tudo isso, depois da fundação do Estado de Israel em 1948, muitos dispensacionalistas desenvolveram sua própria forma de apocalipse popular, postulando que, a se levar em consideração que os eventos da tribulação não poderiam acontecer durante a história da igreja, os que lhes sucedessem sim, seriam factíveis. Assim, desenvolveu-se um interesse na tentativa de discernir os elementos do enredo apocalíptico, em como poderiam entrar em formação. *O apocalipse dispensacional* tornou-se popular durante a era da Guerra Fria, e ocasionou toda espécie de especulações sobre eventos durante esse período da história. Um exemplo disso, certamente o mais famoso, foram os escritos de Hal Lindsey.[60]

Embora a idéia apocalíptica dispensacional tenha recebido muita atenção da mídia e dos estudos sobre a religião popular, continuando a prosperar, ela se tornou periférica a ponto de ausentar-se da cultura bíblica dispensacional. Isso ocorreu por causa da perda do relacionamento do apocalipse popular com o estudo histórico e literário da Escritura, e devido à contínua obra evangélica erudita na interpretação do apocalipse bíblico. Além disso, a propensão do apocalipse popular de relacionar eventos futuros da Escritura com as manchetes, e mesmo de fazer predições sobre como, quando e onde os futuros eventos serão cumpridos, incluindo a data do retorno de Cristo, têm-na desacreditado na mente de muitos.

O REINO MILENAR E A ESCATOLOGIA DA NOVA CRIAÇÃO

No restante deste capítulo, apresentarei um argumento bíblico em prol de um pré-milenarismo holístico e consistente. Isso só pode ser feito em forma de sumário, devido às limitações de espaço desta publicação. Decerto o leitor deveria estar ciente de que muita coisa foi escrita sobre a natureza exegética e expositiva das escatologias do Antigo e do Novo Testamentos, relacionadas com nosso assunto. Nestas poucas páginas podemos apenas esboçar as características fundamentais do argumento.[61]

Exporei essas características em três partes: 1) o tema bíblico do vindouro Reino escatológico; 2) a questão sobre quão compatível é a revelação posterior de um Reino milenar pós-advento com este tema bíblico comum; 3) a visão de João em Apocalipse 20, no contexto de todo o livro, para demonstrar que, de fato, foi dada uma revelação de um futuro Reino milenar subseqüente ao retorno de Cristo e antes do juízo final.

O reino escatológico na teologia do Antigo e do Novo Testamentos

Uma característica fundamental na escatologia do AT diz respeito ao futuro Reino que Deus implantará neste mundo, cuja duração será perpétua. Podemos ver isso em Daniel 2.34,35,44; Isaías 2.2-4 e Miquéias 4.1-8. Esse Reino não é simplesmente uma ordem mais elevada de realidade espiritual, que coexiste com o presente curso de acontecimentos, mas uma *substituição* completa das condições presentes na terra, por uma nova ordem mundial e multinacional.[62] As promessas

encontradas ao longo da obra profética, que dizem respeito à restauração futura de Israel, são coincidentes com a expectativa de um Reino mundial. As bênçãos pessoais e nacionais são extensivas também aos gentios.

A profecia messiânica também encontra seu cumprimento aqui. O futuro Reino na terra, apresentado em Daniel 2, é reapresentado em 7.12-14, 27, sob o governo de "alguém semelhante a um filho de homem". O domínio divino a partir de Sião sobre todas as nações, mencionado em Isaías 2, é revelado em Isaías 11 representando o governo de um futuro davidita, "um ramo [...] do tronco de Jessé", que reinará "sobre o trono de Davi e sobre o seu Reino [...] desde agora e para sempre" (9.7) e a quem "as nações buscarão" (11.10). As profecias de Jeremias acerca do Messias vindouro (Jr 23.3-7; 33.14-16) também se ajustam a essas expectativas e, com Isaías, relembram a predição de Amós de que Deus levantaria "a tenda caída de Davi", de forma que as nações pudessem ter o nome de Jeová (Amós 9.11,12).

A bênção mundial, pessoal e nacional, a todos os povos, sob o governo do futuro Messias da casa de Davi, é concomitante à estrutura aliancística da Escritura, na qual Deus prometeu abençoar os descendentes de Abraão e a terra de sua herança, com todos os povos sobre a terra, mediante um descendente de Davi, cujo Reino seria estabelecido para sempre (Gn 12.1-3; 13.14-17; 15.18-21; 22.15-18; 2Sm 7.8-16; 1Cr 17.7-15; Sl 89; 110; 132). As predições proféticas de um futuro Reino mundial estão em relação direta com as promessas aliancísticas. Contudo, os profetas esperavam uma expansão dessas bênçãos no estabelecimento futuro de um novo pacto ou aliança. Esse novo pacto acrescenta ao escopo holístico de abençoar por intermédio de sua ênfase no perdão, e na purificação do pecado, com a recriação de corações humanos habitados pelo Espírito de Deus e inscritos com a lei de Deus (Is 59.21; Jr 31.31-37; Ez 11.19,20; 36.22—37.14).

São preditas nesses textos bênçãos espirituais e bênçãos nacionais e políticas. Elas ajudam a explicar descrições holísticas do Reino escatológico, de sua justiça, paz e alegria que Amós, Isaías, Jeremias e Miquéias nos apresentam. Eles também se harmonizam com a expectativa de Daniel do fim próximo do pecado, da expiação pela maldade e a instituição da justiça eterna (Dn 9.24), em conexão com o Reino que viu no futuro.

O contexto terrestre da bênção através do Reino escatológico é posteriormente desenvolvido na profecia de Isaías sobre um novo céu e uma nova terra (Is 65.17-25; 66.18-23). Frases semelhantes ligam a predição da nova terra (65.25) à profecia do futuro Reino do Messias (11.6-9). Promessas de bênçãos sobre a terra de Israel e a glória futura de Jerusalém combinam-se com essas promessas de bendição sobre a terra. O escopo particular e universal da bênção terrestre recorda tanto o pacto com Abraão, no qual a terra seria dada, quanto o antigo pacto com Noé, de abençoar a terra. A bênção sobre Israel e todas as nações, bênçãos sobre a terra de Israel e toda a terra, vêm junto no escopo holístico do Reino escatológico prometido.[63]

O NT incorpora a esperança escatológica do AT, e lhe acrescenta a revelação de que o Messias do Reino escatológico é Jesus de Nazaré. Tal é o anúncio do anjo Gabriel no começo do evangelho de Lucas: "Ele será grande e será chamado Filho do Altíssimo. O Senhor Deus lhe dará o trono de seu pai Davi, e ele reinará para sempre sobre o povo de Jacó; seu Reino jamais terá fim" (Lucas 1.32,33). O tema do ministério de Jesus versa sobre as boas novas de que o Reino de Deus está próximo. Explicação alguma sobre o significado desse Reino é fornecida. Adota-se uma compreensão contextual da mensagem do AT.

Essas boas novas deviam ser pregadas a Israel e a todas as nações. Jesus predisse a reconstituição política de Israel e referiu-se a si mesmo como o Filho do homem, que viria sobre nuvens de glória. Profetizou que iria embora, receberia a autoridade do Reino e então retornaria. Seus milagres demonstravam os aspectos físicos e terrestres de paz e bem-estar do Reino. Seus exorcismos revelaram a exclusão da influência demoníaca daquele Reino. Seus atos de perdão dos pecados, a promessa do Espírito Santo e, especialmente, a submissão de si mesmo como resgate pelo pecado, revelaram as novas características aliancísticas do Reino (observe especialmente suas observações na última ceia, em Lucas 22.20). Em seu maior discurso ele falou sobre a vinda do Filho de homem, para se assentar em seu trono glorioso e julgar as nações para entrada na "herança, no Reino que lhes foi preparado desde a criação do mundo", cuja entrada é definida como "vida eterna" (Mt 25.31-46).

A teologia de Lucas e Atos ensina que, quando ascendeu ao céu, Jesus foi investido da autoridade do Reino.[64] Paulo revela que Jesus está presentemente assentado à mão direita de Deus, com todas as coisas em sujeição sob seus pés (Ef 1.19-23; Cl 1.13-18; cf. 1Pedro 3.22). As bênçãos do novo pacto foram inauguradas por intermédio da cruz, e no derramamento do Espírito Santo (1Co 11.25; 2Co 3.2-6). Essas bênçãos instituem as características do prometido Reino escatológico. Judeus e gentios que foram reconciliados em Cristo receberam o Santo Espírito como um sinal da futura redenção, e formam um corpo de pessoas unidas em paz pelo Espírito Santo, demonstrando a nova humanidade do Reino escatológico (Ef 1.13,14; 2.12-22). Eles foram transferidos para o Reino do Filho de Deus (Cl 1.13), e os constituiu Reino e sacerdotes para servirem o Deus e Pai de Jesus Cristo (Ap 1.6). Mas esses são somente aspectos inaugurais. A plenitude do Reino escatológico ainda está por vir.

Muito da linguagem "celestial" do NT, que os pontos de vista da visão espiritual e milênio concebido destacam, provem de textos que falam da presente relação dos crentes com o Cristo que ascendeu ao céu. Esses são aspectos inaugurais do Reino escatológico, que antecipam a futura plenitude do Reino, assim como o sinal que se antecipa ao futuro e completo pagamento. Os cristãos são agora herdeiros do Reino (Tg 2.5; cf. 1Co 6.9,10; Gl 5.1; Ef 5.5), pelo qual sofrem (2Ts 1.5). A entrada no Reino está no futuro (At 14.22; 2Pe 1.11). Diz-se que a herança dos crentes está "guardada no céu" porque Cristo está no céu. A cidade de Deus está no céu (Gl 4.26, Fp 3.20; Hb 12.22), sendo preparada por Cristo para nós (Jo 14.2,3). Essa cidade e herança virão com ele quando de seu retorno (Hb 2.5; 13.14). Sua vinda renovará a criação (Rm 8.18-23), trará uma nova terra e um novo céu, os mesmos que o Antigo Testamento aguardava (2Pe 3.13), com a bênção sobre Israel e todas as nações (At 1.6; 3.21; Rm 11.26-29).

Veremos que o livro do Apocalipse afirma essa mesma escatologia da nova criação. Embora os crentes sejam agora um Reino de sacerdotes (Ap 1.6), eles ainda reinarão na terra (5.10). Aquele que já se assentou no trono do Pai (2.21) irá (no futuro) reger as nações (19.15). Ele reinará para sempre e sempre (11.15) sobre os povos de todas as nações (5.9,10), em uma terra sem pecado e morte (21.1-5; 22.5).

Mas Apocalipse 20 também fala de um Reino milenar que acontecerá antes das novas condições mundiais, e no qual o Reino eterno será cumprido. Esse Reino milenar, como veremos, é melhor interpretado como uma futura fase ou estágio do Reino escatológico.

A vinda do reino escatológico

Como virá o Reino escatológico? Alguns textos declaram simplesmente que o Senhor o estabelecerá, criará ou levantará nos últimos dias (Is 2; Am 9.15,16). Deus fará com que o tronco de Jessé brote (Is 11.1); um filho nascerá (9.6) em Belém (Mq 5.2), e o governo estará sobre seus ombros (Is 9.6). Porém, outros textos indicam especificamente que o Reino escatológico será estabelecido por meio de um ato culminante de juízo sobre as condições do mundo. Daniel descreve essa vinda como uma pedra caindo que pulverizará, e a seguir substituirá, as estruturas políticas do mundo (Dn 2.34,35,44). O Messias, a quem o Reino será dado, vem com as nuvens do céu em glória, enquanto o juízo é exercido sobre a ordem mundial existente naquele tempo (7.11-14). Ele e seus santos exercem para sempre o domínio do Reino mundial em substituição à ordem prévia (7.14,27).

Isaías 24 antevê o dia de Deus, tema comum dos profetas, relativamente a uma visitação divina de julgamento. Com freqüência, as referências ao dia de Deus significam as invasões assírias ou babilônias que trouxeram morte, destruição e exílio (v. Is 2.12-21; 13.6-13; 22.1-25; 34.1-17; Jr 46.1-12; Ez 7.1-27; 13.5; 30.1-19; 38—39; Jl 1—3; Am 5.18-20; 8.8,9; 9.5,6; Ob 15-21; Na 1-3; Sf 1.7,8,14-18; 2.1-3; 3.8; Zc 14.1-21; Ml 3—4). Porém, foi aplicada uma tipologia nessas descrições, reforçadas pela aplicação repetitiva, e projetadas no futuro, para descrever o contexto no qual o Reino escatológico de Deus viria à existência. O vindouro dia de Deus, em Isaías 24, contém características típicas, mas virá como punição aos "poderes em cima nos céus e os reis embaixo na Terra" (24.21). Depois desse castigo, "o SENHOR dos exércitos reinará no monte Sião e em Jerusalém, glorioso na presença dos seus líderes" (24.23).

Seu reinado é mais bem descrito em Isaías 25 como um grande banquete para todos os povos. Em Zacarias 14.5, "o

SENHOR meu Deus virá com todos os seus santos". Ele será "um dia do SENHOR" (14.1), visitando com o juízo a todas as nações (v. Jl 3). "Naquele dia os seus pés estarão sobre o Monte das Oliveiras [...] será um dia único [...] O SENHOR será rei de toda a Terra. Naquele dia haverá um só SENHOR, e seu nome será o único nome" (14.4,7 e 9). Zacarias 14.16-21 prossegue descrevendo o subseqüente reinado de Deus, em Jerusalém, sobre todas as nações.

A forma inaugural do Reino revelada no NT veio à existência através da cruz (o que é descrito simbolicamente nos evangelhos como o "dia de Deus"), a ressurreição e a ascensão de Jesus. Mas o vindouro futuro do Reino é apresentado do mesmo modo que no Antigo Testamento.

Quando Jesus proclamava a proximidade do Reino, ele advertia seus ouvintes a se arrependerem. Cristo falou repetidamente sobre o juízo próximo e sobre a futura vinda do Filho do homem em glória e juízo. Em certo ponto, quando seus ouvintes pensaram que talvez ele marcharia direto para Jerusalém e daria início ao seu reinado (Lc 19.11-28), o Senhor lhes disse que precisava ir embora para receber o Reino e então voltar. Jesus os advertiu sobre o julgamento em sua vinda. No Discurso do Monte das Oliveiras, em resposta a uma pergunta sobre seu retorno, ele apresentou um contexto para sua vinda, estruturado com características da descrição de juízo pelo profeta Daniel e do tema profético do dia de Deus. O futuro Reino do Filho do homem seria estabelecido na terra mediante um catastrófico ato de julgamento, da mesma maneira que o AT havia predito (Mt 24.1—25.46).

O restante do NT fala clara e coerentemente sobre a futura vinda do Reino, de acordo com as predições do AT e de Jesus. O Reino futuro virá quando o próprio Senhor retornar para estabelecê-lo, e o fará no tempo do juízo.[65]

A vinda de Jesus Cristo é o evento-chave na escatologia da igreja. Paulo escreve em Tito 2.11-13 que a graça que Deus já nos concedeu ensina-nos a buscar "a bem-aventurada esperança — e o glorioso aparecimento de nosso grande Deus e Salvador, Cristo Jesus". Pedro admoesta: "Coloquem toda esperança na graça que lhes será dada quando Jesus Cristo for revelado" (1Pe 1.13). A igreja é vista presentemente como esperando "dos céus seu Filho a quem ele ressuscitou dos mortos: Jesus, que nos livra da ira que há de vir" (1Ts 1.10). Essa ira

será exercida pelo próprio Deus no "dia do Senhor" (1Ts 5.2), para que, como continua Paulo, "isso aconteça quando o Senhor Jesus for revelado lá dos céus, com os seus anjos poderosos, em meio a chamas flamejantes. Ele punirá os que não conhecem a Deus e os que não obedecem ao evangelho de nosso Senhor Jesus. Eles sofrerão a pena de destruição eterna, a separação da presença do Senhor e da majestade do seu poder. Isso acontecerá no dia em que ele vier para ser glorificado em seus santos, e admirado em todos os que creram, inclusive vocês que creram em nosso testemunho" (2Ts 1.7-10).

A vinda futura de Jesus, do ponto de vista do Novo Testamento, será o cumprimento do escatológico dia do Senhor, assim como ele predisse no Discurso do Monte das Oliveiras. Ele, o Filho do homem, que virá nas nuvens de glória e juízo, é o Senhor que vem no dia de Deus. Por conseguinte, é agora conhecido como "o dia de nosso Deus Jesus Cristo", no qual *Cristo* será revelado desde o céu (1Co 1.7,8). Todas essas predições sobre a revelação de Jesus apontam para um aparecimento visível (1Pe 1.8,13). Elas se correlacionam com a declaração angélica de sua ascensão: "Este mesmo Jesus, que dentre vocês foi elevado ao céu, voltará da mesma forma como o viram subir" (At 1.11).

Descrições singulares atribuídas a Jesus no Discurso do Monte das Oliveiras estão incorporadas na tradicional tipologia do Antigo Testamento, na correspondência epistolar sobre o porvindouro dia do Senhor. A repetição das declarações de Jesus (por exemplo, vindo como um ladrão em 1Ts 5.2; 2Pe 3.10; Ap 16.14,15) indica uma correlação da escatologia apostólica com a que o próprio Senhor apresentou. Isso, em si mesmo, indica que os apóstolos esperavam que o Reino futuro viesse, e mediante o dia do Senhor. Isso certamente inclui o ensino de Jesus de que o dia do Senhor acompanharia o Reino do Filho do homem na terra.

Essa expectativa é confirmada nos escritos de Paulo. Em 1Tessalonicenses 5.2, o apóstolo fala do dia do Senhor vindo "como um ladrão". Em 2Tessalonicenses, desenvolve o tema de Daniel sobre um futuro governante do mundo, o qual será destruído por ocasião do juízo divino, no tempo em que o Filho do homem vier, e ele combina as descrições do Senhor vindouro com linguagem do governo messiânico de Isaías (2Ts 2.3,4 e 8). À igreja que, em 1Tessalonicenses 1.10, estava esperando "dos

céus seu Filho [...] que nos livra da ira que há de vir", é agora ordenado para olhar para diante, para o fato de que vai tomar posse "da glória de nosso Senhor Jesus Cristo" (2Ts 2.14; cf. 1.7-10). Essa glória não é outra senão o próprio Jesus, associada ao seu reinado vindouro sobre todas as nações (Mt 25.31-46; v. 24.30).[66] Essa é a herança pela qual a igreja está agora sofrendo (2Ts 1.5), e cujo sofrimento será aliviado na vinda de Jesus (1.7-10).

Uma fase milenar desse reino escatológico?

Meu argumento a favor do pré-milenarismo é que o Reino milenar revelado a João, conquanto novo em seu conteúdo específico, é compatível com a antiga revelação concernente ao Reino escatológico e ao modo de sua chegada. Não apenas isso, mas agora que temos a revelação de um futuro Reino milenar, essa revelação se harmoniza com a primeira e a esclarece, a qual fala de um vindouro Reino escatológico de maneira mais generalizada. Esse, naturalmente, não é o primeiro exemplo de revelação progressiva.

Não estava completamente claro nas predições de Isaías que um Messias glorioso (Is 11) e um Servo Sofredor (Is 53) seriam a mesma pessoa, nem mesmo poderiam ser, até que a revelação fosse dada mediante um cumprimento progressivo e seqüencial dessas profecias em Jesus Cristo. Não estava claro que, antes de Jesus, as profecias do AT com respeito à ressurreição futura seriam cumpridas em estágios, com o Messias sendo ressuscitado bem antes da ressurreição geral. Todavia, uma vez que a ressurreição messiânica foi revelada, isso não só esclarece a natureza seqüente na qual as profecias da ressurreição serão cumpridas, mas também o papel do Messias na história da salvação. Por certo ninguém reivindicaria que a ressurreição do Messias, com mais de dois milênios de antecedência sobre a ressurreição geral, é incompatível com Isaías 25.7,8; 26.19; Daniel 12.2 ou mesmo Ezequiel 37.1-28, embora nada seja dito explicitamente nessas passagens sobre estágios da ressurreição.

Quando examinamos a visão de João sobre um milênio pós-adventício, em relação à primeira revelação sobre a vinda do Reino escatológico, cremos ver sua compatibilidade com a antiga revelação de vários modos:

1) a revelação de João acerca do Reino milenar vindouro é consistente com o ensino neotestamentário, sobre como virá o Reino escatológico. O Reino futuro terá lugar quando o próprio Deus vier no dia do Senhor. Assim, João prevê o Reino milenar e o subseqüente reinado eterno em seguida à vinda de Jesus no grande dia do Senhor. Somente como conseqüência da grande tribulação e da vinda de Jesus em glória será o Reino escatológico instituído, primeiramente em forma milenar e, depois, perpetuamente. Dessa maneira, a expectativa pré-milenar de uma fase temporária desse Reino futuro, em seguida à vinda do Senhor e precedente ao juízo final, é consistente e compatível com a grande revelação anterior sobre como o futuro Reino do Senhor virá.

2) Intimamente relacionado ao que foi dito acima, o fato de um Reino milenar ser estabelecido entre a vinda de Cristo e o juízo final preserva a esperança da igreja que, como vimos, está coerentemente focalizada na vinda de Jesus Cristo por todo o NT. O livro do Apocalipse preserva e enfatiza essa esperança. Da mesma maneira que Pedro escreveu que devemos fixar nossa esperança na graça que nos será conferida quando Cristo for revelado (1Pe 1.13), assim também João, no Apocalipse, fixa a atenção de seus leitores na vinda de Cristo (Ap 1.7; 2.26; 3.3,11; 19.11-16; 22.7, 12,17,20). O Reino milenar não é uma distração dessa esperança, nem outro programa ou bênção de Deus, mas, antes, é parte dessa mesma graça, da herança que, em toda parte, a Bíblia indica estar vindo com o retorno do Senhor.

3) Quando inquirimos sobre a natureza do Reino milenar em relação ao que foi revelado sobre o Reino escatológico em geral, não somente a compatibilidade como também o aspecto harmonizador desse progresso na revelação ficam claros. O fato de o milênio acontecer antes do juízo final é suficiente para os pré-milenaristas enfatizarem que esse Reino a se estabelecer na terra é de ordem política bem como espiritual. Essa natureza terrena, que pode agora ser vista como compatível com a teologia da nova criação, é em toda parte informada pela escatologia bíblica. No entanto, quanto mais observamos as primeiras descrições, mais evidente se torna o fato de que um cumprimento temporário antes do juízo final, seguido de um cumprimento eterno, harmoniza essas predições com a escatologia da nova criação.

Isaías 65.17-25 descreve o novo mundo do Reino escatológico, uma condição de alegria e de grande bênção. Mas, curiosamente, a morte ainda permanece uma característica nessa ordem mundial (65.20). Isaías 25, porém, em termos precisos, prediz um reinado divino no qual a morte será abolida. Por conseqüência, embora o Reino milenar que João previu tenha visto alguns dentre os mortos ressuscitados para reinar com Cristo, a própria morte não será completamente abolida senão após o término do milênio (Ap 20.12—21.4).

Algumas passagens predizem condições para o Reino escatológico sob as quais o pecado está presente, ao passo que outras excluem-no completamente. Zacarias 14 declara que, quando o Senhor vier no dia de Deus, quando descer à terra e começar a reinar em Jerusalém, requererá que as nações o adorem e punirá aqueles que se recusarem a fazê-lo (14.16-19). Miquéias 4.1-8, no entanto, fala das nações que afluem para Sião a fim de aprender os caminhos do Senhor. Eles transformaram suas espadas em arados e acabaram com a guerra. Daniel 9.24 antecipa, igualmente, que quando o Reino vier, o pecado terá fim. É concebível que as diferenças nessas descrições apontem para duas fases distintas do Reino escatológico, uma antes e outra em seguida ao juízo final sobre o pecado.

O tema de paz apresentado em Miquéias 4 e Isaías 2 também está caracterizado na predição do Reino messiânico feita em Isaías 9.6,7. De fato, essa passagem indica que a paz não terá fim no reinado messiânico. Todavia, Isaías 11, que também apresenta um futuro Reino messiânico, fala do Messias exterminando os ímpios com a espada de sua boca (11.4). Isso poderia ser uma referência à vinda do Messias e ao início de seu Reino. Mas a presença dos maus também poderia referir-se ao aspecto temporal de seu Reino, que posteriormente abre caminho para as condições descritas no capítulo 9. A repetição de frases entre os capítulos 11 e 65 parece relacioná-las às mesmas condições escatológicas, e essas apontam para uma situação antecedente ao trato final com a morte e o pecado.

A estrutura do oráculo em Isaías 24—25 indica alguma espécie de situação intermediária entre a vinda de Deus no dia do Senhor e o Reino eterno no qual o pecado e a morte são completamente banidos. Depois de descrever os destrutivos juízos do dia do Senhor, Isaías comenta em seu capítulo 24.21-23:

Naquele dia o SENHOR castigará
os poderes em cima nos céus
e os reis embaixo na Terra.
Eles serão arrebanhados
como prisioneiros numa masmorra,
trancados numa prisão
e castigados depois de muitos dias.
A luz ficará humilhada, e o sol, envergonhado;
pois o SENHOR dos Exércitos reinará
no monte Sião e em Jerusalém,
glorioso na presença dos seus líderes!

Os muitos dias de cárcere entre a vinda de Deus no Dia do Senhor e o castigo após o qual Deus reinará em glória muito maior que a do sol ou da lua têm correspondência com o período milenar em Apocalipse 20, que também ocorre em seguida à vinda do Senhor no dia de Deus (Ap 6—19) e entre a prisão do diabo (20.1-3) e seu futuro castigo (20.7-10).[67] Após essa ordem intermediária, surgem novas condições sob as quais a nova Sião é mais brilhante que o sol ou a lua (21.23). As descrições da ordem da nova terra também utilizam a imagem e as palavras de Isaías 25.6-9: os povos de todas as nações como habitantes da nova ordem e Deus enxugando todas as lágrimas e eliminando a morte para sempre.

O ensino de Paulo sobre estágios de ressurreição em 1Coríntios 15 também é compatível com a posterior revelação de um Reino milenar ligado por duas fases de ressurreição. Nos versículos 23 e 24, Paulo registra três fases de ressurreição: Cristo, aqueles que lhe pertencem (ressurretos) em sua vinda e o fim. A estrutura gramatical indica que "o fim" é o terceiro estágio da ressurreição, diferenciado não apenas pela ressurreição de Cristo, mas também pela ressurreição daqueles que crêem nele. O fim também tem relação com a final subjugação da morte, o último inimigo, e o momento no qual Cristo apresenta o Reino ao Pai. Antes disso, ele tem de reinar "até que todos os seus inimigos sejam postos debaixo de seus pés" (15.25). A gramática do texto permite a possibilidade do intervalo de um reinado de Cristo entre a ressurreição dos crentes e a ressurreição final.

A observação que estou fazendo não é que a Escritura, antes de Apocalipse 20, ensine explicitamente um Reino milenar. Antes, ela ensina um Reino escatológico futuro, que o

Senhor instituirá quando vier no dia do Senhor. As visões de João, em Apocalipse, confirmam essa expectativa (Ap 11.5; 21.1-5; 22.5). Mas o que a Bíblia diz sobre o Reino escatológico é que ele é seqüencial em seu cumprimento, assim como as profecias do Messias.

Além disso, as profecias relativas à ressurreição dos mortos também estão sujeitas a um cumprimento seqüencial. A ressurreição de Jesus já demonstrou tal fato. Um futuro seqüenciamento dos estágios da ressurreição é predito por Paulo em 1Coríntios 15 — uma sucessão plenamente capaz de ser adaptada à revelação milenar que João recebeu com respeito à ressurreição dos santos na vinda de Cristo, e a ressurreição final a ter lugar após o milênio. Isaías 24—25 apresenta um interveniente aprisionamento entre a vinda do Senhor no seu dia, e o estado final de imortalidade. A chave que reúne todas essas características está na explícita revelação de João sobre um Reino milenar entre o retorno de Jesus e o juízo final.

O PRÉ-MILENARISMO E O LIVRO DO APOCALIPSE

A interpretação literário-gramatical normal requer que entendamos as visões de João registradas em Apocalipse 19—20 dentro do contexto maior do livro inteiro, o que significa que precisamos ter alguma compreensão de como o livro, como um todo, está estruturado. Isso pode parecer uma tarefa mais assustadora do que realmente é. Alguém pode perguntar: "O livro do Apocalipse não está sujeito a numerosas interpretações?" Sim, pois é. Mas do ponto de vista literário, algumas conclusões sobre a estrutura e o desenvolvimento desse livro são comumente reconhecidas.[68]

Por exemplo, praticamente todos os intérpretes reconhecem um prólogo em Apocalipse 1.1-8 e um epílogo em 22.10-21. Além disso, as cartas endereçadas às sete igrejas em 2.1–3.22 deveriam obviamente ser agrupadas. A visão de Jesus encontrada logo após o prólogo introduz as sete cartas (cf. 1.11,12, 20; 2.1), e pode ser anexada a elas, ou distinguida separadamente no esquema estrutural.

A frase "em Espírito" é um indicador estrutural geralmente reconhecido, aparecendo quatro vezes no livro: uma vez logo após o prólogo (1.10,11), uma vez logo após as sete cartas (4.1,2), e mais tarde ao apresentar as visões da Babilônia (17.1-3) e a nova Jerusalém (21.9,10). Em cada um desses textos, João é dirigido

por alguém do céu e lhe é ordenado "escrever" (1.10,11) ou "vem", com a promessa "eu lhe mostrarei" (4.1,2; 17.1-3; 21.9,10). O primeiro aparecimento é do Senhor Jesus Cristo. Ele autoriza João a escrever em um livro o que ele via (1.11) e posteriormente elaborar isso: "Escreva, pois, as coisas que você viu, tanto as presentes como as que acontecerão" (1.19). Na segunda vez, João é novamente visitado pelo Senhor Jesus, que agora promete mostrar-lhe "o que deve acontecer depois dessas coisas" (4.1). Essa promessa repete o teor de 1.19 (*ha* [...] *genesthai meta tauta*), reforçando o significado estrutural dessas observações.

Os últimos dois aparecimentos divinos (17.1-3; 21.9-10) envolvem anjos e é notavelmente semelhante em sua construção: "Um dos sete anjos que tinham as sete" taças [21.9 acrescenta "cheias das últimas sete pragas] aproximou-se e me disse: 'Venha, eu lhe mostrarei...'" O objeto a ser mostrado em cada caso é uma cidade — Babilônia no capítulo 17 e Jerusalém no capítulo 21. As cidades, conquanto paralelas, são colocadas em contraste por suas respectivas descrições: 17.1 — "Venha, eu lhe mostrarei o julgamento da grande prostituta que está sentada sobre muitas águas"; 21.9 — "Venha, eu lhe mostrarei a noiva, a esposa do Cordeiro". Em cada caso, João é levado pelo Espírito, mas a diferentes locais visionários — a um "deserto" no capítulo 17 e a um "grande e alto monte" no capítulo 21. Em cada caso, a seção principia por essas visões, finalizando com a mesma característica — a repreensão à tentativa de João de adorar o anjo (19.9,10; 22.8,9). Dessas observações podemos concluir que 17.1—19.10 e 21.9—22.9 também formam unidades estruturais maiores em Apocalipse.

O texto remanescente não incluído na análise anterior estende-se de 4.1—16.21 e de 19.11—21.8. Como veremos a seguir, essa parte do texto contém uma visão do tribunal divino e seus julgamentos, e uma narrativa apocalíptica estruturada pelos dois adventos de Cristo. Dois outros marcadores estruturais serão notados a seguir, um entre 1.19 e o outro em 10.11. Em suma, podemos observar as seguintes divisões desse livro (os principais marcadores estruturais são mostrados em grifo):

Prólogo 1.1—1.8

Visitação por Jesus no Espírito e a ordem para escrever (1.9,10)

Cartas para as sete Igrejas	1.9—3.22
Ordem para escrever (1.19)	
Visitação por Jesus no Espírito, *com a ordem para vir e ver* (4.1)	
O tribunal divino e seu julgamento	4.1—11.19
Ordem para escrever novamente (10.11)	
A narrativa apocalíptica — Entre os adventos	[11.1-13]; 12.1—16.21
Visitação por um anjo no Espírito, *com uma ordem de vir e ver* (17.1-3)	
Babilônia e a sua queda	17.1—19.10
A narrativa apocalíptica — O segundo advento e o porvir	19.11—21.8
Visitação por um anjo no Espírito, *com a ordem para vir e ver* (21.9,10)	
A nova Jerusalém estabelecida para sempre	21.9—22.9
Epílogo	22.10—22.21

A maioria dos comentaristas reconhece as divisões estruturais que adotamos, mesmo se acrescentadas de outras divisões, subordinando algumas ou elevando outras em posição. Isso confirma o ponto que uma estrutura literária global do Apocalipse pode ser discernida. Precisamos agora examinar as visões em 4.1—16.21 e 19.11—21.8, a última das quais contém a revelação milenar. A estrutura dessas visões pode ser identificada?

Essa parte do Apocalipse contém várias características que são observadas com freqüência. Por exemplo, há as séries sétuplas de selos, de trombetas, de trovões e de taças. Alguns comentaristas utilizam a seqüência sétupla como abordagem geral ao livro.[69] Há também os fenômenos de intercalação, reiteração ou recapitulação. Mas utilizando características do gênero apocalíptico com indicações estruturais no texto, pode ser discernida uma estrutura global nessas visões, as quais são consistentes com as relações históricas, contextuais e literárias.

O tribunal divino e seu julgamento

Nos capítulos 4 e 5, João tem uma visão na qual ele ascende ao céu e vê a sala do trono divino, o que se assenta no trono e o Senhor Jesus Cristo. Jesus toma um rolo selado com sete selos, e enquanto abre cada selo, uma calamidade correspondente

sobrevém ao mundo (6.1—8.1). A intensidade aumenta quando o último selo é rompido, introduzindo outras séries de sete juízos — com sete trombetas anunciando-os (8.1—11.19; v. tb. 8.1,2,7,8,10,12; 9.1,13; 10.7; 11.15). A intensidade se eleva mais adiante, quando João dá uma descrição mais elaborada das últimas três das sete trombetas de juízos, e as denomina três ais (8.13; 9.12; 11.14). O final de todas as séries anuncia a culminação da ira divina e o julgamento dos mortos (11.8), com a proclamação "o Reino do mundo se tornou de nosso Senhor e do seu Cristo, e ele reinará para todo o sempre" (11.15).

Há dois interlúdios no desdobramento desses julgamentos seriais. 1) Em 7.1-17, João vê "os servos do nosso Deus" (7.3), que são selados de "todas as tribos de Israel" (7.4-8), e "uma grande multidão [...] de todas as nações, tribos, povos e línguas [...] que vieram da grande tribulação [...] [e que] lavaram as suas vestes e as alvejaram no sangue do Cordeiro" (7.9,14). Esse interlúdio está estruturalmente conectado à adoração de Cristo no céu, em 5.9,10, à visão do quinto selo (6.9-11), e à promessa da sétima trombeta (11.15-19).

2) Apocalipse 10.1-11 anuncia as revelações posteriores, algumas das quais permanecem um mistério, e que João recebe a ordem de revelar. A nova revelação aparece como um livro vindo do céu até João (10.2, 8-10), e lhe é ordenado: "É preciso que você profetize de novo acerca de muitos povos, nações, línguas e reis" (10.11). O versículo 7 indica que essa revelação se refere à sétima trombeta e à conclusão de todos os mistérios proféticos. Considerando que a sétima trombeta é anunciada na conclusão do capítulo 11, a profecia de capítulo 10 explica por que o livro do Apocalipse não termina nesse ponto. Várias visões ainda acontecerão, começando já no capítulo 11, passando pelo capítulo 22, que trata precisamente de "povos, nações, línguas e reis".[70]

A narrativa apocalíptica

Christopher Smith observou como, em muitos apocalipses, "uma viagem através do céu se torna uma ocasião de revelação sobre o curso do futuro [...] Normalmente, tais seções orientadas para o futuro nas obras apocalípticas têm um caráter 'histórico', porque principiam com uma revisão prolongada da história apresentada como profecia (*vaticinia ex eventu*), de forma a produzir maior crédito para as predições feitas".[71] Esse

fenômeno está em coordenação com a pseudoepigrafia nos apocalipses extrabíblicos (como Enoque, 4Ed etc.). Nesse caso, o autor é retratado como um profeta antigo, um patriarca ou outra figura importante, cuja "profecia" do que agora é conhecido como história condicione o leitor a aceitar as predições feitas sobre o que supostamente ainda jaz adiante.

O livro do Apocalipse coloca-se em posição distinta dos apocalipses extrabíblicos, no fato de que João não escreve pseudoepigraficamente, mas antes em seu próprio nome, como alguém comissionado por Jesus Cristo. Em conseqüência, não tem a pretensão de predizer a história já conhecida de seus leitores. Todavia, a revelação a ele dada é comparada ao gênero dos apocalipses extrabíblicos.[72] Depois de sua visão do tribunal divino e seus juízos, João apresenta um grupo de visões cujos eventos chaves constituem uma linha de enredo. À medida que João registra visões sobre "povos, nações, línguas e reis", podemos discernir o começo, a continuação, a culminação e a conclusão de uma narrativa histórica.[73]

Smith observa que esse enredo interessa à comunidade cristã desde seu começo até sua culminância escatológica. Creio que o foco pode ser aguçado pela declaração de que ele relaciona Jesus Cristo e seus santos — aqueles que temem a Deus e mantêm o testemunho de Jesus.[74] Conquanto seja impossível oferecer um detalhado e mais completo comentário desses capítulos, as características gerais desse enredo podem ser destacadas. O ponto é que por meio dessas várias visões há uma progressão para esse enredo, e ela é importante (embora não seja em si mesma um fator determinante) para a visão milenar de João em 20.1-10. *A estrutura básica dessa progressão é a história passada e futura de Jesus Cristo.*[75]

Em Apocalipse 12, João registra a visão do nascimento de Cristo e sua ascensão ao céu. Sua morte e ressurreição foram já assinaladas nos capítulos prévios; seu futuro retorno é o foco da esperança em Apocalipse (1.7; 2.16; 3.3,11; 22.7,12,17,20). O período interposto entre a ascensão de Jesus (cap. 12) e seu retorno (cap. 19) é o tempo de conflito para os santos.

A natureza conflitante de uma vida dedicada a Cristo neste mundo foi uma preocupação básica nas cartas às sete igrejas. Jesus as informa que o conflito com o diabo e os incrédulos pode ser esperado pela igreja ao longo de sua história (a

despeito de quão longa ela possa ser) até sua vinda. As visões de João nos capítulos 11—22, todavia, não são uma avaliação das eras e do curso geral da história da igreja. Antes, elas têm a ver com *os dias da sétima trombeta*, nos quais o mistério anunciado aos profetas será concluído (10.7). Depois de registrar a ascensão de Cristo em 12.5, as visões de João rapidamente focalizam um tempo que é repetidamente referido em três capítulos de maneiras iguais ou semelhantes: 1 260 dias (11.3; 12.6), 42 meses (11.2; 13.5), tempo, tempos e metade de um tempo (12.14), todos aproximadamente iguais a três anos e meio. É com respeito a *esse período especial* entre os adventos, antes do retorno do Cristo que ascendeu ao céu, que a narrativa de João está inicialmente relacionada.

A opressão nesse tempo virá da parte do dragão, isto é, do diabo, justamente como foi o caso para os leitores contemporâneos de João. Todavia, a ira de Satanás será imensa, um ai sobre "a Terra e o mar [...] pois sabe que lhe resta pouco tempo" (12.12). O ai refere-se intertextualmente a essa visão, ao "Ai, ai, ai dos que habitam na Terra", em 8.13, que fala dos juízos da última trombeta. A brevidade do tempo harmoniza-se com o breve período de tempo que é repetidamente invocado nessas visões, o qual retrata o diabo desempenhando o papel principal e falando de perseguição dos santos.

O enredo progride quando o diabo dá autoridade à besta (13.2) e fala por intermédio do falso profeta (13.11,12). Considerando que os santos (alguns, pelo menos) recebem alguma proteção contra o dragão no capítulo 12, a besta, que é fortalecida pelo dragão no capítulo 13, é capaz de vencê-los. Essa progressão já fora antecipada no capítulo 11, em que as duas testemunhas são vencidas somente pela besta quando ela aparece em cena. O capítulo 14 registra advertências e antecipa o juízo vindouro sobre a besta e seus seguidores. Os capítulos 15 e 16 apresentam esse juízo vindo em uma séria de sete pragas. A visão de Babilônia nos capítulos 17 e 18 contempla esses temas em contraste com a futura vinda da cidade de Deus nos capítulos 21 e 22. A aquisição de poder pela besta no capítulo 13 é repetida na visão de Babilônia (17.11-18).

É importante notar que a vinda de Cristo em Apocalipse 19 marca a definida progressão no sentido da estrutura do enredo dessas visões concernentes a povos, nações, línguas e reis, que começou com as duas testemunhas em Apocalipse 11,

foi posicionada após o primeiro advento no capítulo 12, e se concentra no breve período de três anos e meio. A vinda de Jesus não apenas põe em execução a destruição de Babilônia, mas também o esmagamento da besta e do falso profeta, e seu lançamento no lago de fogo. Em conseqüência, tal retorno dá fim ao seu período de autoridade, que foi destacado tão deliberadamente até agora. Tudo o que permanece após a punição da besta é o castigo do diabo (cujo tempo de ira sobre as nações foi mencionado como curto, antecipando assim seu futuro término), o julgamento dos mortos, e o Reino eterno dos santos na terra. É precisamente nesse ponto que João nos diz que essas expectativas serão cumpridas mediante um processo de dois passos, nos mil anos ocorrentes entre o retorno de Cristo e o estado final.

Apocalipse 20.1-10 dentro de 19.11—21.8

Precisamos agora considerar Apocalipse 19.11—21.8 — as visões de Apocalipse que dizem respeito à vinda de Cristo e seus efeitos, isto é, o desdobramento do juízo sobre os maus e o cumprimento das bênçãos sobre o povo de Deus. O milênio é uma dessas conseqüências; não uma visão de circunstâncias que existem antes da parusia.

Muitos dos mais recentes estudos da estrutura literária de Apocalipse reconhecem isso. Bauckham, por exemplo, escreve: "Entre as duas divisões de 17.1—19.10 e 21.9—22.9, vem uma seção [19.11—21.8] que deve ser entendida como um único segmento que descreve a transição de um para o outro".[76] Fiorenza observa que a captura do diabo, em 20.1-3 e sua punição final, em 20.7-11, é uma penalidade de duas partes, que se estende desde a vitória de Cristo obtida no capítulo 19.[77] Michaels escreve que, estruturalmente, no contexto das próprias visões, os eventos de 19.11-21 estão no passado dos acontecimentos do capítulo 20. O próprio milênio, ressalta ele, é um reinado transitivo entre a vinda de Cristo e o mundo novo.[78] "Suas contribuições teológicas para o livro do Apocalipse são quadros gráficos da vindicação dos mártires e a destinação final de Satanás ao lago de fogo." Essa é "uma espécie de limiar para sua visão do novo mundo e sua nova e santa cidade" (caps. 21—22).[79]

Collins interpreta as visões de 19.11—21.8 como uma série de sete visões e o faz de maneira seqüencial, embora rejeite qualquer correspondência com eventos futuros atuais. Conquanto ela fale sobre recapitulação em termos de temas já mencionados no Apocalipse, a linha de enredo real que passa por essas visões é seqüencial.[80] Robert Wall vê 19.11—20.15 como um grupo de visões que descrevem "um único evento, o retorno de Cristo à terra e seus múltiplos resultados, concluindo com o estabelecimento da comunidade escatológica no jardim da cidade de Deus".[81] Em contraste com a tradicional interpretação amilenarista, tanto Wall quanto Collins relacionam a prisão de Satanás (20.1-3) ao segundo advento em 19.11-21, e o contrastam com seu lançamento por terra em Apocalipse 12 (como resultado do primeiro advento).[82] Finalmente, podemos mencionar Jürgen Roloff, que argumenta:

> ...existe um hiato claramente assinalado entre 19.10 e 11. As seções que agora se seguem focalizam os acontecimentos que concluem o evento do tempo do fim: o retorno de Jesus como juiz do mundo (19.11-21), o estabelecimento do Reino messiânico (20.1-10), a ressurreição dos mortos e o julgamento do mundo (20.11-15), bem como o novo mundo e a consumação da comunidade da salvação.[83]

Muitos desses comentaristas, embora nem todos, descartam alguma significação preditiva dessas visões. Isso não surpreende, uma vez que seu ponto de vista é de que a profecia bíblica e apocalíptica é mitológica. É notável, contudo, que quando o assunto do significado teológico e histórico não está em pauta, e a questão é estritamente literária, há um acordo geral de que os eventos nas visões de 19.11—21.8 são correlativos com a parúsia de 19.11, ou conseqüentes a ela.

Para os evangélicos, as visões de 19.11—21.8 têm significado referencial. Mas esse tem de ser dependente do significado literário-gramático-contextual das próprias visões. Essencial a isso é a determinação do desenvolvimento do enredo básico das visões. Podemos todos concordar que João fornece pouca informação sobre o milênio do Apocalipse 20. Mas a pergunta é: Como podemos entender, contextualmente, a pouca informação que ele dá?

Não há dúvida de que o milênio é uma sentença de prisão de mil anos para o diabo e o reinado dos santos com Cristo. Será ele um aprisionamento e um reinado *após* o retorno de

Cristo? Quando vemos o consenso básico entre os estudiosos da estrutura literária do livro que João produziu, ao verem, na verdade, um interregno na realidade entre a parusia e o novo mundo, e ao admitirem livremente esse ponto (ainda que dissociando qualquer compromisso teológico pessoal de tal idéia); então a pergunta é: Por que alguns evangélicos comprometidos com a Bíblia têm dificuldade em ver isso? Suponho que a resposta esteja nas pré-compreensões teológicas tradicionais, as quais são hostis a essas interpretações, pré-compreensões cuja história já esboçamos no início deste capítulo.

Seis observações estão relacionadas com o ponto de que os mil anos de encarceramento de Satanás e reinado dos santos, em Apocalipse 20, devem ser vistos como conseqüência da parusia de Cristo no capítulo 19. Nisso deixamos de lado por um momento a exploração do significado do milênio. Por ora é suficiente estabelecer o fato de o que quer que o milênio signifique, o que quer que a prisão signifique, o que quer que o reinado signifique, é algo que João viu ocorrendo *em seguida* à futura vinda de Cristo, e, por conseqüência, após isso, como algo que João viu como condição existente *antes* da parusia.

1) As visões de 19.11—21.8 estão posicionadas como uma transição entre a visão da Babilônia e a visão da Nova Jerusalém. Como tal, elas são mais bem compreendidas conceitualmente como uma transição de uma para a outra. Na exposição de João, essas duas cidades não são realidades coexistentes. Cada uma recebe a submissão, o apoio e a participação das nações, dos reis da terra. Os governos terrenos fornicam com Babilônia; os santos são mortos ou estão morrendo sob o seu domínio. Essa visão é orientada para o fim de Babilônia, sua destruição por Deus e a vindicação dos santos. A visão da Nova Jerusalém mostra as nações caminhando à sua luz e os reis da terra trazendo-lhe sua glória. Os santos prosperam na nova cidade, servindo ao Senhor. A ênfase das duas visões está sobre o estabelecimento da Nova Jerusalém.

Na visão de João, a Nova Jerusalém sucede e substitui Babilônia. Deus remove a Babilônia com a finalidade de revelar a Nova Jerusalém. As visões intervenientes nos falam que a velha ordem de terra e céu dará lugar a um novo céu e uma nova terra; que as velhas coisas são passadas, que a morte, o pranto e a dor — características da Babilônia — passaram

quando Deus fez novas todas as coisas. A relação das duas cidades, na visão de João, é seqüencial e não justaposicional. Como Michaels destaca, a Nova Jerusalém não repete (sua palavra para recapitular) a Babilônia "porque os paralelos formais entre as duas visões apenas servem para realçar o irreconciliável conflito entre as duas cidades".[84] No livro do Apocalipse, a Nova Jerusalém *não é* um Reino inaugurado. É totalmente futuro.[85]

Com as duas cidades relacionadas uma à outra em termos de substituição, as visões intervenientes explicam a transição na qual e pela qual a permutação terá lugar. Cristo vem, em 19.11, e julga as nações que fornicaram com Babilônia, que consolidou sua lealdade à besta, a quem se juntou na guerra contra Cristo. Ele lança a besta e o falso profeta no lago de fogo, prende o diabo e ressuscita os mártires mortos pela Babilônia e pela besta. Ele e seus santos regem as nações com vara de ferro. Então, depois de as nações se revoltarem na libertação do diabo, Cristo o lança no lago de fogo para se unir à besta e ao falso profeta, condenados previamente. Ele ressuscita o restante dos mortos e os julga, sentenciando os maus ao inferno. Todas as coisas são feitas novas e ele recebe sua noiva, a Nova Jerusalém, na qual seus santos morarão.

2) As visões de 19.11—21.8 são estruturadas em sucessão unificada. *Não há nenhuma indicação estrutural de uma interrupção maior dentro da seqüência recapitulativa das condições pré-parusia.* As séries estão unidas pelo uso freqüente de *kai eidon* ("e vi"), um marcador estrutural reconhecido. Essa frase, embora não seja determinante de uma sucessão cronológica em si mesma, pode ser usada para tal. O conteúdo das visões ajuda a determinar a cronologia. O ponto chave, no entanto, é que *kai eidon não* significa uma estrutura maior fraturada em um ponto (como 20.1), que seria contrária a seu uso por todo o grupo de visões.[86]

3) Seis das oito visões em 19.11—21.8 são geralmente reconhecidas quer como contemporâneas à parusia quer subseqüentes a ela. Essas incluem 19.17,18, 19-21; 20.7-10, 11-15; 21.1,2-8. A conjectura está a favor de ver as duas visões remanescentes de maneira semelhante, uma suposição que é reforçada pelas observações precedentes.

4) A descrição da relação de Satanás com o mundo em 20.1-3 é incompatível com as descrições dessa afinidade visionada

por João, como acontecendo antes da parusia. As descrições do diabo em relação às nações nos capítulos 12—14 só se harmonizam com as exposições de 20.1-3, apenas se as últimas forem entendidas como condição subseqüente e transformada. Os contrastes que apresentam essas condições modificadas são bem sumarizados por Johnson:

> Que toda essa ação não é uma recapitulação das primeiras descrições de Satanás é evidente sob vários pontos: 1) Em 12.9 (que trata dos mesmos títulos), Satanás é lançado fora do céu "para a terra", onde ele prossegue com grande fúria para levar a cabo seu engano e perseguir o povo de Deus (13.14; 18.23c). Mas, em 20.1-3, a situação é totalmente diferente. Ali Satanás é lançado para *fora da terra*, em um lugar onde é impedido de "enganar as nações". 2) O primeiro período da restrição de Satanás à terra é descrito como "pouco tempo" (12.9, 12), enquanto que o tempo aqui (20.1-3) de sua prisão é de mil anos. 3) Nas referências iniciais a Satanás, ele está muito ativo na terra (2.10, 13; 12.17; 16.13; cf. 1Pe 5.8); aqui ele é firmemente selado na "prisão" (*phylaka*, v. 7). A prisão de Satanás é coincidente com reinado milenar dos mártires ressurretos e inseparável dele [...] Se esse Reino está ainda no futuro, o aprisionamento é futuro. Se o aprisionamento se refere a uma situação terrena — o que parece claramente — o Reino milenar se refere mais a uma situação terrena.[87]

Precisamos examinar a quarta observação com mais detalhes. O *isolamento* implicado na prisão, em 20.1-3, é reforçado pela comparação com a visão de João no capítulo 9. Em Apocalipse 9, João vê gafanhotos saindo do abismo. O dano produzido por esses insetos ocorre somente após eles serem liberados. A necessária implicação é que sua influência não é experimentada por ninguém enquanto eles estão presos no abismo. A linguagem gráfica da chave abrindo a cova, as instruções subseqüentes sobre os prejuízos, e a vinda sobre a terra (*eis tēn gēn*, v. 3), com o objeto sendo *tous anthrōpous hoitines ouk echousi tēn sphragida tou theou*, tudo converge para observar que esses "gafanhotos" *não* tiveram influência sobre os habitantes terrestres antes de sua liberação. Isso não significa que o mal era inexistente, mas que os "gafanhotos" não desempenharam seu papel antes da libertação.

Em 20.1-3, a linguagem da chave e da cova é repetida, fazendo eco à situação do capítulo 9. Mas a noção de confinamento é

mais enfatizada por meio de palavras como "cadeia", "acorrentado" (*edēsen*), "fechou" (*ekleisen*, implicando o uso da "chave", *kleis*), e "pôs um selo sobre ele" (*esphragisen epanō autou*). O contraste entre a atividade de Satanás nos capítulos 12—13 e a inatividade no capítulo 20 não poderia ser mais enfatizado.

Os argumentos de Agostinho sobre ser preso em 20.3 significando que "o anjo [...] deteve e reprimiu [Satanás] o poder de seduzir e possuir aqueles que foram destinados a ser libertos [salvos, contemplados com a vida eterna]", e que ser preso significa "ser lançado mais profundamente [porque ele já estava lá] nos corações dos não-eleitos", estão sem apoio contextual literário no livro do Apocalipse.[88] Marcos 3.27 é muito remotamente um contexto de interpretação das palavras de João. Qualquer contribuição que possa dar é secundária à interpretação intercontextual no próprio Apocalipse. Mas a comparação dos contextos entre Marcos 3 e Apocalipse 20 conduz claramente ao ponto de que os dois textos estão falando de assuntos diferentes.[89] Johnson sintetiza bem esse ponto quando escreve:

> Um exame cuidadoso de Marcos 3.27 e Apocalipse 20.1-3 leva à conclusão de que as duas passagens não estão ensinando a mesma verdade. Há um sentido no qual, de acordo com a narrativa do evangelho, Satanás está em processo de aprisionamento pela atividade de Cristo e do Reino de Deus; mas esse é claramente um evento diferente da alienação total de Satanás no abismo, consoante o que é ensinado em Apocalipse 20.1-3.[90]

Outra consideração em defesa da natureza transitória e não-recapitulativa de 20.1-3 é a explicação dada por João de que a prisão do diabo é para "impedi-lo de enganar as nações, até que terminassem os mil anos". Richard Ostella chamou a atenção para o sentido da palavra "mais" ou "não mais" (*mē* [...] *eti*), significando uma ação *anterior* de engano que provocou a parusia de 19.11-21.[91]

Em 12.9, a atividade do diabo na Terra em seguida à ascensão de Cristo é vista em sua caracterização como aquele "que engana o mundo todo" (*ho planōn tēn oikoumenēn*). A atividade diabólica progride no capítulo 13, em que ele confere poder à besta (13.4) e fala por intermédio do falso profeta (13.11), de forma que o posterior "engana os habitantes da

terra" (*plana tous katoikountas epi tēs gēs*), mediante vários sinais e maravilhas (13.14). Esse engano alcança o apogeu no ajuntamento das nações para a batalha do Armagedom, como é descrita graficamente em 16.13-16: três espíritos maus saem da boca do dragão, da besta e do falso profeta. Os espíritos fazem sinais milagrosos e reúnem os reis do mundo inteiro (*tēs oikoumenēs holēs*) para a guerra. Essa peleja é a vinda de Cristo em 19.11-21, na qual a besta e o falso profeta são presos, o último é descrito como aquele que havia "enganado [*eplanēsen*] os que receberam a marca da besta".

Considerando que Satanás era o poder por trás desse engano, o leitor naturalmente espera que ele seja julgado. Apocalipse 20.1-3 é a primeira parte dessa punição, quando o diabo é preso, algemado e impedido "de enganar as nações, [*hina mē planēsē eti ta ethnē*] até que terminassem os mil anos". O engano então é retomado (depois dos mil anos) em 20.7-10 em que, depois de Satanás ser libertado, ele sai "para enganar as nações [*planesai ta ethne*] [...] a fim de reuni-las para a batalha". Deveria ser evidente que 20.1-3 não pode descrever as condições pré-parusia, uma vez que elas, no livro do Apocalipse, encontram o diabo em operação, *enganando as nações.* Em Apocalipse 20, João diz que o diabo será preso para *não mais enganar as nações.* Isso indica o término da atividade enganosa descrita nos oito capítulos anteriores, que estavam a construir um apogeu (de 16.13-16 a 19.11-21), e que foi enfatizada pela repetição do verbo "enganar" (*planaō*, v. 19.20; 20.3).[92]

5) A próxima observação sobre a visão milenar de 20.1-10, como subseqüente à parusia, é o fato de a rebelião depois do milênio (v. 7-10) ser descrita em termos que a distinguem cuidadosamente do estado de coisas que existiram na parusia. A rebelião posterior acontece na libertação de Satanás, considerando que a primeira tenha ocorrido após ser ele lançado neste planeta. A rebelião posterior cerca os santos e a cidade amada (na Terra), ao passo que a primeira ocorreu para resistir à descida de Cristo e dos santos à terra. A supressão da primeira rebelião deu o corpo dos rebeldes às aves de rapina; a eliminação posterior consome-os pelo fogo.

6) A observação final sobre a pós-parusia, a natureza do julgamento prefinal do milênio prevista por João, vem da descrição que o apóstolo dá sobre o reinado milenar dos santos em 20.4-6. Essa é a descrição que abordaremos agora.

A crux interpretum: Apocalipse 20.4-6

Em Apocalipse 20.4, João vê primeiro "tronos em que se assentaram aqueles a quem havia sido dada autoridade para julgar". A identidade dos ocupantes desses tronos não é fundamental para resolver a questão milenar, mas ela é plausível para vê-los como aqueles que entram no foco nas linhas seguintes da visão.[93] João vê "as almas dos que foram decapitados por causa do testemunho de Jesus e da Palavra de Deus". Eles estão unidos em uma grande companhia (v. NASB) ou, de preferência, são eles os descritos posteriormente como aqueles que "não tinham adorado a besta e tampouco sua imagem, assim como não tinham recebido sua marca na testa nem nas mãos".

João viu "as almas daqueles que haviam sido mortos por causa da Palavra de Deus e do testemunho que eles apresentaram". Essas almas esperavam por justiça "até que se completasse o número de seus conservos e irmãos que iam ser mortos, como igualmente eles foram" (v. 6.11). Apocalipse 12 nos fala do conflito entre o diabo e "aqueles que guardam o mandamento de Deus e têm o testemunho de Jesus" (12.17). Estão aptos para vencer o diabo "pelo sangue do Cordeiro e pela palavra do seu testemunho" (12.11). Mas alguns morrerão, "e mesmo em face da morte, não amaram a própria vida" (12.11).

O capítulo 13 prediz que o diabo dará poder à besta (13.2). Fortalecida dessa maneira, a besta é, assim, capaz de "guerrear contra os santos e vencê-los" (13.7). De todos é exigido que adorem a besta, e aqueles que se recusarem serão mortos (13.15). De todos os sobreviventes é requerido "receberem certa marca na mão direita ou na testa" (13.16). A morte dos santos é vista novamente em 17.6, em que Babilônia, a Grande, a meretriz das nações, está "embriagada com o sangue dos santos, o sangue das testemunhas de Jesus" (v. tb. 18.24).

As frases de 20.4 identificam aqueles que foram martirizados como nenhum outro crente em Cristo — os mesmos que sofreram morte física, como está descrito na precedente visão de João. Embora ele especifique "decapitados" como a maneira pela qual esses mártires haviam morrido, sua referência a outros (*kai hoitines*) e o uso de frases como "testemunho", "por causa da palavra de Deus", e a recusa em adorar a besta, unem toda essa companhia aos mártires nas visões precedentes. Apocalipse 6.9,11 apresentou a expectativa de que

alguma justiça fosse executada por Deus em seu favor, e eles esperavam por essa justiça, mesmo quando estavam unidos aguardando os mártires que viriam depois. Mas as cartas às sete igrejas também passaram aos leitores a expectativa de que aqueles que morrem por sua fé em Cristo receberão "a coroa da vida" (2.10), a eles concedida por ninguém menos que o próprio Cristo, "que morreu e tornou a viver" (2.8). Além disso, eles esperam que seja dada autoridade àquele que venceu para governar as nações (2.26,27), e concedido "o direito de sentar-se comigo em meu [de Cristo] trono" (3.21), enfim, tudo o que é reforçado na promessa posterior de que "eles reinarão sobre a terra" (5.10).

Com essas expectativas em mente, lemos em 20.4 que os mártires "ressuscitaram e reinaram com Cristo [lembrar 3.21] mil anos". Isto é, o que João vê é a justa vindicação dos crentes que foram mortos por sua fé, o cumprimento das promessas feitas pelo próprio Cristo a eles. Eles ressurgirão da morte física e reinarão sobre a terra com o Cristo ressurreto. O único elemento novo acrescentado é a duração temporal dos mil anos.

João interpreta suas próprias palavras nos versículos 5*b* e 6. Esse retorno à vida é a "primeira ressurreição". "A segunda morte não tem poder sobre eles" relembra a promessa de 2.11, de que eles receberão "a coroa da vida" das mãos de Jesus, que voltou à vida por si mesmo. João especifica, mais adiante, que esses mártires ressuscitados "serão sacerdotes de Deus e de Cristo" e repete o fato de que eles "reinarão com ele durante mil anos". Essa descrição não somente absorve a linguagem de 1.6, mas também a promessa de 5.10, que especifica um futuro "reinado sobre a terra". Em sua elaboração, João esclarece que ele tem a ressurreição do corpo físico em vista, seguida do reinado terrestre dos que ressuscitaram com Cristo, e ele repete que esse reinado durará mil anos.

Trabalhando do ponto de vista de uma interpretação contextual, gramatical e literária de 20.4-6, certas interpretações desses versículos são implausíveis no melhor dos casos e, até mesmo, sem fundamento. A sugestão de Agostinho, repetida muitas vezes, de que "ressuscitar" significa nascimento espiritual, regeneração para a vida espiritual, é impossível.[94] Em Apocalipse, os únicos outros usos de *zāo* no aoristo são para ressurreições corporais, uma genuína (2.8, de Cristo que

morreu e ressurgiu), e uma aparente (13.14, da besta, que aparece para receber a ferida mortal e, todavia, reviver).

Nas visões de João, de forma coerente, os mártires são aqueles que perderam a vida por causa de Cristo. Eles têm a promessa daquele que morreu e voltou a viver na ressurreição (*ezēsen* em 2.8), de que receberão a coroa da vida (2.10) e reinarão na Terra (5.10). Essas promessas são cumpridas quando, ao término do livro, eles voltam (*ezēsan*) e reinam com Cristo (20.4). O que Paulo fala sobre se referir a ressurgir ou voltar a viver com Cristo e assentar-se com ele (Rm 6.4; Ef 2.5,6; 5.14; Cl 3.1) não é relevante para Apocalipse 20.4, porque João não está falando sobre um retorno à vida da morte espiritual. Os mártires, no Apocalipse, não estavam espiritualmente mortos antes de voltar à vida. Estavam mortos "por causa do testemunho de Jesus". Já tiveram vida espiritual, como comprovado pela fé que os conduziu ao martírio.

Ninguém pode estabelecer a interpretação de que os mártires estavam vivos espiritualmente, a despeito de estarem mortos fisicamente — uma interpretação que elimina o sentido ingressivo de *ezēsan* (isto é, *vindo* para a vida, *recomeçando* a viver [como seria o caso em uma ressurreição]). Tal ponto de vista argumenta que João está declarando um contraste simples: eles estavam mortos (fisicamente), contudo, vivos (espiritualmente).[95] Mas isso não tem apoio contextual algum. O sentido ingressivo é o próprio sentido dos outros usos da palavra (2.8; 13.14), e eles querem dizer ressurreição corporal. Até mesmo fora do Apocalipse, *nunca se usa ezēsan* ou *ezēsen* para descrever a vida de uma alma desencarnada. Ao contrário, usa-se com um significado ingressivo para denotar ressurreição (v. LXX sobre Ezequiel 37.10). Também usa-se alternadamente com *anazāo,* que significa "reviver" (v. Lucas 15.24, 32).

O significado de João é estabelecido por seu uso da palavra "ressurreição" (*anastasis*) para esclarecer "revivido" (*ezēsan*). A palavra *anastasis* nunca é usada na Bíblia para uma existência contínua de alguém fisicamente morto. Diferente de um exemplo no qual não há referência alguma à morte (Lucas 2.34, embora uma referência oblíqua à ressurreição não possa ser excluída), ele *sempre recorre à eliminação da condição da morte física pela ressurreição corporal.*

Além da incoerência gramatical e léxica, o argumento no qual João está afirmando o contrastante fato da vida no céu

para os mártires mortos destrói o enredo do julgamento e da bênção para os mártires, que passa por meio das visões e chega ao apogeu nesse ponto do livro. Uma ressurreição corporal foi prometida aos mártires (2.10) e um reinado futuro com Cristo (2.26,27; 3.21) na terra (5.10). Sua morte por martírio, o derramamento de seu sangue na terra, foi um tema repetido até esse ponto. Em seu estado mortal eles nunca são descritos como reinando ou assentados em tronos, mas descansando, esperando e posicionados sob o altar, até que a justiça lhes seja feita (6.9,10; 14.13). Mas em 20.4, sua condição é mudada. Na ocasião em que o juízo é executado sobre seus inimigos, eles vêm para a vida e o reinado. Esse é o início do cumprimento da promessa e recompensa pela qual eles têm esperado ao longo do livro.[96]

As interpretações desses mártires voltando espiritualmente à vida (como que da morte espiritual), ou simplesmente vivendo espiritualmente mesmo que fisicamente mortos, não são válidas dentro dos parâmetros da interpretação contextual, gramatical e literária do livro do Apocalipse. Nem são válidas como interpretações histórico-gramaticais dentro dos contextos mais amplos do Antigo e do Novo Testamentos. Essas interpretações só podem ser consideradas como a importação de algum contexto externo, cujo significado é hostil à noção de um reinado pré-final de julgamento pós-parusia dos ressurretos na terra.

Apocalipse 20.5*a* também é importante na compreensão da visão joanina sobre o milênio, porque explica como a expectativa cristã de uma ressurreição universal terá lugar. João escreve que "o restante dos mortos não voltou a viver até se completarem os mil anos". As interpretações pós-milenares e amilenares típicas acerca da volta à vida são mais uma vez vistas *como* deficientes do ponto de vista contextual, gramatical e literário.

Os pré-milenaristas sempre argumentaram que "voltou a viver" tem de significar a mesma coisa tanto em 20.5 como em 20.4.[97] Interpretações típicas amilenaristas e pós-milenaristas normalmente tentam reconhecer esse ponto, mas enfrentam um problema com a extensão universal da frase "restante dos mortos" e a implicação de que eles também voltarão à vida quando os mil anos terminarem. Obviamente, se "voltou a viver" significa ter ou começar a ter *vida espiritual*, então "o

restante dos mortos" (se física ou espiritualmente) receberá *vida espiritual* no final do milênio, qualquer que seja seu significado. Uma vez que o "restante" parece ser inclusivo (poucos debatem sua amplitude), então o universalismo seria o resultado! Mas essa interpretação está em conflito imediato com 20.11-14 (v. tb. 14.9-11, que descreve o futuro daqueles que adoram a besta e recebem sua marca, em contraste com os mártires de 20.4 — os mortos cujas mortes estão registradas em 14.17-20 e 19.15-21, com outros que morreram nos juízos realizados até esse ponto [6.8, 9.18], bem como todos os mortos do Hades [20.12,13], todos os inclusos no significado contextual de "restante dos mortos").

Agostinho tentou evitar esse problema não levando em conta o sentido de "até que terminassem os mil anos", argumentando que isso significa algo semelhante a "durante ou até o fim dos mil anos", não implicando assim nenhuma mudança esperada para *após* o período milenar (seja qual for sua referência) ter terminado.[98] Novamente, esse sentido interpretativo é introduzido no texto, o qual é contrário ao significado gramatical e contextual. Conquanto *achri* ("até") possa, de si mesmo, indicar um simples limite, seu uso como uma conjunção com *teleo* ("completar, cumprir, terminar") no livro do Apocalipse, indica consistentemente uma reversão de condições[99] (cf. essa combinação em 15.8; 17.17; 20.3 [que é igual a 20.5]). Nessas passagens, ele contribui com o tema do futuro cumprimento do juízo divino e da prometida bênção, significando a natureza temporária das presentes condições.

No contexto imediato de 20.3, a revelação de que o diabo será impedido de enganar as nações "até que terminassem os mil anos" pretende claramente uma mudança de condições, uma vez que 20.7,8 nos fala que quando os mil anos terminarem, "Satanás será solto de sua prisão [...] para enganar as nações". Em 20.5*a*, a reversão esperada é confirmada mais adiante, em 20.13, quando (após os mil anos, 20.7) a morte e o Hades (o estado intermediário dos mortos) entregarem seus mortos. Essa é a ressurreição final, que constitui a reversão de estado para o restante dos mortos, em 20.5.

Para sintetizar o que foi dito até este ponto, "voltou a viver" em 20.5 tem de ter o mesmo significado que em 20.4. Não pode denotar "voltar à vida espiritual" ou "viver espiritualmente" por duas razões: 1) não pode significar isso em 20.4,

como foi demonstrado, e 2) em virtude da sintaxe de *achri teleo*, qualquer outro sentido implicaria contradição maior com o ensino do Apocalipse (como com a teologia bíblica em geral) sobre o destino dos ímpios mortos. A única maneira de evitarmos esses problemas, conquanto mantendo os significados, é remover 20.4,5 de seu contexto literário e gramatical no livro do Apocalipse, e colocá-lo em um campo exterior de significado.

O ponto crucial é estabelecer o fato de que João realmente considera a ressurreição física dos mártires para reinarem com Cristo na terra. Uma vez que isso seja percebido, a objeção à seqüência de 19.11—21.8 torna-se irrelevante. Nenhuma ressurreição corporal de mártires realizada por Cristo ocorreu, nem há alguma outra esperada por ninguém (inclusive amilenar ou pós-milenar) até que Cristo retorne. Além disso, os argumentos sobre o significado literal dos "mil anos" também se tornam irrisórios. O assunto não é sobre quão *exatos* são os mil anos, porque sabemos que com freqüência a Escritura usa números redondos com referência ao tempo, bem como em outras medidas quantitativas. Nem está em discussão o fato de que a Bíblia usa números simbolicamente, como as sete cabeças da besta. Até mesmo como símbolo, um número tem algum significado, referindo-se figurativamente a alguma espécie de seqüência, quantidade ou duração.

Em Apocalipse 11—22 João usa números para marcar o tempo de sua narrativa visionária. Uma série de números consistentemente refere-se ao "pouco tempo" da ira e das enganações do diabo antes da parusia. Uma figura — significativamente maior — refere-se ao período da vindicação dos santos e da prisão do diabo após a parusia, antes do juízo final e da revelação da nova terra e da nova Jerusalém. O ponto é que João vê uma passagem de tempo que ele chama de "mil anos", acontecendo entre duas ressurreições físicas, um período de história no qual os primeiros ressuscitados reinam na terra com Cristo, e durante o qual a relação de Satanás com a terra e seus habitantes é mudada.

CONCLUSÃO

Vimos que Jesus Cristo deu a João uma revelação específica de que, após sua vinda, os crentes que lhe deram a vida serão

erguidos dentre os mortos e reinarão com ele sobre a terra durante mil anos, antes do juízo final e das condições eternas dos novos céus e terra. Temos visto que essa revelação é consistente com a escatologia da nova criação que caracteriza o Antigo e o Novo Testamentos, e que se ajusta à revelação progressiva do reino escatológico de Deus. Nessa base, eu sugeriria que esse pré-milenarismo é biblicamente idôneo e, como tal, deveria ser afirmado como verdadeiro.

Por que alguns evangélicos o negam? Admitindo o reconhecimento da autoridade bíblica, a resposta está na hermenêutica. Apesar do fato de muitos evangélicos expressamente ratificarem a hermenêutica histórica, gramatical e literária, temos pré-compreensões, compromissos tradicionais e confessionais prévios, que afetam a maneira como estudamos e compreendemos as Escrituras. Algumas dessas visões tradicionais já têm raízes em práticas hermenêuticas não mais reconhecidas como válidas e adequadas. Na medida em que isso possa ser verdade, quer para pré-milenaristas, quer amilenaristas, quer pós-milenaristas, a autoridade bíblica que geralmente confessamos exige que submetamos nossos pontos de vista a seus testes, reconfirmação ou reformulação, se necessário. Essa foi minha intenção neste capítulo. Acredito que o mesmo desejo é partilhado pelos outros autores desta obra. Que Deus conceda a cada um de nós, autores e leitores, crescer na graça bem como no conhecimento de seu Filho, até alcançarmos a unidade de fé e a maturidade em Cristo, de que a própria Escritura testemunha (Ef 4.13).

Réplica da posição

PÓS-MILENARISTA

a Craig A. Blaising

KENNETH L. GENTRY JR.

Elogio e apreciação

Devo iniciar com uma referência elogiosa ao dr. Blaising por sua importante contribuição para este livro. Seu capítulo é um modelo de clareza argumentativa, instrução teológica e exegese evangélica. Também apreciei sua obra pioneira sobre a progressiva reestruturação do dispensacionalismo, do qual seu capítulo é um perfeito modelo. Como o dispensacionalista Feinberg observou há uma década, o dispensacionalismo está tomando um rumo mais aliancístico, permitindo uma maior continuidade entre os Testamentos.[1] Como um cristão pactual, aplaudo essa orientação. De fato, como resultado, descobri muitos pontos de acordo com o capítulo de Blaising: ele reconhece o presente reinado real de Cristo, a presente participação cristã nesse reino, as novas bênçãos aliancísticas para a igreja, e mais. Realmente, desejo que não os interprete como cumprimentos parciais, na expectativa de um cumprimento final catastrófico em uma dispensação futura distinta.

Agora, permitam-me apresentar sucintamente umas poucas e essenciais diferenças entre nós.[2]

HISTÓRIA E PARADIGMA

Blaising apresenta um acréscimo interessante de mudança de paradigma teológico no desenvolvimento da compreensão do

destino eterno do cristão. Endosso os fundamentos da preferência de Blaising pelo modelo de eternidade da nova criação, no qual aprendemos que a "extensão da vida eterna é essencialmente contínua com a da presente existência terrena, excetuando-se a ausência do pecado e da morte". De fato, defendo o modelo da nova criação em minha obra *He shall have dominion*.[3] É claro, Blaising coloca uma progressiva protelação dispensacionalista nos dados, com o que não posso concordar. Apresento, a seguir, minha réplica em três pontos.

Apresentação tendenciosa

De início, a análise de Blaising é tal que um leitor não-iniciado suporia que o pós-milenarismo é uma expectativa alarmante. Estou certo de que Blaising não o fez intencionalmente, mas apresenta o pós-milenarismo a seus leitores como causa (ou, pelo menos, corolário) do militarismo anárquico, representado por "colapsos como as rebeliões anabatistas do século XVI e o movimento da Quinta Monarquia Inglesa no século XVII". Em última análise, ele gerou a opressão colonial ocidental, a guerra civil americana e "vários conflitos militares". Essa não é uma elaboração simpática. Blaising tem os pós-milenaristas disputando sobre se a regência de Cristo em relação aos assuntos humanos deveria ser efetivada por "forças militares" ou pelas forças do reavivamento, com os reavivamentalistas vencendo apenas muito mais tarde, no século XVIII, sob a influência de Whitby e Edwards.[4]

As situações históricas são mais complexas do que sua breve e seletiva análise sugere. A Reforma produziu uma descomunal revolução cultural, sacudindo os próprios fundamentos da ordem social — simplesmente afirmando o sacerdócio dos crentes e a salvação pela graça por meio da fé. Indubitavelmente, alguns irrequietos extremistas, nestes tempos tenebrosos, escolhem certos temas pós-milenaristas, distorcendo-os, e tomam a lei em suas próprias mãos para corrigir tiranias políticas e eclesiásticas. Com freqüência, entretanto, as sementes da anarquia foram semeadas pela pregação alarmista daqueles pré-milenaristas que aguardam o retorno de Cristo imediato e apocalíptico.

Por exemplo, o pré-milenarista Kromminga pondera sobre o contexto da queda da Quinta Monarquia: "Por trás do surgimento

da quiliasmo político jazem, indubitavelmente, as esperanças e anseios pelo retorno de Cristo, que o longo tempo de sofrimento e repressão sob [a rainha] Elizabeth e os primeiros dinastas dos Stuarts intensificaram nos corações dos dissidentes".[5] Essa perigosa mescla de inquietação social e iminente esperança apocalíptica pré-milenarista serviu como um intoxicante gatilho de paixões para os anabatistas radicais e o motim de Munster. Kromminga observa que "quando o esperado retorno de Cristo não aconteceu no momento calculado, as reivindicações político-sociais, se compreendidas, precisavam ser reinterpretadas no sentido pós-milenarista".[6] Naturalmente, as massas foram movidas com esperança apocalíptica por pregadores pré-milenaristas como Melchior Hofmann (embora ele próprio não fosse um militante).

Certamente Blaising estremeceria se eu introduzisse o pré-milenarismo citando Hengstenberg: "Não é totalmente acidental que as seitas tenham constantemente tido predileção pelo quiliasmo, apesar da indisposição da igreja para adotá-lo".[7] A predileção cultista pelo pré-milenarismo (Mormonismo, Testemunhas de Jeová, Adventismo do Sétimo Dia, Igreja Mundial de Deus) não deveria colorir nosso estudo do pré-milenarismo.[8]

Outrossim, embora Blaising associe o surgimento do modelo espiritual da eternidade com o nascimento do amilenarismo e o pós-milenarismo, essas escatologias não pré-milenares agora afirmam energicamente o modelo da nova criação — assim como Blaising faz com um aspecto da novidade de seu novo ramo de dispensacionalismo. Já fiz menção de meu estudo pós-milenarista de 1992 a respeito disso. Nosso outro autor contribuinte, Robert Strimple, afirma a mesma coisa em seu trabalho. Realmente, o amilenarista Hoekema provê uma completa apresentação do modelo da nova criação em seu livro datado de 1979, *A Bíblia e o futuro.*[9] De fato, o modelo do novo pacto aparece nos escritos do antipré-milenarista João Calvino no século XV.[10]

Anomalias históricas

Segundo, Blaising explica o declínio precoce do pré-milenarismo: "O antigo pré-milenarismo cristão debilitou-se até o ponto do desaparecimento, quando o modelo da visão espiritual da eternidade tornou-se dominante na igreja". Parte do problema gira em torno da recapitulação hermenêutica no

Apocalipse. Blaising argumenta que o modelo espiritual de Agostinho foi defendido "pela rejeição da seqüência narrativo-histórica das visões de João", e pela admissão de que "essas visões recapitulam os mesmos eventos". Como os primeiros representantes do modelo da nova criação, destaca o judaísmo rabínico e o cristão Irineu.

Infelizmente, sua análise é derrubada pela tensão dialética. Em sua nota a respeito de Irineu, descobrimos uma interessante confissão: Irineu "argumenta que alguns seres humanos serão privilegiados em viver em um novo céu, ao passo que outros estarão sobre a terra". De fato, Irineu defende (de modo neoplatônico) que os cristãos mais espirituais habitam o céu, ao passo que os menos espirituais moram na nova terra: "Aqueles que são julgados merecedores de uma habitação no céu, irão para lá; outros desfrutarão as delícias do paraíso e outros possuirão o esplendor da cidade" (a Nova Jerusalém da nova criação).[11] Desse modo, os primeiros exemplos pré-milenaristas de Blaising possuem tendências neoplatônicas em relação às tendências e aos destinos eternos, que Blaising sugere debilitar o pré-milenarismo.

Embora Blaising explique a mudança de paradigma que julga destrutivo ao pré-milenarismo (modelo espiritual e recapitulação), ele faz algumas observações que solapam seu próprio caso.

1) Blaising observa que os pré-milenaristas têm empregado o modelo espiritual e a recapitulação.[12] Demonstra como o pré-milenarista Mede empregava a recapitulação e enfocava o estado final "na tradicional maneira espiritual". Também admite que o dispensacionalismo clássico e muito do dispensacionalismo revisado mantêm, de há muito, o modelo espiritual; desde o tempo de origem histórica do próprio dispensacionalismo, em 1830, ele é posto como "dois reinos eternos de salvação distintos e coexistentes, um celestial e outro terreno".

2) Blaising admite que os defensores do modelo espiritual podem ser seqüencialistas. Reconhece — de modo contrário aos seus próprios interesses — que "mesmo aqueles que preferiam uma leitura seqüencial em vez de recapitulatória das visões de João tendiam à aceitação da interpretação agostiniana dessas características".

3) O próprio Blaising admite a recapitulação. Ele conclui que o modelo espiritual de Agostinho foi defendido "pela rejeição

Mozinho Rodrigues

da seqüência histórico-narrativa na visão de João", e pela admissão de que "essas visões recapitulam os mesmos eventos". Mas, a seguir, Blaising reconhece as características recapitulatórias no Apocalipse: "A obtenção de poder pela besta de Apocalipse 13 é repetida em sua visão de Babilônia (17.11-18)".

Realmente, na análise de Blaising, Apocalipse 11 chega a uma conclusão que requer, aparentemente, o imediato surgimento do milênio: "O fim de todas as séries anuncia a culminação da ira divina e o julgamento dos mortos (11.8), com a proclamação 'o reino do mundo se tornou de nosso Senhor e do seu Cristo, e ele reinará para todo o sempre'" (11.15). Tudo isso se parece com julgamentos estabelecedores do milênio. Mas o milênio ocorre muito mais tarde — e de certo modo, "fora da seqüência".[13]

À luz dessas observações, como pode o surgimento do modelo espiritual e de recapitulação explicar a capitulação do pré-milenarismo na igreja medieval? Sua explicação paradigmática é *non causa pro causa.*

Falha interpretativa

Blaising apóia seu argumento em favor do modelo da nova criação em várias passagens da Escritura: "Segundo a linguagem de Isaías 25, 65 e 66, de Apocalipse 21 e de Romanos 8, o modelo da nova criação defende a idéia de que a terra e a ordem cósmica serão renovadas e eternizadas pelo mesmo poder criador que concede vida imortal e ressurreição aos santos". Todavia, o próprio Blaising mais tarde reconhece que em uma de suas passagens fundamentais em prol da ordem "renovada" e "eterna" da nova criação (Isaías 65), "curiosamente a morte ainda permanece uma característica nessa ordem mundial" (65.20). Essa curiosidade é explicada pela compreensão adequada de Apocalipse 21.1—22.5 (outra das passagens de Blaising), em seu contexto original. Imediatamente após a nova criação/Jerusalém aparecer em Apocalipse 21—22, lemos: "Estas palavras são dignas de confiança e verdadeiras. O Senhor, o Deus dos espíritos dos profetas, enviou o seu anjo para mostrar aos seus servos as coisas que *em breve hão de acontecer* [...] Então me disse: Não seles as palavras da profecia deste livro, pois *o tempo está próximo*" (Ap 22.6,10, grifo do autor).

Em seguida, proverei mais detalhes, mas por enquanto, por favor, observe que o pós-milenarismo preterístico vê nessas passagens a vinda de novos céus/Terra/Jerusalém, no *estabelecimento permanente* do cristianismo no juízo de Deus sobre Israel, quando ele destruiu a velha ordem judaica em 70 d.C.[14] Em conseqüência, a nova ordem começou *legal e espiritualmente* sob Cristo e seus apóstolos (*e.g.* 2Co 5.17; Gl 6.15; cf. Lc 4.16-21; Ef 2.10, 12-16; 4.24); isso foi confirmado *pública e dramaticamente* em 70 d.C. pela remoção da ordem tipológica do antigo pacto (a qual "está a ponto de desaparecer", Hb 8.13), para que a ordem final do novo pacto pudesse ser firmemente estabelecida (12.22-28).[15] A "grande tribulação" (Mt 24.21; Ap 7.14) contra o templo do primeiro século (Mt 23.38—24.3, 15; Ap 11.1,2) na Judéia (Mt 24.16; Ap 11.8) devia ocorrer "nesta geração" (24.34; cf. também Ap 1.1,2).[16]

Como argumento em meu capítulo, o esquema escatológico pós-milenarista envolve desenvolvimento *gradualístico* do reino de Deus na história. Ele se opõe ao catastrofismo pré-milenarista que impõe um reino político e burocrático fundamentado no templo, sobre um mundo recalcitrante na batalha do Armagedom. Os princípios básicos da nova ordem são legalmente estabelecidos na obra redentiva de Cristo (30 d.C.), e publicamente demonstrados no julgamento de Israel por Cristo (70 d.C.). A complementação do princípio do reino/novo pacto/nova criação começa progressivamente de um modo linear e ascendente, mediante desenvolvimento incremental ao longo da história. Basicamente esse progresso ascendente será substituído pela perfeição final no segundo advento, o qual estabelecerá a consumada e eterna ordem da nova criação (cf. quadro a seguir). Assim, Blaising corretamente anseia por "uma esperança holística futura da qual o milênio é uma parte". Infelizmente, ele procura um tipo equivocado de milênio (politiquismo sionista), produzido pelo errôneo método (imposição catastrófica).

TEOLOGIA E EXEGESE

Blaising abre seu capítulo com uma declaração importante sobre suas "duas convicções principais", a primeira das quais é a "convicção [...] de que Jesus está voltando". Como pós-milenarista, concordo plenamente. Mas, a seguir, acrescenta a "segunda convicção fundamental", a qual "tem a ver com a

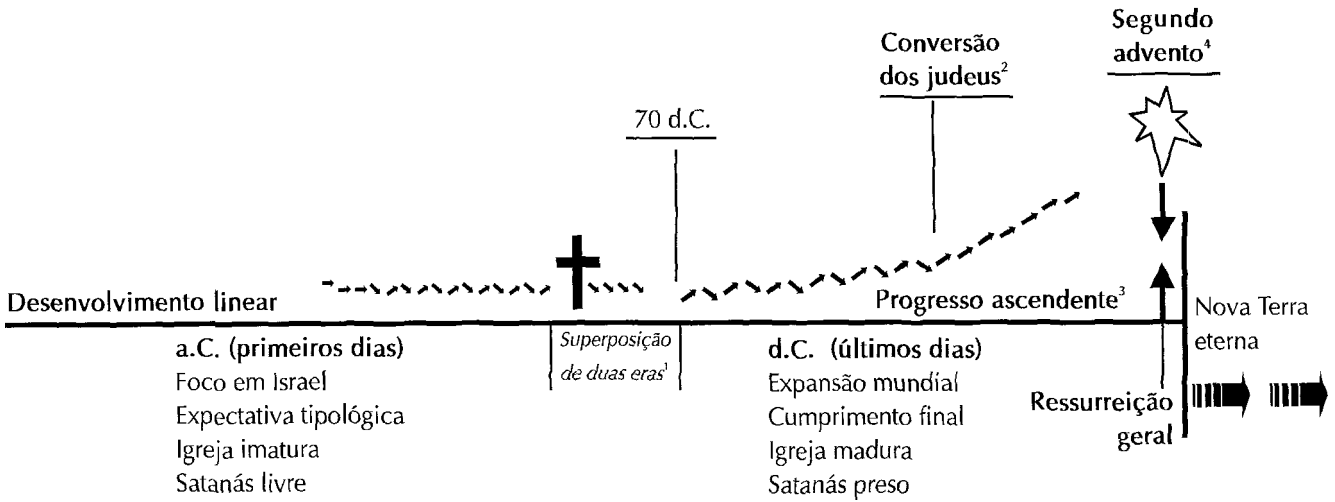
parte *milenar* do *pré-milênio*. Essa é a convicção de que, depois que Jesus vier, estabelecerá e governará sobre a terra durante um milênio, isto é, por mil anos". Aqui surgem problemas mesmo dentro de seu próprio sistema.

A dependência do pré-milenarismo sobre o Apocalipse

Segundo sua admissão, muitas vezes repetida das mais diversas formas, todo o sistema escatológico de Blaising depende de sua (semilateral) compreensão de Apocalipse, especialmente do capítulo 20. Essa solitária revelação do reino milenar aparece apenas em um capítulo do livro da Bíblia mais ardentemente repetida e interpretada das mais diversas formas, um livro tão difícil que o próprio João não pôde compreender partes dele (7.13,14; 17.6,7). Como é facciosamente lamentado: onde quer que se encontre cinco comentaristas do Apocalipse, descobrirá seis diferentes pontos de vista.

Note como, forçosa e freqüentemente, aparece a admissão de Blaising (os grifos são meus):

- "A *estrutura básica* da crença pré-milenarista *é extraída da visão de João* no livro do Apocalipse, sobre o retorno de Cristo e o subseqüente milênio."
- O reino milenar é "*explicitamente* encontrado *apenas* em Apocalipse 20".
- "Para o pré-milenarismo, a *questão hermenêutica crucial* tinha a ver com essas características em Apocalipse 19—20, que colocavam o milênio à parte de todas as visões precedentes".
- Apocalipse 19—20 "confere a *seqüência crucial* da escatologia pré-milenar".
- "Meu argumento a favor do pré-milenarismo é que o reino milenar revelado a João, *conquanto novo em seu conteúdo específico*, é compatível com a antiga revelação concernente ao reino escatológico e ao modo de sua chegada."
- "A observação que estou fazendo *não é que a Escritura, antes de Apocalipse 20, ensine explicitamente* um reino milenar".
- "A chave que reúne todas essas características está na explícita revelação de João sobre um reino milenar entre o retorno de Jesus e o juízo final".



NOTAS:

[1] Extinção do velho pacto de Israel. Surgimento da igreja do novo pacto. Sistema do templo removido em 70 d.C.

[2] Conversões massivas dos judeus a Cristo. Acelerado avanço do cristianismo no mundo.

[3] Crescente influência do cristianismo, produzindo justiça, paz e prosperidade mundiais.

[4] Satanás libertado instiga uma breve rebelião contra o cristianismo, justamente antes do segundo advento.

GRÁFICO PÓS-MILENAR

Em meu capítulo, empreguei relutantemente o livro do Apocalipse por causa das enormes dificuldades associadas à sua interpretação. Tais admissões por parte de Blaising parecem resolver uma de suas próprias perplexidades, e desviar uma de suas mais forçosas afirmações contra os não-pré-milenaristas. Ele pergunta:

> Por que alguns evangélicos envolvidos com a Escritura têm tal dificuldade de ver isso [a estrutura pré-milenar do reino]? Acho que a resposta se encontra nas pré-compreensões teológicas tradicionais, que são hostis a essa interpretação, pré-compreensões essas cuja história já esboçamos previamente neste capítulo.

1) A razão por que muitos evangélicos enfrentam contratempos com relação a isso está no fato de ser o sistema pré-milenar absolutamente dependente do livro mais difícil da Escritura. O próprio Blaising repetidas vezes admite que o pré-milenarismo está necessariamente ancorado no Apocalipse (especialmente no cap. 20). Somente ali encontramos sua "estrutura básica", a qual nos auxilia a resolver sua "crucial questão hermenêutica" e discernir sua "seqüência crucial" que, por sua vez, é "nova em seu conteúdo específico", provendo-nos assim a "chave" escatológica.

A maioria dos eruditos nota a tarefa extremamente difícil de interpretar o Apocalipse. Por exemplo:

- Terry: "Nenhuma parte da Santa Escritura é alvo de tanta controvérsia e de tantas e variadas interpretações".[17]
- Reuss: "As idéias sobre o Apocalipse são tão amplamente diferentes, que uma resenha de toda a literatura exegética, combinando-as todas, seria inconveniente".[18]
- Warfield: O Apocalipse é "o livro mais difícil da Bíblia; ele é sempre o mais variadamente compreendido, o mais arbitrariamente interpretado, o mais exegeticamente atormentado".[19]
- Vincent: "Esse documento tem originado volumosa controvérsia".[20]
- Swete: "Comentar essa grande profecia é uma tarefa mais árdua do que comentar um evangelho, e aquele que a empreende expõe-se à acusação de presunção. Fui levado a arriscar-me no que sei ser um terreno perigoso".[21]
- Beckwith: "Nenhum outro livro, quer na literatura sacra, quer na profana, recebeu, no todo ou em parte, tantas e

diferentes interpretações. Indubitavelmente, nenhum outro livro desconcerta tanto os estudiosos bíblicos ao longo dos séculos do cristianismo até nossos dias".[22]

- Robertson: "Talvez nenhum só livro no Novo Testamento apresente tantos e tão formidáveis problemas quanto o Apocalipse de João".[23]
- Beasley-Murray: "O Apocalipse é, provavelmente, o mais disputado e complexo livro do Novo Testamento".[24]
- Ladd: "O Apocalipse é o mais difícil de interpretar dentre todos os livros do Novo Testamento".[25]
- Walvoord: "Suas tentativas de exposição são quase inumeráveis, todavia, as maiores divergências de interpretação permanecem".[26]
- Morris: "Alguns dos problemas desse livro são tremendamente difíceis, e eu certamente não tenho a capacidade de resolvê-los". Com certeza, ele é "de consenso comum, um dos mais difíceis de todos os livros da Bíblia".[27]
- Johnson: Para "o leitor moderno [o Apocalipse] é o mais obscuro e controverso livro da Bíblia".[28]
- Pate: "O Apocalipse é, inquestionavelmente, o mais polêmico livro da Escritura [...] Uma difícil hermenêutica aguarda o intérprete do Apocalipse".[29]

A dependência que o pré-milenarismo tem do Apocalipse deveria levantar uma bandeira vermelha. Não digo isso como alguém hesitante em lidar com o Apocalipse, pois escrevi minha tese doutoral sobre ele e,[30] mais dois livros a seu respeito,[31] estive envolvido em outro livro da série *Contrapontos*, da Zondervan, debatendo-o,[32] e estou presentemente preparando um comentário sobre ele.[33] Mas devido aos óbvios assuntos difíceis associados ao imaginário do Apocalipse e a total dependência do pré-milenarismo em relação a ele, creio que Blaising exagerou seriamente o assunto quando escreveu:

> As rejeições amilenaristas e pós-milenaristas da posição pré-milenarista têm mais a ver com uma pré-compreensão do que é "apropriado", "ajustável" ou "plausível" em relação às suas expectativas tradicionais sobre a vida eterna, do que com algum ensino bíblico específico contradizente à vinda pré-milenar de Cristo.

2) O mais interessante é que a primeira parte de toda a apresentação de Blaising esboça *sua própria pré-compreensão*

histórico-teológica da escatologia, na qual ele adota o tema da nova criação, contra o motivo espiritual. Então, na maior parte do segundo segmento, interpreta Apocalipse 20 (e seu contexto) para completar essa pré-compreensão. Assim, os argumentos fundamentais de Blaising em favor do pré-milenarismo são: a) sua própria pré-compreensão teológica (sobre a qual ele vai contra em outras); e b) sua dependência teológica do Apocalipse (que expõe a natureza de risco de seu empreendimento).

3) À luz de tudo isso, o que devemos fazer com a reivindicação de Blaising de que o pré-milenarismo reemergiu na história da igreja após a Reforma, por causa da "recuperação do sentido literal de Apocalipse 20"? Quem pode defender seriamente um "sentido literal" em um livro tal como o Apocalipse? Antes de qualquer coisa, a) João nos informa que o Apocalipse é dado para *significar* sua introspecção profética, pois um anjo foi enviado para "torná-la conhecida"[34] (Ap 1.1 NVI). Esses sinais simbólicos, lembre-se, algumas vezes confundiram até o próprio João (7.13,14; 17.6,7).

b) João ilustra o modo de interpretação simbólico em um certo número de casos, eliminando assim abordagens literais. Ele nos diz especificamente que algumas vezes os candeeiros representam igrejas (1.20), olhos representam o Espírito (5.6), incenso representa orações (5.8), a serpente representa Satanás (12.9), cabeças representam montanhas (17.9), chifres representam reis (17.12), águas representam povos (17.15) e assim por diante.

c) João nos confunde, apresentando-nos criaturas cheias de olhos e com seis asas (4.6), um cordeiro com sete olhos (5.6), pessoas falando às montanhas (6.16), gente lavando roupa em sangue (7.14), gafanhotos com rosto humano (9.7), cavalos com cabeça de leão (9.17), profetas que soltam fogo pela boca (11.5), uma mulher vestida de sol e tendo a lua sob seus pés (12.1), um dragão de sete cabeças que arrasta estrelas do céu (12.3,4), uma serpente vomitando um rio (12.15), uma besta de sete cabeças (13.1), rãs saindo da boca do dragão (16.13), uma meretriz embriagada com sangue (17.6), Jesus retornando do céu em um cavalo e com uma espada em sua boca (19.11,15), uma cidade com 2 200 quilômetros de altura flutuando desde o céu (21.16), uma árvore produtora de doze frutos diferentes (22.2) — e muito mais.

E o que acontece com o reivindicado literalismo de Blaising ao tratar com os indicadores de tempo próprios e definidos de João? O apóstolo, de modo dogmático e freqüente, afirma que os eventos proféticos "em breve hão de acontecer" (1.1; 22.6); de fato, eles estão "para vir" (3.10),[35] após esperar apenas "um pouco mais" (6.11) porque "o tempo está próximo" (1.3; 22.10). Todavia, o sistema de Blaising prolonga os eventos por séculos incontáveis.

E o que dizer da própria interpretação literal de Apocalipse 20? Uma leitura literal de Apocalipse 20.1-6 exige uma cadeia física para aprisionar Satanás (20.1,2),[36] e demanda um período de mil anos governado *apenas* por santos mártires e/ou aqueles crentes que vivem *durante o tempo da besta* (20.4a-b). Blaising parece ter esquecido esse problema: "As frases de 20.4 identificam aqueles que foram martirizados como nenhum outro crente em Cristo — os mesmos que sofreram morte física, como está descrito na precedente visão de João". "Consistentemente, por meio das visões de João, os mártires são aqueles que perderam a vida por causa de Cristo." O que acontece com os milhões de santos não martirizados da era da igreja segundo seu dispensacionalismo? Além disso, João promete que os mártires *em seus próprios dias* (1.9; 2.9,10,12) deveriam esperar "um pouco mais" pela vindicação (cf. 6.9-11). Mas hoje, quase dois mil anos se passaram. Além disso, Blaising e Bock questionam a extensão literal do quadro temporal dos mil anos.[37]

No início de sua apresentação, Blaising reivindica que Apocalipse 19—20 provê "a estrutura básica da convicção pré-milenar". Mas todos os tipos de problemas surgem nessa altura.

1) Onde está o arrebatamento da igreja pré-milenar e pré-tribulacional nessa "estrutura básica"? Nada no Apocalipse — e especialmente na seção preferida de Blaising, os capítulos 19—20 — sugerem um arrebatamento. No melhor dos casos, ele é uma premissa omitida desde cedo no Apocalipse.

2) Como um pré-milenarista pré-tribulacional, Blaising nos informa que "os pré-milenaristas acreditam que quando Jesus vier, ressuscitará os mortos em duas fases". Na multiplicação de vindas escatológicas, ressurreições e julgamentos, o pré-milenarismo sofre do que Jay Adams chamou de "diplopia"[38] escatológica. Isso produz problemas sistêmicos enormes. Por exemplo, Blaising argumenta enfaticamente em favor de

uma ressurreição física da morte como o imprescindível significado de 20.4,5, mas isso deixa de fora aqueles arrebatados no retorno de Cristo e que, portanto, nunca morreram. Além disso, de acordo com o seqüenciamento de Blaising para Apocalipse 19—20, seu esquema de arrebatamento pré-tribulacional põe a "primeira ressurreição" fora de seqüência. Supõe-se que transcorrem sete anos *antes* do início do milênio, embora 20.4 ligue a ressurreição ao seu início.

Ademais, o que acontece com os santos convertidos e mortos durante a tribulação (por exemplo, 7.14) *depois da* primeira ressurreição no arrebatamento pré-tribulacional? Quando são ressuscitados? Eles já "perderam" a primeira ressurreição segundo o esquema pré-tribulacional. E o que ocorre com os conversos na tribulação, os quais passam pela tribulação pós-arrebatamento para entrar no milênio com corpos mortais? Quando eventualmente morrem no milênio, onde está sua ressurreição? Infelizmente, essas classes de crentes ficam perdidas na confusão, pois no sistema pré-milenar a ressurreição do povo de Deus (a primeira ressurreição) já aconteceu; só remanesce a ressurreição dos perdidos.

3) Por que deveríamos acreditar que o Novo Testamento em toda parte ensina uma ressurreição singular e geral no último dia, somente para descobrir posteriormente no mais difícil livro da Bíblia que há, realmente, duas ressurreições específicas e distanciadas entre si para diferentes classes de pessoas? É ainda mais notável que o próprio João registra o ensinamento expresso de nosso Senhor sobre uma ressurreição singular e geral: "Não fiquem admirados com isto, pois está chegando a hora em que *todos os que estiverem nos túmulos* ouvirão a sua voz e sairão; os que fizeram o bem ressuscitarão para a vida, e os que fizeram o mal ressuscitarão para serem condenados" (João 5.28,29, grifo do autor). Realmente, esse é o ensino de toda a Escritura, como Blaising admite[39] (*e.g.* Dn 12.2; At 24.15; Ap 20.13-15). Na realidade, o Senhor nos informa que essa ressurreição ocorrerá no *último* dia, e não 1 007 anos antes do último dia (Jo 6.39, 40, 44, 54; 11.24; 1 Co 15.23,24, 52). Blaising assevera que "como um assunto de revelação progressiva" o milênio no Apocalipse "acrescenta e ajuda a harmonizar o ensino bíblico mais amplo". Parece, porém, que isso reinterpreta integralmente tudo o mais, e não meramente "acrescenta".[40]

O mal-entendido pré-milenarismo do Apocalipse

O pré-milenarismo não apenas é dependente do Apocalipse, mas também de uma *compreensão equivocada* dele. Blaising reclama que o não-pré-milenarista emprega um "duplo movimento hermenêutico" para contornar a seqüência cronológica de Apocalipse 19—20, a qual ele (Blaising) vê como apresentando: 1) A segunda vinda de Cristo seguida da 2) prisão de Satanás, proveniente da 3) ressurreição dos mártires e 4) da implantação do reino milenar de Cristo. Ele protesta que a dupla manobra hermenêutica envolve uma não comprovada recapitulação e uma surpreendente reinterpretação dos fatos.[41]

Embora Blaising e eu admitamos a recapitulação em certas partes do Apocalipse, *não* é necessário recapitular no capitulo 20. Na realidade, acredito que esse capítulo é uma *seqüência* do capítulo 19. Mas esse seqüenciamento não conduz ao pré-milenarismo. Eu interpreto o seqüenciamento de João à luz das afirmações dogmáticas do Apocalipse sobre a proximidade dos eventos, associadas à sua declaração sobre o tema do livro (1.7). Permitam-me explicar sucintamente essa abordagem preterista.[42]

Lembrem-se de que João escreveu para uma audiência literal das igrejas do primeiro século (1.4, 11; caps. 2 e 3). Tanto João quanto essas igrejas já estavam em "tribulação", quando buscava confortá-las e instruí-las. Cristo insistiu para que as sete igrejas se arrependessem, se reformassem e perseverassem (2.5, 16, 21,22; 3.3, 19), por causa dos iminentes juízos que em breve irromperiam plenamente (2.5, 16; 3.11; 22.12, 20). No caso da igreja de Filadélfia, por exemplo, Cristo prometeu guardá-los na hora de provação: "Visto que você guardou a minha palavra de exortação à perseverança, eu também o guardarei da *hora* da provação que está para vir sobre todo o mundo, para pôr à prova os que habitam na Terra" (3.10). No início do Apocalipse, ele informou aos santos perseguidos que os eventos profetizados "em breve hão de acontecer" (1.1; 22.6) porque "o tempo está próximo" (1.3; 22.10). Isso foi há dois mil anos!

Assim, João declara seu tema apenas quatro versículos após esses delimitadores temporais. "Eis que ele vem com as nuvens, e todo olho o verá, até mesmo aqueles que o traspassaram; e todos os povos da Terra se lamentarão por causa dele. Assim será! Amém" (1.7). Esse tema reflete resumidamente a

"vinda" de Cristo em Apocalipse 19, assim como o versículo precedente (1.6) reflete o reinado em 20.6.[43]

Estou convencido de que o principal ponto do Apocalipse é profetizar *a destruição vindoura de Jerusalém e do templo em 70 d.C.*[44] Assim fazendo, João está expandindo o ensino de Cristo em Mateus 23—24, no qual o Senhor abandonou o templo do primeiro século (Mt 23.38; 24.1), prometeu sua destruição (24.2) e advertiu urgentemente seus seguidores a fugirem da Judéia (24.16) na "desolação" do templo (24.15; cf. Lucas 21.20), que é "a grande tribulação" (24.21); "todas essas coisas" (isto é, 24.4-33) deveriam ocorrer "nesta geração" (24.34). Apocalipse 1.7 é semelhante a Mateus 24.30: "Então aparecerá no céu o sinal do Filho do homem, e todas as nações da Terra se lamentarão e verão o Filho do homem vindo nas nuvens do céu com poder e grande glória"; no espaço de cinco versículos, João declara que a "vinda" de Cristo está "próxima" (Ap 1.3,7).

Realmente, o tema de um julgamento iminente é destaque em todo o Novo Testamento. Dramáticos juízos divinos são apresentados como "logo", "próximo", "à mão", "às portas", "presente", e assim por diante. Eles nos informam que "a hora vem", "o tempo é breve", "a ira de Deus é chegada", "o dia está se aproximando", "um pouquinho de tempo". Assim, esses eventos ocorrerão "nesta geração", antes que "alguns de vocês que aqui estão provem o gosto de morte".[45]

Apocalipse 1.7 *precisa* profetizar o ano 70 d.C. como o juízo de Cristo sobre Jerusalém por várias razões:

1) O tempo o exige (1.1, 3; 3.11; 6.11; 22.6, 10; cf. Mt 24.34). De que outra maneira João poderia ter expressado proximidade de tempo se não fosse nesses termos? *Todas* as traduções inglesas usam termos expressando proximidade temporal. Embora Blaising observe bem que "João [...] fixa a atenção de seus leitores na vinda de Cristo (Ap 1.7; 2.26; 3.3,11; 19.11-16; 22.7, 12, 17, 20)", ele omite o tempo dessa "vinda".

2) A relevância para os receptores originais do Apocalipse espera isso (1.4, 9,11; caps. 2 e 3). Embora o Apocalipse seja uma profecia apocalipticamente modelada, ele também partilha do caráter de uma carta ocasional. Isto é, João se preocupa com a ocasião histórica de sua audiência. Postergar os eventos por milhares de anos (tão distantes) zomba cruelmente do sofrimento presente de seus seguidores.

3) Os paralelos do Apocalipse com o Discurso do Monte das Oliveiras sugerem isso.[46] As duas profecias envolvem o "templo" (Mt 24.2, 15; Ap 11.1,2) durante a "grande tribulação" (Mt 24.21; Ap 7.14). Concordo com Blaising que o Discurso do Monte das Oliveiras se refere a um "ato catastrófico de julgamento". Na realidade, isso aconteceu em 70 d.C. Darrell Bock, sócio e amigo de Blaising, nota que no ano 70 d.C: "A queda de Jerusalém faz parte do divino plano escatológico total".[47] Realmente, o ano 70 d.C e a segunda vinda de Cristo são "um par de eventos relacionados", porque "para Jesus, a destruição de Jerusalém é como o tempo do fim", no qual "a queda de Jerusalém em 70 d.C. faz parte do plano e do juízo de Deus. Essa queda retrata o fim".[48]

4) A linguagem da "vinda com as nuvens" permite isso. Expressões apocalípticas retratam geralmente os juízos divinos históricos sobre as nações (*e.g.*, Is 19.1).[49] De fato, o comentarista pré-milenarista Henry Alford observa a linguagem de tal "vinda" em Mateus 21.40:

> Podemos observar que nosso Senhor faz o "quando o Senhor vier" coincidir com a destruição de Jerusalém, que é incontestavelmente a subversão dos lavradores maus. Essa passagem forma uma importante chave para as profecias de nosso Senhor, e uma decisiva justificação para aqueles que, como eu, firmemente sustentam que a vinda do Senhor é, em muitos lugares, para ser identificada, primeiramente, com essa destruição.[50]

Em Apocalipse 1.7, o julgamento divino acomete Israel em 70 d.C., por crucificarem seu Messias. O (ainda futuro) segundo advento será uma vinda física e visível (At 1.11), mas aquele evento não foi do tipo "acontecerá brevemente" no século I.

5) O julgamento vindouro é moralmente relevante. Ele é dirigido contra "aqueles que o traspassaram". Quer dizer, contra os judeus do século I que exigiram sua crucifixão. O Senhor e seus apóstolos lançam a culpa aliancística sobre os judeus do primeiro século (At 3.14,15; 4.8-10).[51]

6) Essa vinda é historicamente relevante. Ela traz uma lamentação sobre "todas as tribos da Terra". Podemos traduzir literalmente essa frase como "as tribos da *terra*" (grego *tes ges*), isto é, a bem conhecida Terra Prometida.[52] Eis por que Jesus insistiu com seus seguidores para que fugissem da Judéia (Mt 24.16), à luz de sua vinda contra "as tribos da terra" (tradução literal de 24.30).

7) O julgamento em 70 d.C. é profeticamente esperado; ele é "o grande dia de sua ira" que João menciona expressamente em Apocalipse 6.17. O derramamento pentecostal do Espírito resultou em línguas miraculosas que eram precursoras da aproximação desse dia (At 2.5, 12, 16-20) sobre os habitantes de Jerusalém (cf. Atos 2.14, 22, 36, 40).[53] Blaising está parcialmente correto: "O reino futuro terá lugar quando o próprio Deus vier no Dia do Senhor", mas ele equivocadamente projeta o "dia do Senhor" em *nosso* futuro.

Juntando todos esses dados, Blaising corretamente requer um fluxo seqüencial entre Apocalipse 19 e 20. A natureza histórica do fluxo, todavia, é totalmente diferente daquela que ele apresenta. Apocalipse 19 faz uma exibição dramática do tema fundamental de João em 1.7, no qual Jesus providencialmente "vem" a juízo contra Israel no ano 70 d.C.[54] Após esse julgamento, o reino de Cristo (o milênio) é *publicamente exibido* e seu povo *dramaticamente vindicado*: Os santos que morreram por seu testemunho são entronizados no céu (cf. também 6.9-11; 14.13), e aqueles santos que vivem na terra são encorajados contra seus opressores, sabendo que eles estão assentados com Cristo "nos lugares celestiais" (Ef 2.6; cf também Ap 1.6) — que é o ponto central de Apocalipse 20.4.

Hort, um comentarista preterista, observa:

> Sob pressão dos sofrimentos e terrores dessa crise, a fé dos homens na realidade de sua presença poderia muito bem falhar. Poderia parecer como se sua ressurreição e ascensão eram um conto ineficiente, uma vez que ele não mais se mostrou a seus severamente servos tentados. Então, essa revelação dele é dada para lhes ser mostrada. Oculto da vista, ele é distinguido com o véu rasgado: tendo-se suposto estar ausente, ele é achado como presente.[55]

O reinado de Cristo começou *legalmente* quando de sua exaltação (Mt 28.18; Atos 2.29-36; Ef 1.19-21; Fp 2.8-11); isso *foi publicamente exposto* em 70 d.C. (cf. Mc 9.1; Mt 24.29,30, 34; 1 Ts 2.14-16). Assim, o Sinédrio judeu, que condenou Cristo, experimentaria seu julgamento (Mt 26.64; cf. também 23.32-37).[56]

Em outro lugar, Blaising aponta para Babilônia como uma "transição" para a Nova Jerusalém, notando que "a Nova Jerusalém sucede e substitui Babilônia". Uma vez mais, eu concordo — mas não do modo preferido por Blaising. Historicamente, a Nova Jerusalém nova (i.e., o cristianismo; cf.

Gl 3.28,29; 4.24-27; 6.15; Hb 12.22) substitui dramaticamente a velha Jerusalém terrestre que se tornou inimiga de Deus, uma Babilônia virtual.[57] A Babilônia de Apocalipse é um nome derrogatório para a Jerusalém do século I, que rejeitou Cristo.[58]

Se Blaising abordou preteristicamente o Apocalipse — dando pleno crédito aos indicadores de tempo (1.1,3), relevância à audiência original (1.4, 11) e comparando-o com o Discurso do Monte das Oliveiras — ele ainda teria seu seqüenciamento. Com apenas uma simples mudança de palavra posso ratificar sua reivindicação de que "somente como uma conseqüência da grande tribulação e da vinda de Jesus em glória, será o reino escatológico instituído". Mas meu seqüenciamento desenvolve-se no início do século I da era do novo pacto em julgamento histórico.

O foco pré-milenarista no Apocalipse

Utilizei muito espaço para falar sobre o Apocalipse em geral, esperando provar que o pré-milenarismo o interpreta mal como um todo. Meus comentários anteriores deveriam proporcionar ao leitor uma pausa, antes de sua aceitação do ponto de vista de Blaising sobre o capítulo 20. Mas há mais. Agora devo mencionar, brevemente, problemas adicionais que encontrei em sua exposição da passagem focal, 20.1-6.[59]

Embora Blaising forneça uma boa amostragem da metodologia exegética, sua abordagem é mais apropriada para o evangelho de João do que para o Apocalipse. Regras especiais são com freqüência invocadas como resultado do dramático e excessivo caráter visionário do Apocalipse, assim como muitos comentaristas percebem a necessidade até mesmo de uma *gramática* especial para esse livro.[60] H. B. Swete, o príncipe dos comentaristas do Apocalipse, observa que as irregularidades gramaticais de João se referem, muitas vezes, ao "seu desejo de dar movimento e vívida realidade à sua visão".[61]

Com freqüência, João projeta dramaticamente cenas visionárias que retratam de modo muito vivaz as realidades espirituais mais seculares. Por exemplo, eu duvido muito que os mártires em 6.9 estivessem literalmente ao pé de um altar físico no céu, clamando por vingança. Essa imagem colorida retrata a necessidade de sua vindicação como resposta divina para seu cruel martírio. Como tal, isso nos faz lembrar da imagem do "sangue inocente" do Antigo Testamento, que cla-

ma desde o solo.[62] A morte dos mártires não apenas requeria vindicação, mas explicava e justificava os julgamentos que se haveriam de seguir.[63] Esse é um imaginário dramático — assim como o capítulo 20 —, o qual, como discurso parabólico e canção poética, pode não ser premido de acordo com as regras-padrão da gramática.

Além disso, Blaising não discute que o Apocalipse *soma* nossa compreensão da revelação bíblica anterior? Considere as seguintes observações feitas por ele (todos os grifos são meus):

- "Como um assunto de revelação progressiva, o milênio *soma* e ajuda a harmonizar o ensino bíblico mais amplo."
- "Os pré-milenaristas vêem o *reino milenar* de Cristo como uma característica integrante da revelação progressiva desse reino."
- "*Não estava claro que*, antes de Jesus, as profecias do Antigo Testamento com respeito *à ressurreição futura seriam cumpridas em estágios*, com o Messias sendo ressuscitado bem antes da ressurreição geral. Todavia, uma vez que a ressurreição messiânica foi revelada, isso não só esclarece a natureza seqüente na qual as profecias da ressurreição serão cumpridas, mas também o papel do Messias na história da salvação."
- O Apocalipse nos expõe matéria que é *nova em seu conteúdo específico.*
- "A observação que estou fazendo *não é que a Escritura, antes de Apocalipse 20, ensine explicitamente um reino milenar* [...] Mas o que a Bíblia diz sobre o reino escatológico é que ele é seqüencial em seu cumprimento... ".

Por que, então, essa "ressurreição" não pode (20.4) ser a surpreendente remodelação de uma verdade antes revelada? Isto é, à luz da expansão joanina feita de modo notável na revelação prévia, por que ele não pode retratar com dramaticidade a vindicação dos mártires extremamente provados, como se tivessem voltado à vida? Embora um inimigo cruel possa matar os seguidores fiéis do Cordeiro, eles serão vindicados e sua vida gloriosamente afirmada pela ira divina em 70 d.C. Eles "vivem novamente", apesar de sua morte.[64] Como Swete adverte: "Inferir desta declaração, como fizeram muitos expositores, que o *ezēsan* do versículo 4 tem de ser entendido como ressurreição corpórea, é interpretar a imagem

apocalíptica por métodos de exegese próprios para a narrativa ordinária".[65] De fato, em Apocalipse 20, outras transações espirituais recebem dimensões físicas, como Satanás preso a uma corrente. Por que João não pode apresentar a salvação-vindicação dos mártires em 70 d.C. como um "retorno à vida"?

Blaising protesta que desaprovar a ressurreição física em Apocalipse 20.4, necessariamente "elimina o sentido ingressivo" do aoristo *ezēsan*. Isso pode ocorrer. Mas as funções do verbal *Aktionsart* são de qualquer maneira determinações um pouco subjetivas. Por exemplo, o renomado erudito helénico Robertson propõe que *ezēsan* pode ser um aoristo *constatativo*, sugerindo uma "vida espiritual crescente",[66] o que está mais de acordo com meu ponto de vista. De fato, ele observa que esse uso constatativo aparece "claramente" na declaração anexa, de que eles "reinaram" (*ebasileusan*) no mesmo versículo.

Além disso, Blaising ressalta que a palavra *anastasis* ("ressurreição") sempre indica ressurreição física, *menos em Lucas 2.34*. De modo bem interessante, o comentário dispensacionalista de Bock, em Lucas 2.34, destaca que *anastasis* ali provavelmente indique que "esses que o aceitam pela fé estão destinados à vindicação".[67] Eu acredito que isso também seja verdade em relação a Apocalipse 20.

Esse "posicionamento" intensificado dos mártires parece refletir a declaração anterior de João: "As nações se iraram e chegou a tua ira. Chegou o tempo de julgares os mortos e de recompensares os teus servos, os profetas, os teus santos e os que temem o teu nome, tanto pequenos como grandes, e de destruir os que destroem a Terra" (11.18). Essa passagem se ajusta ao tema global do livro: o julgamento sobre Israel por crucificar seu Messias (1.7; cf. 2.9; 3.9; 11.1,2).[68]

Chegou o tempo para a vindicação dos mártires sobre aqueles que destroem a Terra Prometida; o templo e Jerusalém serão destruídos (Mt 24.2,15, 34; Ap 1.1,3; 11.1,2). Eis como esses fiéis "até a morte" recebem a "*coroa* da vida" (Ap 2.10, grifo do autor) na imagem dramática do Apocalipse: Deus os vindicará publicamente no colapso de seu primeiro inimigo, Israel. "Esses mártires não perderam tudo. Eles ganharam realeza e triunfo."[69] Isso é demonstrado na história do ano 70 d.C. Lembre-se de que 20.4 é o que João "viu"; isto é, o que constatou no ano 70 d.C., a vindicação dos santos. Assim, ele ainda relata aos perseguidos confessores, ainda vivos, como um encorajamento à sua perseverança e fidelidade. Embora os mártires

possam ter morrido fisicamente, eles não terão de sofrer a "segunda morte", que será o destino de seus inimigos (além de sua destruição física em 70 d.C.).

Blaising se queixa: "Interpretações do retorno desses mártires à vida espiritual (como se viessem de uma morte espiritual) ou simplesmente vivendo espiritualmente apesar de fisicamente mortos, não são válidas dentro dos parâmetros de interpretação contextual, gramatical e literária do livro do Apocalipse". Mas a vinda dos mártires para a vida aqui não expressa somente um ponto de salvação, mas vindica também a inocência arraigada em sua salvação pelo sangue do Cordeiro,[70] daí a dramática imagem de João.

CONCLUSÃO

Muitos problemas teológicos permanecem com o enredo prémilenar por causa da reestruturação por atacado da teologia bíblica e da história redentiva produzida pelo mais difícil livro da Bíblia. Note os seguintes exemplos:

1) A imposição conveniente e surpreendente de enormes aberturas de tempo em profecia, como em Daniel 2 (em que, depois de reinos sucessivos, há uma abertura entre o antigo império romano e o futuro anticristo) e em Daniel 9 (em que a abertura estende o ministério de Cristo até a grande tribulação futura, apesar de Daniel estar provendo uma medida cuidadosa e unificada de "setenta semanas").[71]

2) O futuro surgimento da plenitude do reino de Cristo em uma era (dispensação) separada e distinta da era presente, apesar dessa era ser os "últimos dias" (Atos 2.16,17, 24),[72] a plenitude dos tempos (Gl 4.4).[73] Se esses são os "últimos dias", como *mais* dias podem prosseguir em toda a nova era? Blaising vê ainda a era milenar como "*substituição* completa das condições presentes na terra, por uma nova ordem mundial e multinacional".

3) O período de mil anos nos quais os santos glorificados e ressurretos se misturam na terra com pecadores mortais e decaídos que atacarão os imortais (20.7-9).

4) A segunda humilhação de Cristo, quando ele retorna para governar a terra (seu escabelo, Is 66.1; Mt 5.35; At 7.49), somente para ter o reino rebelado contra sua administração pessoal e cercado em Jerusalém, no final (Ap 20.7-9).

5) O retrocesso a uma abordagem tipológico-sacrifical do templo para a adoração.

Réplica da posição

AMILENARISTA

a Craig A. Blaising

ROBERT B. STRIMPLE

Dada a natureza deste livro e o espaço disponível, necessariamente limitado para respostas, cada replícador precisa focalizar aqueles pontos em que sua visão do "milênio e além" difere daquela de seu colega. Infelizmente, isso pode dar ao leitor a impressão de que esses pontos, sobre os quais os cristãos evangélicos discordam com respeito à sua esperança bíblica, são mais significativos do que aqueles nos quais eles confiante e alegremente concordam. Essa seria realmente uma impressão muito imprecisa, e esperamos que nosso editor a corrija em suas observações finais.

O capítulo do professor Blaising revela animadores avanços interpretativos em relação às primeiras formas de dispensacionalismo — em particular: 1) seu reconhecimento dá estrutura fundamental do pensamento bíblico de criação/queda/nova criação; 2) sua avaliação "já" dos aspectos do cumprimento da esperança escatológica do Antigo Testamento sobre o Cristo ressurreto e glorificado; 3) sua ênfase sobre o significado da *estrutura literária* do Apocalipse, para a interpretação correta desse livro; e 4) seu reconhecimento do papel desempenhado pelo "entendimento teológico errado" do intérprete em sua explanação da Bíblia, e assim da importância do esforço para assegurar que essas más interpretações sejam em si mesmas verdadeiramente bíblicas (o que os primeiros cristãos chamavam de "a analogia de fé", comparando Escritura com Escritura). É minha convicção sincera de que a

continuada reflexão sobre a revelação bíblica, de acordo com essas percepções fundamentais, levará o intérprete a abandonar os elementos distintivamente pré-milenares na escatologia.[1]

Blaising dedica a primeira e longa seção de seu estimulante ensaio à apresentação de um raciocínio, essencialmente, um argumento da história da teologia. Sua tese é que:

> as rejeições amilenaristas e pós-milenaristas do pré-milenarismo têm mais a ver com a pré-compreensão do que é "próprio", "adaptável", ou "plausível" em relação às suas expectativas tradicionais sobre vida eterna, do que com qualquer ensino bíblico específico contestatório à vinda pré-milenar de Cristo.

Essa pré-compreensão controladora, insiste Blaising, é o modelo da "visão espiritual" do estado eterno, que está ligado ao método de interpretação místico-alegórico da igreja primitiva, que na época espiritualizava o aspecto literal e terreno da esperança bíblica. Foram os reformadores, de acordo com Blaising, que "enfatizaram a autoridade do sentido literal da Bíblia na expressão teológica", e assim introduziram a possibilidade do modelo escatológico da "nova criação" e a reemergência do pré-milenarismo.

Ao apresentar o caso do amilenarismo, escolhi não pesquisar a história da teologia, mas antes me concentrar na revelação bíblica, simplesmente porque é pelo estudo da Bíblia que nossa doutrina deve ser finalmente determinada. Mas é preciso que se destaque que o argumento histórico de Blaising não tem apoio, seja qual for a sua direção.

1) Que evidência ele oferece, por exemplo, para apoiar a alegada ligação entre o primitivo pensamento amilenar e o dualismo filosófico grego? Em 1992, Charles E. Hill publicou um amplo e cuidadoso estudo do pré-milenarismo (quiliasmo[2]) na igreja primitiva, no qual conclui que o não-quiliasmo ortodoxo

> esperava que o retorno de Cristo fosse seguido, sem um interregno, pelo juízo derradeiro e um estado eterno, que não era menos "realístico", menos "histórico" e mais "alegórico", "místico" ou "grego" do que o quiliasmo.

De significação especial é o fato de que o amilenarismo ortodoxo primitivo não "parece ter mantido qualquer preconceito

contra a convicção em uma futura ressurreição do corpo", uma crença considerada o cúmulo da insensatez pela filosofia grega.[3]

A tese de Hill extensivamente documentada é que a real ligação doutrinária era entre a) a afirmação dos primitivos quiliastas sobre um futuro reinado milenar de Cristo na Terra e b) *sua rejeição da doutrina de que os crentes vão, imediatamente após a morte, à presença de Deus no céu*, insistindo, em vez disso, que as almas dos justos estão retidas no Hades, a habitação subterrânea dos mortos, até a ressurreição. A conexão lógica entre essas duas doutrinas é explicitamente apresentada por Ireneu em *Adversus Haereses* (5.31,32), em que ele argumenta que

> se as almas são acompanhadas ao céu, até a própria presença de Deus e de Cristo, imediatamente após a morte, e não são detidas em refrescantes abóbadas subtérreas, um futuro reino terrestre pareceria, no melhor dos casos, um apêndice anticlimático à história da salvação, e, na pior das hipóteses, um sério e desproposítado retrocesso.

Hill traça um liame entre essas duas doutrinas em Papias, Justino, Tertuliano, Comodiano, Victorino de Pettau e Lactâncio; e descobre "a nascente dessa associação em uma praia particular da piedade apocalíptica judia, melhor exemplificada por *2Baruque* e *4Esdras*".[4]

2) Enquanto Blaising oferece pequena evidência para a tese de que a interpretação amilenarista da Bíblia antes da Reforma foi governada pelo preconceito filosófico contra a ênfase bíblica sobre a nova criação, nenhuma evidência é apresentada para suportar a idéia de que tal preconceito esteja presente no amilenarismo *moderno*. Quando lemos os próprios amilenaristas modernos, será que nós os vemos expressando puramente uma esperança escatológica (isto é, não-física)? Não. Umas poucas afirmações representativas chegarão rapidamente a essa conclusão. Elas poderiam, é claro, ser multiplicadas.

Estamos em débito com a Sociedade Holandesa Reformada de Tradução, pela recente publicação, em inglês, do estudo clássico amilenar de Herman Bavinck, *The last things: hope for this world and the next*. Em seu resumo introdutório no capítulo 7, "The renewal of creation", o editor John Bolt escreve:

"A esperança bíblica, arraigada na encarnação e ressurreição, é terrestre criacionística, visível, física e corporal uma esperança". E esta é realmente a ênfase que encontramos em Bavinck:

> A honra de Deus consiste precisamente no fato de que ele resgata e renova a mesma humanidade, o mesmo mundo, o mesmo céu e a mesma terra que foram corrompidas e poluídas pelo pecado.
>
> Tudo o que é verdadeiro, honorável, justo, puro, agradável e recomendável em toda a criação no céu e na terra, é reunido na futura cidade de Deus, renovado, recriado e elevado à sua mais excelsa glória.
>
> A Bíblia mantém consistentemente a íntima conexão entre o espiritual e o natural.
>
> Assim como os novos céu e terra são formados dos elementos deste mundo, e a comunidade crente é uma recriação da raça humana que caiu em Adão, assim a vida dos resgatados no futuro será concebida como análoga à vida dos crentes aqui na terra [...] É uma vida genuinamente natural, mas desenvolvida pela graça até seu mais alto esplendor e sua beleza mais abundante.[5]

Um dos mais influentes amilenaristas americanos foi o grande teólogo bíblico de Princeton, Geerhardus Vos. Em um ensaio sobre "The eternal state", Vos investe contra qualquer "hiperespiritualização do conteúdo da vida futura", e conclui que "a única interpretação razoável da narrativa de Gênesis (*e mente Pauli*) é esta: que foi feita uma provisão e instituído um período de experiência para um estado de caráter ético, religioso e *fisicamente* mais elevado, do que naquele momento estava na posse do homem".[6] Com respeito à localização eterna dos santos, Vos assumiu a posição de que conquanto "a cena do estado consumado é o novo céu e a nova Terra [...] a morada central dos resgatados estará no céu, embora a terra renovada permaneça acessível a eles e uma parte da herança" (Mt 5.5; João 14.2,3; Rm 8.18-22 e as visões finais do Apocalipse).[7]

Um amilenarista posterior, Anthony Hoekema, apresentou uma visão mais orientada para a terra:

> A Bíblia nos assegura que Deus criará uma nova terra na qual viveremos para o seu louvor em corpos ressurretos e glorificados.
>
> [...] A obra total de Cristo não é nada menos do que resgatar esta criação inteira dos efeitos do pecado. Esse propósito não será realizado até que Deus faça uma nova terra, até que o Paraíso Perdido se torne o Paraíso Recuperado.[8]

Não há, é claro, nenhuma razão para ver tal ênfase como, de alguma maneira, uma inconsistência ou aberração do pensamento amilenarista. Blaising supõe que a promessa de uma nova criação traz consigo o conceito de um reinado terrestre milenar de Cristo. Mas, por que, a menos que o milênio tenha lugar na nova Terra? Em sua recente conferência inaugural como professor de Novo Testamento no Seminário Teológico Gordon-Conwell, Greg K. Beale apresentou os esboços de uma tentativa para "compreender a escatologia como 'nova criação' [...] e contestar que a perspectiva da 'já mas não ainda' moderna nova criação é a lente heurística para o entendimento de todas as doutrinas principais do Novo Testamento".[9] O conceito da nova criação não pode receber mais preeminência na Bíblia do que esse — e o prof. Beale é um amilenarista![10]

3) O prof. Blaising também não deixa claro a) se a compreensão da "visão espiritual" do estado eterno é incompatível com a crença no reinado milenar terrestre de Cristo, ou b) se ela era o modelo da "nova criação" que provocou o reavivamento do pensamento pré-milenar depois da Reforma. De fato, o próprio Blaising nos fala que os pré-milenaristas mais antigos (Alsted, Mede e Goodwin) ainda viam o estado final "da maneira tradicional", e que os primeiros dispensacionalistas pré-milenaristas (Darby, Scofield e especialmente Chafer) "promoveram uma forma altamente mística de espiritualidade cristã, que utilizou o modelo da visão espiritual tradicional do céu como o destino final dos crentes cristãos". Blaising busca abrandar a força do problema em relação a posição de sua tese mediante a categorização do pré-milenarismo como "reducionista" ou "dualista", mas permanece o fato de que, historicamente, o laço entre o modelo da nova criação e o pré-milenarismo não é claro e forte como sua tese insinua.

4) De igual modo, o ponto de que foi a ênfase dos Reformadores sobre o significado literal da Bíblia, que abriu o caminho para a reemergência do pré-milenarismo, é sem fundamento. Nem luteranos nem calvinistas foram pré-milenaristas. Ao tratar do "erro dos quiliastas (milenaristas)" na seção 3.25.5 das *Institutas*, Calvino expressa sua opinião de que "a ficção deles é muito infantil para precisar ou ser digna de uma refutação. E o Apocalipse, do qual eles indubitavelmente extraíram um pretexto para seu erro, não lhes dá apoio".[11] De forma

interessante (segundo a tese de Charles E. Hill já mencionada acima), fazia parte da assim chamada Reforma "radical" que fossem desenvolvidas novas formas de quiliasmo, com *a doutrina do sono da alma (ou morte) entre a morte e a ressurreição.* O primeiro tratado teológico de Calvino foi uma refutação desse ensino do "sono da alma", e em sua argumentação Calvino expressa brevemente a interpretação da "primeira ressurreição" anunciada em Apocalipse 20.6, que expus em meu capítulo sobre o amilenarismo. Calvino dá início com um apanhado de Apocalipse 6.10,11:

> Novamente, se as almas dos mortos clamassem em voz alta, eles não estavam dormindo [...] Dessa maneira, no mesmo livro, João descreveu uma dupla ressurreição, bem como uma dupla morte; isto é, uma da alma antes do julgamento, e outra quando o corpo for ressuscitado, e quando a alma também for levada à glória. "Felizes e santos", diz ele, "os que participam da primeira ressurreição. A segunda morte não tem poder sobre eles" (Ap. 20.6). Pois bem, então, será que você temeria aqueles que se recusam a não reconhecer que a primeira ressurreição é, *todavia*, a única entrada para a glória.[12]

O erro de Blaising nesse ponto origina-se de sua compreensão equivocada do desejo dos reformadores de descobrir o significado literal da Bíblia. Eles não quiseram dizer, pelo termo "literal", o que os dispensacionalistas clássicos tinham a intenção de transmitir depois, quando insistiram que o texto bíblico deve ser interpretado "literalmente onde quer que possível", em que o literal é oposto ao que é figurativo, poético, simbólico ou tipológico. Uma leitura dos reformadores revela que eles não eram certamente "literalistas" em sua interpretação dos profetas do Antigo Testamento, como os pré-milenaristas definiram o termo. Para eles, o sentido literal da Bíblia é simplesmente o verdadeiro sentido, o sentido planejado, qualquer que seja ele (histórico ou figurativo); e somente um estudo cuidadoso das palavras em suas respectivas sentenças e contextos (seu último contexto sendo o todo da revelação bíblica) pode determinar isso.[13]

Richard Muller e John Thompson resumiram bem a abordagem dos reformadores à interpretação bíblica:

> O significado de um texto é governado pela extensão e meta do livro bíblico, no contexto da extensão e meta da revelação canônica

> de Deus [...] Os exegetas da época da Reforma [...] entendem que o intérprete precisa chegar a um acordo com a unidade histórica e teológica do todo da Bíblia, como uma parte integrante da tentativa de entender um livro ou passagem em particular. O ponto é, talvez, melhor ilustrado pelo uso constante da Escritura para explicar a Escritura — uma técnica interpretativa que apoiou o *sola Scriptura* da Reforma [...] Assim, (por exemplo) o texto do Antigo Testamento é iluminado por seu cumprimento no Novo Testamento; o Saltério é iluminado pelo uso do Saltério nos Evangelhos, nos Atos e nas Epístolas; a história da criação em Gênesis 1 é iluminada pelo primeiro capítulo do evangelho de João; e assim por diante.[14]

Foi o amilenarismo, e não o pré-milenarismo, que seguiu as pegadas dos reformadores, permitindo que a revelação do Novo Testamento sobre o Cristo ressurreto, glorificado e pleno do Espírito, iluminasse a revelação do Antigo Testamento.

Quando o prof. Blaising dá início a seu "argumento bíblico para um pré-milenarismo holístico e consistente", ele primeiramente considera a Bíblia à parte de Apocalipse 20, e, a seguir, se concentra em 20.1-10 dentro do contexto do livro do Apocalipse. Ele não apenas dedica muitas páginas mais ao capítulo 20 do que a qualquer outro, como também é sincero e claro ao longo do seu ensaio (mesmo mais claro do que os pré-milenaristas que o precederam) sobre o fato de que todos os seus "ovos evidenciais" estão em um só cesto. Ele nos alerta a respeito no início de seu ensaio: "Como veremos, a estrutura básica da crença pré-milenarista é extraída da visão de João no livro do Apocalipse".

Essa é, realmente, uma surpreendente declaração — que "a estrutura básica", o fundamento e o projeto de todo o edifício escatológico devem ser extraídos de uma passagem, e uma passagem apocalíptica um pouco enigmática e altamente simbólica e, assim, sujeita, mais do que qualquer outra, às mais variadas interpretações na história da igreja do que qualquer outro livro do NT. O ensaio do prof. Blaising dá a distinta impressão de algo que foi iniciado sob compromisso com determinada interpretação de Apocalipse 20, e, a seguir, dirigido à busca de uma razão para esse milênio e de um modo de ajustá-lo à escatologia apresentada no restante da Bíblia.

Ele insiste, evidentemente, que embora "um reino de mil anos que ocorreria entre a vinda de Cristo e o juízo final seja explicitamente encontrado apenas em Apocalipse 20, o milênio

é compatível com [...] o tema bíblico amplamente fundamentado de *um vindouro reino escatológico* de Deus". Mas será mesmo? Em parte alguma o prof. Blaising trata com a evidência ordenada na segunda parte de meu ensaio, evidência de que o Novo Testamento (à margem de Apocalipse 20) não somente não ensina um reino milenar futuro, como também *exclui* um reino milenar terrestre em seguida ao retorno de Cristo, porque instrui claramente, e em várias passagens, que todos os eventos dramáticos formadores do grande final escatológico da história da redenção estão enfeixados na segunda vinda de Cristo: a ressurreição de crentes, a ressurreição dos injustos, o julgamento de todos, o fim, o novo céu e a nova terra, a inauguração do reino final de Deus e o estado eterno dos resgatados.

Por exemplo, ao concluir que a "vinda de Jesus Cristo é o evento-chave na escatologia da igreja", Blaising destaca que "a ira vindoura", da qual Jesus nos livra (1Ts 1.10) "será exercida pelo próprio Deus" em sua vinda; e cita 2 Tessalonicenses 1.7-10. Ele fala também da "herança gloriosa pela qual vocês também estão sofrendo (2Ts 1.5), e cujo sofrimento será aliviado na vinda de Jesus" (1.7-10). Mas ele não trabalha a questão de como a ira escatológica de Jesus sobre os ímpios e o descanso eterno dos justos em *sua Parousia* devem ser harmonizados *com* a noção de que o reino milenar intervirá antes, quer do recebimento desse castigo quer da dotação daquela bênção.

Discutindo que "aquela profecia messiânica também encontra seu cumprimento" no "futuro reino milenar que Cristo estabelecerá na terra", ele apela para a predição de Amós, de que Deus restauraria a tenda caída de Davi, de forma que as nações sejam chamadas pelo nome de Jeová (Am 9.11,12), mas não faz referência alguma a Atos 15.15-18. Suspeito que Blaising concorda que Tiago viu o cumprimento da profecia de Amós na ressurreição e glorificação de Cristo, e a conseqüente conversão dos gentios por meio da pregação dos apóstolos; mas como, essa profecia apóia o ponto de Blaising de que a visão pré-milenar é compatível com a profecia do Antigo Testamento?

O prof. Blaising enfatiza o significado da pré-compreensão do intérprete quando recorre ao texto bíblico. Mas não apresenta argumento algum persuasivo para mostrar que a interpretação

cristã dos profetas do Antigo Testamento deveria ser dirigida pelas exigências do literalismo e de uma compreensão pré-milenar de Apocalipse 20.1-10.

Francamente, fiquei surpreso e desapontado em descobrir o prof. Blaising ao enfatizar por intermédio de seu capítulo "o sentido literal", "a interpretação literal", "a leitura literal", como se a adesão à interpretação literal (como oposto a uma possivelmente figurativa) de alguma passagem profética fosse a chave para interpretá-la corretamente. Em artigo publicado em anos recentes, versando sobre o desenvolvimento da hermenêutica dispensacional,[15] Blaising destacou que "hermenêutica literal não significa literalista" e que "a exegese literal é consistentemente inadequada para descrever a característica essencial do dispensacionalismo",[16] e eu esperei por seu desenvolvimento adicional que é a chave para interpretar a profecia do Antigo Testamento.

Para citar apenas um exemplo de uma interpretação falsamente "literal", Blaising (como o pós-milenarista Kenneth Gentry) argumenta que "embora Isaías 65.17-25 apresente o novo mundo do reino escatológico, uma condição de felicidade e grande bênção", a passagem não pode ser descritiva do estado eterno porque "curiosamente, a morte ainda permanece uma característica nessa ordem mundial (65.20)"; portanto, a passagem deve estar se referindo ao milênio. Ele, então, contrasta Isaías 65 com o capítulo 25, o qual "em termos nada incertos prediz o reino de Deus, no qual a morte será abolida", o qual, portanto, fala do novo céu e da nova terra de Apocalipse 21, o estado eterno, porque Apocalipse 21.4 apanha "o imaginário e o palavreado de Isaías 25.6-9" sobre "Deus enxugando as lágrimas e eliminando a morte para sempre".

Mas note bem que o intérprete não necessita ir a Isaías 25 para descobrir que o imaginário e o palavreado sobre a remoção das lágrimas (pensando que isso está de algum modo em contraste com o que aparece no capítulo 65). Descobrimos a mesma coisa em Isaías 65.19: "Por Jerusalém me regozijarei e em meu povo terei prazer; nunca mais se ouvirão nela voz de pranto e choro de tristeza". Isso deveria alertar Blaising (e Gentry) para o fato de que Pedro (em 2Pedro 3.13) e João (em Apocalipse 21.1) nos dão a interpretação apostólica autorizada da visão de Isaías sobre os novos céus e a nova terra (Is 65.17 e 66.22), como o lugar de habitação *eterna* do povo de

Deus, que é a Nova Jerusalém. Sim, seria literalmente verdadeiro que um homem que morresse aos cem anos estaria na flor da idade (65.20), então lágrimas seriam derramadas por sua morte. Mas certamente isso não significa que devemos ver o versículo 19 como descrevendo o estado eterno e o versículo 20, o milênio.

Além do mais, não requer uma imensa "alma poética" ver que no AT o porvindouro reino messiânico

> é esboçado pelos profetas em cores e matizes, sob figuras e formas todas derivadas de circunstâncias históricas que eles viveram. A Palestina será reconquistada, Jerusalém reconstruída, o templo e sua adoração sacrifical restabelecidos. Edom, Moabe, Amom, Assíria e Babilônia serão subjugados. Todos os cidadãos receberão vida longa e uma repousante posição sob videiras e figueiras. A [projetada] imagem do futuro é semelhante à do Antigo Testamento em cada aspecto [...] Mas nessas formas terrenas sensoriais há conteúdo perpétuo. Naquela concha há um núcleo imperecível que, às vezes, mesmo no próprio AT, irrompe [...] Nos dias de Jesus [...] essas formas e imagens eram tomadas literalmente. A concha era confundida com o núcleo, sua imagem pela própria coisa, e a forma pela essência [...] Correspondentemente, o quiliasmo não é de origem cristã, mas judaica e persa [...] Poderia parecer que sua força estivesse no AT, mas, de fato, não é esse o caso. O AT não é definitivamente quiliástico. Em sua representação do reino messiânico, descreve o reino completo de Deus que é sem fim e dura para sempre (Dn 2.44), precedido pelo juízo, ressurreição e renovação mundial [...] Os benefícios da salvação prometidos e preditos sob o AT se tornaram manifestos em Cristo como eterna e autêntica realidade.[17]

Além disso, Blaising pode apelar para a esperança profética do AT de um Israel renovado como evidência para o pré-milenarismo, apenas porque ele insiste que tal profecia precisa ser lida "literalmente" e à luz de Apocalipse 20.1-10 (embora esses dez versículos estejam destituídos de qualquer referência a um Israel renovado, um retorno à Terra Prometida ou a um templo reconstruído ou trono de Davi — *algo* que poderia conectar a visão de João a essas profecias do AT concernentes a Israel). Como enfatizei na primeira parte de minha defesa do amilenarismo, a pré-compreensão *cristã* apropriada na leitura das passagens proféticas do AT é a regra autorizada

interpretativa neotestamentária, pós-pentecostal e apostólica, que consistentemente observa essas profecias como cumpridas em Cristo e em seu reino messiânico, tanto em sua fase presente parcialmente cumprida, quanto em sua fase futura, plenamente realizada.

De acordo com Blaising, Jesus e todos os apóstolos interpretaram o AT sem o benefício de uma explícita revelação de que um reino milenar na Terra estaria ocorrendo entre a ressurreição de crentes na segunda vinda de Cristo e a ressurreição dos incrédulos, o juízo final e o estado eterno, porque essa revelação foi dada pela primeira vez a João na visão de Apocalipse 20. Poderíamos dizer que a leitura não-pré-milenar do AT por Jesus e seus apóstolos não é guia suficiente para *nossa* leitura do AT? Sim, responde Blaising, porque esse é simplesmente outro exemplo da natureza progressiva da revelação bíblica, a qual todos os cristãos têm de aceitar. Observe, porém, que todos os exemplos "de tal revelação progressiva" que ele dá são profecias do AT que foram esclarecidas agora pela revelação do Novo Testamento. Blaising não pode oferecer exemplo algum comparável dentro do próprio cânon do NT, de tal alteração teológica fundamental e estrutural como essa.[18]

Mais uma vez (como enfatizei em minha defesa do amilenarismo) não é que simplesmente o NT, antes de Apocalipse 20, estivesse calado a respeito de um reino terrestre intermediário entre a parusia de Cristo, o juízo final e a renovação cósmica. Jesus e os escritores do NT falam sobre esse assunto e *evitam* tal concepção; e a Bíblia não contradiz a Bíblia. Geerhardus Vos fala sobre a "atratividade" que o argumento da "revelação progressiva" do pré-milenarismo tem para muitos, entretanto, ele observa:

> Como matéria de fato, porém, está em falta para nós no Novo Testamento, toda a autorização para solucionar a futura vinda de Cristo em dois eventos sucessivos [...] Essa aguardada vinda de Cristo está totalmente associada à absoluta consumação deste mundo, e não com a condução de uma ordem meramente provisória de acontecimentos (cf. Mt 25.31ss.; Mc 13.27; 14.62; Lc 9.26; João 5.29; 6.40; At 2.20, 21; 1Co 1.8; 3.13; 5.5; Fp 3.21; 2Ts 1.7-9; 2Tm 1.18; 4.8; Hb 9.27, 28; 1Pe 5.4; 2Pe 3.10-13).[19]

Será que a evidência em prol da interpretação pré-milenarista de Apocalipse 20.1-10 é suficientemente vigorosa para

se erguer contra a forte maré de toda a revelação bíblica? Uma consistente linha passando pela perspectiva escatológica uniforme do Novo Testamento é o contraste entre "essa era" e "a era por vir". Descobrimos esse contraste no ensino de nosso Senhor (Mt 12.32; Mc 10.30; Lc 20.34,35) e especialmente em Paulo, para quem o contraste entre as duas eras é a oposição "entre o mal e transitório e o perfeito e perene".[20] Como John Murray observa:

> É bastante consoante com essa perspectiva que a era presente tem uma compleição distintamente depreciatória — isto é, uma era má com Satanás como seu deus (Gl 1.4; 2Co 4.4). Porque ela é má, os governantes dessa era não conhecem o Senhor da Glória (1Co 2.6-8). Essa depreciação da era presente resulta da considerável extensão do contraste com a era por vir. A era por vir é a idade da consumação, da retidão perfeita e da perfeita alegria e, portanto, tem uma aparência distintamente favorável. Tanto é esse o caso, que ela pode ser comparada à recompensa do justo e, daí, representada como absolutamente boa (Lc 20.35) [...] É a era associada com o aparecimento da glória do grande Deus e nosso Salvador Jesus Cristo e iniciada com esse fato.[21]

Como o milênio se ajusta nessa estrutura fundamental da escatologia do Novo Testamento? Será que é a fase final dessa "era" ou a fase inicial da "era por vir"? Será que terá lugar na terra atual, amaldiçoada pelo pecado, ou na terra renovada da consumação?

Há problemas, é claro, com qualquer resposta a essa última pergunta. Alguns pré-milenaristas ficaram tão impressionados com o claro ensino de Paulo e Pedro (Rm 8.17-23; 2Pedro 3), de que este universo material experimentará renovação quando o povo de Deus experienciar a sua (isto é, na vinda de Cristo e na ressurreição dos crentes),[22] que seguiram a linha de Theodore Zahn,[23] sugerindo que a renovação cósmica acontecerá realmente na parusia de Cristo, com o milênio seguindo após a nova terra (assim Apocalipse 21—22 descreve o milênio).

É por uma boa razão, todavia, que essa sugestão foi adotada por poucos. Esse pré-milenarismo "revisado" precisa admitir a coexistência, durante o milênio, da gloriosa liberdade do pecado desfrutada pelos filhos de Deus, com a presença contínua do pecado e de uma rebelião mundial contra Deus e

seu povo, por instigação de Satanás, ao término do reinado milenar de Cristo (Ap 20.7-10) — trazendo como conseqüência, temos de aceitar, uma reversão, novamente para a maldição cósmica (uma vez que o salário do pecado não é somente a morte e a destruição, não apenas para a humanidade, mas também para o reino que ela governa). Mas isso é impossível. A libertação da criação abordada em Romanos 8 deve ser tão permanente e irrevogável quanto a gloriosa liberdade final dos filhos de Deus. A vitória que Paulo descreve em Romanos 8 é a vitória final, total, absoluta e perpétua para os crentes e para a criação, na segunda vinda de Cristo.

Blaising também vê o milênio como um híbrido das duas eras, mas de um modo diferente de Zahn. Em sua concepção, embora o milênio seja "uma fase temporária desse reino futuro", ocorrerá nesta terra, ainda sob maldição. A incompatibilidade de tal concepção com o ensino bíblico deveria ser aparente. No Novo Testamento, o retorno de Cristo, a ressurreição dos crentes, o juízo final, a renovação cósmica e o estado eterno são todos simultâneos. Quando essa convergência bíblica é colocada de lado e inserido na terra um reino milenar, estamos diante de uma situação na qual os crentes serão ressuscitados para viver em corpos glorificados, neste mundo devastado pelo pecado, com os descrentes e insurretos. Uma coisa é dizer que a ressurreição corporal prepara o crente para viver na terra. Outra completamente diferente é dizer que a ressurreição corporal prepara para "a vida sobre este mundo, como nós a *conhecemos*" (grifo do autor). De acordo com o ensino do apóstolo em 1Coríntios 15, é para herdar esse reino de Deus eterno e final que os crentes são ressuscitados, glorificados e imortalizados pelo Espírito de Cristo.

Ao reconhecer que o ensino sobre a existência de um reino milenar de Cristo na terra, entre sua segunda vinda e o juízo final, "é encontrado explicitamente apenas em Apocalipse 20", qual é a natureza da evidência que Blaising apresenta de que essa doutrina é achada nessa passagem?

1) Ele apela à estrutura literária do livro do Apocalipse. Como observado anteriormente, creio que o reconhecimento da importância de uma estrutura literária global para a exegese de cada passagem individual, abre a porta para estudos frutíferos do Apocalipse por parte de pré-milenaristas e amilenaristas que trabalham em harmonia; espero que logo possamos

ver tal estudo empreendido. Mas exatamente como a estrutura literária *requer* a compreensão seqüencial cronológica de 19.11—20.10, e exclui qualquer recapitulação, Blaising não deixa claro.

A proposta de que 20.1-10 "não é uma visão das circunstâncias que existem antes da parusia" deve ser estabelecida e não somente afirmada. E o apelo ao "consenso básico", o que aconteceu em estudos mais recentes, não constitui evidência, visto que as razões que compelem ao consenso não são apresentadas. A maioria das citações não fornece argumentos de modo algum, e a disputa de Collins de que "a linha de enredo efetiva que traspassa essas visões é seqüencial" simplesmente reflete o erro de supor que a sucessão visionário-literária tem de expressar a sucessão histórico-cronológica.

2) Blaising apresenta "seis observações relacionando o ponto de que os mil anos [...] devem ser vistos como conseqüência da parusia de Cristo no capítulo 19". (Note que ele não reivindica que essas seis observações provam o ponto de vista; elas simplesmente o "relacionam"). Vamos considerá-las brevemente. a) "As visões de 19.11—21.8 estão posicionadas como uma transição entre a visão da Babilônia e a visão da Nova Jerusalém [...] essas duas cidades não são realidades coexistentes." Certo, mas os amilenaristas não percebem a coexistência dessas duas realidades. Babilônia refere-se a presente era má e a Nova Jerusalém à era de consumação futura, e a transição entre elas é a grande batalha final de Gogue/anticristo e a parusia de Cristo.

Conquanto Blaising concorde que "Deus remove a Babilônia com a finalidade de revelar a Nova Jerusalém", ele vê esse propósito adiado por mil anos, em vez de ser realizado imediatamente. Nesse período milenar de transição, que características da Babilônia (dor, pranto, morte) permanecem? Nesse caso, o milênio será, em certo sentido, uma expressão da Babilônia. Ou será que essas características são eliminadas no início do milênio, com a ressurreição corporal dos santos e a destruição do último inimigo, a morte (1Co 15.26, 54)? Sendo esse o caso, o que será "novo" sobre a Nova Jerusalém? Para Blaising, não é um ponto importante que "a Nova Jerusalém suceda e substitua Babilônia", assim como ele argumenta enfaticamente que a queda da Babilônia acontece na batalha de 20.7-10, impondo a destruição do diabo e dos efeitos de seu

ímpio proceder na terra, levando imediatamente à descida da Nova Jerusalém, na qual os efeitos da maldição não podem ser achados?[24]

b) *Não há indicação estrutural alguma de uma maior interrupção dentro dessa sucessão que recapitula as condições pré-parusia.* Que indicação estrutural está presente em 12.1 (que Blaising anui dar início a um hiato recapitulativo na seqüência cronológica), que não se acha presente em 20.1? Blaising reconhece que *kai eidon* ("e eu vi") nem sempre indica seqüência cronológica. Se o fizesse, seu aparecimento no versículo 4 significaria que os versículos 4-6 se referem a *outro* período de mil anos em seguida àquele mencionado nos versículos 1-3. Mas sabemos que isso não é assim, porque a referência aos "mil anos" feita no versículo 7 claramente nos reporta (recapitulação) aos mil anos em que Satanás é preso (v. 1-3). Igualmente, quando lemos no versículo 8 que Satanás é solto a fim de reunir as nações para "*a* batalha" (v. 8, "o" está no grego), isso é novamente um indicador textual evidente da recapitulação; quer dizer que a batalha descrita é a mesma dos capítulos 16 e 19 (cf. a seguir e também os argumentos para essa interpretação apresentados em meu capítulo).

c) O argumento estatístico de que, por causa das "seis das oito visões em 19.11—21.8 serem geralmente reconhecidas quer como contemporâneas à parusia quer subseqüentes a ela", haja, portanto, uma "conjectura [...] a favor de ver as duas visões remanescentes de maneira semelhante", não acrescenta peso algum evidencial.

d) Alan Johnson admite a questão quando argumenta que "se a prisão [de Satanás] se refere a uma situação terrestre — ó que claramente é verdadeiro — o reinado de mil anos relaciona-se naturalmente com uma situação terrestre". Em meu capítulo, destaco alguns dos indicadores que os versículos 4-6 de Apocalipse 20 são, de fato, um cenário divino. A esses pontos poderia ser acrescido que Daniel 7.9, a visão profética aludida em Apocalipse 20.4, localiza os tronos no céu (cf. a seguir).

Blaising insiste que a descrição da prisão da serpente nos versículos 1-3 é muito "vívida" e "completa" para ser uma referência a qualquer vitória que Cristo tenha obtido sobre Satanás. Especificamente, "Marcos 3.7 é um contexto muito remoto para interpretar as palavras de João". Mas em que sentido a referência de Markan (com os textos paralelos de Mateus e

Lucas) é "muito remota"?[25] *Espacialmente* — pois um aparece no início do cânon do Novo Testamento e outro no final? *Temporariamente* — os dois livros foram escritos com alguns anos de distância? As muitas alusões aos profetas do Antigo Testamento ao longo do Apocalipse e sua significação para a interpretação desse livro argumentam contrariamente às conclusões baseadas na remoticidade espacial ou temporal.

A preocupação, então, é que a referência de Markan seja *léxica* ou *teologicamente* muito remota? Em termos de vocabulário (*lexicamente*), o verbo que a NVI traduz como "amarrar" em Marcos 3.27 e "prender" em Apocalipse 20.2 é o *mesmo* proveniente do grego *deo* (aoristo subjuntivo ativo em Marcos, e aoristo ativo indicativo em Apocalipse).

Finalmente, a interpretação que vê a referência de Markan como instrutiva para a leitura da referência de Apocalipse produz uma compreensão de Apocalipse 20.1-3 e 7-10 que está em perfeita consonância *teológica* com a estrutura uniforme da escatologia do NT, que posiciona dois pontos culminantes perante nós (e não três), nos quais a vitória de Cristo sobre Satanás é assegurada: o inicial na primeira vinda (em seu miraculoso ministério, morte expiatória e ressurreição triunfante), e o derradeiro na segunda vinda consumadora, quando tudo será acertado e a *shalom* de Deus estabelecida por toda a eternidade. Satanás continua a perseguir a igreja de Cristo na atualidade; é verdade (12.13-17); mas ele é impedido de enganar as nações a fim de reuni-las para um ataque total contra os santos de Deus, até que os mil anos terminem e a grande batalha final seja travada (cf. os v. 3 e 7).

Blaising insiste que os não-pré-milenaristas não concordam com a interpretação pré-milenar de Apocalipse 20.1-7, por causa da "pré-compreensão teológica tradicional hostil a ela", mas (como já exposto nesta resposta) ele não oferece evidência alguma para estabelecer sua reivindicação. Os argumentos exegéticos dos amilenaristas precisam ser respondidos e não colocados de lado, como se não tivessem razões reais para sua interpretação de Apocalipse 20. No âmago da preocupação exegética dos amilenaristas estão evidências muitas claras de que 16.14-16; 19.19-21 e 20.7-10 não descrevem três batalhas distintas que ocorrem em três tempos diferentes, mas referem-se *a um e ao mesmo conflito*, com nova informação sobre a batalha revelada cada vez. Porque a evidência

exegética é extensiva e não pode ser apresentada no espaço aqui disponível, o leitor é convidado a ler dois estudos em especial: R. Fowler White, "Reexamining the evidence for recapitulation in Rev. 20.1-10", e Meredith G. Kline, "*Har Magedon* [Armageddon]: The end of the millennium".[26]

Na nota 92, Blaising responde ao argumento de White de que "a interpretação seqüencial de 19.11—20.3 não é logicamente coerente [...] porque na parusia Cristo destruirá todos os habitantes de todas as nações, exceto os remidos", argumentando que 19.21 não se refere à destruição de todos os habitantes das nações, mas apenas de seus exércitos reunidos para essa batalha. Essa posição negligencia a oração imediatamente precedente (v. 18) que convoca as aves de rapina para "comerem a carne de reis, generais e poderosos, carne de cavalos e seus cavaleiros, *carne de todos* [...]" (grifo do autor). Essa categoria final é ulteriormente compreendida em um quiasmo,[27] o ponto que deve ficar claro é que o "todos" em vista deve realmente ser todo-inclusivo: "livres e escravos, pequenos e grandes".

Quando Blaising apela para 19.15, como se uma distinção ali esteja sendo feita entre os exércitos (que serão golpeados pela espada aguda procedente da boca de Cristo) e todas as pessoas (sobre quem Cristo governará), não reconhece (como o pós-milenarismo faz) que a frase do salmo 2.9 (ele os "quebrará com vara de ferro") não implica um longo período de domínio coercitivo sobre súditos irrequietos, antes, porém, em um golpe resoluto de juízo definitivo. A primeira vez que essa frase é citada por João (Apocalipse 2.27), a frase imediatamente seguinte (e explicativa) do salmo 2 também é mencionada: "E as despedaçará como a um vaso de barro". Assim, o ponto de White é bem compreendido: Com a destruição (na grande batalha do término do capítulo 19) de todos os que se opõem a Deus, quem ficará para ser dominado ou não mais enganado durante o milênio?

Entendo que cada comentarista do Apocalipse precisa admitir a recapitulação em alguns pontos nesse livro. Esse fenômeno foi reconhecido no mais antigo comentário, o de Tyconius, e é reconhecido por todos os atuais estudiosos citados por Blaising como representantes do novo "consenso". A questão, no entanto, não é *se* tal padrão pode ser achado, mas *onde.* O próprio Blaising vê 20.4-6 como recapitulativo do

período de tempo coberto nos versículos 1-3, antes de o autor prosseguir com os versículos 7-10 para dizer o que acontecerá no fim desse período. Anteriormente, Blaising reconheceu a recapitulação em 12.1ss. Realmente, ele vê a batalha de 16.13-16 recapitulada em 19.11-21, porque escreve em relação à batalha do Armagedom descrita em 16.13-16: "Essa peleja é a vinda de Cristo em 19.11-21". Não está claro, por conseguinte, por que outra recapitulação tem de ser evitada em 20.7-10.

Ao contrário, há toda razão para ver que outra descrição de uma batalha final é exatamente o que temos no capítulo 20. João revela três figuras malignas principais: o dragão, a besta e o falso profeta. De acordo com o padrão quiástico que já observamos, o aparecimento do dragão é descrito em primeiro lugar (cap. 12), e sua destruição mencionada por último (cap. 20). É particularmente impressionante o pormenorizado argumento de Meredith Kline de que as repetidas alusões nessas cenas de batalha ao conflito de Gogue e Magogue em Ezequiel 38—39 mostram conclusivamente que "a crise do Armagedom de Apocalipse 16.14-16 (e as séries de passagens paralelas em Apocalipse), deve ser identificada com o evento Gogue e Magogue de 20.7-10, no final do milênio". Assim, "o Armagedom não é um prelúdio ao milênio, mas um poslúdio. O Armagedom marca o fim do milênio. E essa conclusão significa o fim do pré-milenarismo".

e) São tais preocupações exegéticas (não filosóficas) que influenciam o intérprete amilenarista ao abordar o que o pré-milenarista vê como *crux interpretum,* Apocalipse 20.4-6. Como discutido em meu capítulo, essa visão dos santos vivendo e reinando com Cristo é uma cena celestial e não terrestre. Tal recuo do véu que separa o céu da terra, a fim de que a igreja militante possa ser encorajada por um vislumbre da igreja triunfante, não é invulgar nesse ponto do livro. De forma interessante, o próprio Blaising descreve o capítulo 7 como um "interlúdio [...] estruturalmente conectado com a adoração de Cristo no céu, em 5.9,10, a visão do quinto selo (6.9-11 [a visão das almas sob o altar]) e a promessa da sétima trombeta (11.15-19 ['fortes vozes no céu'])". Assim como em 14.13, a mensagem de João em 20.4-6 traz conforto e confiança aos santos que ainda sofrem tentações na terra, em relação à condição feliz dos santos mortos.[28]

A esta altura, devo confessar o que raramente é declarado em tal exercício, que fui realmente convencido pelo argumento de meu irmão em um ponto. Em meu capítulo, declarei que o "até que" no versículo 5 é escatologicamente conclusivo. Blaising reconhece que essa palavra grega "pode indicar um limite simples", mas observa que "seu uso como uma conjunção com *telēo* ('completar, cumprir, terminar') no livro do Apocalipse, indica uma reversão de condições". Creio que esse ponto é bem compreendido; há, então, no versículo 5, uma referência ao "restante dos mortos" voltando à vida, no sentido de uma ressurreição corporal no final dos mil anos. Isso, porém, apenas ressalta a variada e algumas vezes paradoxal natureza das referências de João à morte e à vida, como experimentadas pelos crentes de um lado e pelos descrentes de outro.

Blaising observa que "os pré-milenaristas sempre argumentaram que 'voltou a viver' tem de significar a mesma coisa tanto em 20.5 quanto em 20.4". Mas será que ele aplica o mesmo princípio às referências de João à "morte"? A referência ao "restante dos mortos" no versículo 5 diz respeito à morte psicofísica, mas a referência à "segunda morte" no versículo 6 não o faz. João, pelo Espírito, quer que vejamos que aqueles que confiam em Cristo experimentarão uma morte (a menos que o Senhor retorne antes), mas duas ressurreições. João revela ser a única morte (psicofísica) do crente, em verdade, uma ressurreição na presença do Salvador, no céu, a ser seguida pela segunda ressurreição (corporal) na segunda vinda de Cristo, de forma que todo o ser (corpo e alma) possa desfrutar a vida eterna na ordem da nova criação. Mas, em total contraste com essa gloriosa esperança, João vê os descrentes tendo diante de si uma só ressurreição — que é a ressurreição da condenação, que dificilmente justifica seu nome — mas duas mortes, uma psicofísica sobre a terra e a segunda, eterna, em seguida ao juízo.

ENSAIO SUMARIADO

DARRELL L. BOCK

Mencione o milênio e muitas pessoas lhe contarão uma história que circula nas igrejas. É algo mais ou menos assim: Perguntou-se, certa vez, a alguém que estava prestando exame de ordenação:

— Qual é a sua visão do milênio? Você é pós-milenarista, amilenarista ou pré-milenarista? Explique por quê.

A resposta veio rápida:

— Não sou nenhum desses aí.

A comissão examinadora, pensando haver coberto todas as opções, perguntou ao candidato:

— Pois bem, então, qual é o seu ponto de vista a respeito?

O candidato respondeu:

— Eu sou pan-milenarista, porque creio que tudo isso dará o mesmo resultado no final.

Apesar de essa história me fazer rir e embora alguns a usem como explicação para evitar o debate escatológico, a atitude que representa não é o que sustenta esses ensaios.

Este livro foi escrito por que cada colaborador está convencido de que pensar teologicamente na culminação do plano de Deus representa uma importante área doutrinária que não deveria ser dispensada como irrelevante. Vale a pena se envolver nesse tópico e pensar por meio da natureza de nossas diferenças a respeito. Envolvidas nessas discussões estão as visões que atestam a unidade inerente da Bíblia, uma vez que a salvação e a cristologia expressam-se na história que tem um propósito sobreexcedente e um desígnio. Assim como o

último capítulo é importante para a compreensão de qualquer história em um livro, assim, apreciar a escatologia é importante para a apreensão do que Deus está prestes a fazer em sua parceria com a humanidade. Esses ensaios revelam diferenças significativas nas várias visões, contudo, todos eles afirmam a vitória de Deus — uma vitória que tem significado fundamental para todos os cristãos na expressão da esperança que é parte do evangelho.

Mas como podem pessoas piedosas discordar tanto sobre algo tão importante e fundamental quanto a natureza do fim do plano de Deus? A resposta é encontrada na complexidade do tópico e na extensão da integração exigida para responder à questão do milênio e o além. A chave para a avaliação do problema de interpretação depende com freqüência da disposição clara dos elementos do problema. É uma complexidade digna de apreciação ver como alguém procura determinar o que a Escritura diz.

Minha tarefa, então, é reunir essas discussões e relacionar os vários assuntos em pauta, observando com brevidade para onde os lados penderam. O debate que cerca o milênio é como outras áreas em que a diferença teológica aparece. Elas são tanto sobre a integração dos textos quanto a leitura das passagens individuais. Para dar um exemplo paralelo, o debate sobre as mulheres centraliza-se não somente em textos individuais, mas também em como os vários tipos de textos se relacionam um com o outro. Isto é, a Bíblia tem textos que afirmam os direitos de mulheres de um modo absoluto, junto com textos que as descrevem como envolvidas em várias práticas, mas também há passagens que afirmam restrição de práticas. A questão passa a ser quais passagens controlam a discussão: as passagens em que nenhum limite parece ser expresso ou as que o fazem. Lados diferentes tomam diferentes posições com base na consideração de que os textos não-restritivos ou os restritivos são os mais fundamentais para determinar a visão.

Muitos dos argumentos em torno dos textos, como aqueles que debatem seu significado baseados na percepção da extensão de uma passagem (por exemplo: é uma passagem culturalmente limitada e, portanto, não universalmente aplicável, ou está fundamentada em uma distinção feita na criação, e, assim, universalmente normativa?). Assim o debate e

as diferenças são textuais *e* integracionais, com freqüência ao mesmo tempo. Por isso geralmente o tópico parece rumar por um tortuoso tipo de circularidade quando as pessoas o debatem, aparentemente sem êxito algum. Meu objetivo não é discutir o assunto das mulheres, mas ilustrar como isso é típico de áreas contenciosas, em que discordâncias significativas sobejam na igreja. Muitos debates envolvendo grandes áreas de síntese bíblica são realmente tanto hermenêuticas quanto textuais.

A mesma premissa integrativa se aplica a esta discussão escatológica. Há tantos assuntos de interpretação relacionados a passagens individuais, quanto há questões integrativas sobre o relacionamento das várias passagens que entram em jogo. Tentativas de trabalhá-las (ou de evitar o comprometimento real de questões fundamentais) podem ser vistas nas várias máximas interpretativas, quando a escatologia futurística é o tema. As alegações de que "se deve interpretar literalmente" ou que "o apocalíptico é simbólico e precisa ser interpretado adequadamente" são *slogans* competitivos que, com freqüência, ocultam questões interpretativas complexas que, por sua vez, são matérias mais complexas do que a regra hermenêutica "um-tamanho-serve-para-todas-as-ocasiões". Afirmações conflitantes de que esses textos são claros ou obscuros (a respeito das mesmas passagens!) mostram o quanto essas questões fundamentais produzem impacto sobre a percepção do leitor acerca do que querem dizer. Um dos benefícios dos ensaios que estudamos é que cada lado tem de apresentar suas razões para defender as alegações sintéticas e as interpretações particulares.

Sugiro seguir o curso da discussão das composições examinando as discordâncias em três categorias básicas: categorias hermenêutico-integrativas, questões hermenêutico-textuais e implicações estruturais básicas. Poderia surpreender o leitor casual que nenhuma categoria "exegética" clara é encontrada na lista, mas isso é porque, em muitos casos, o *como* a linguagem do texto está sendo lida é determinado pelos mais fundamentais critérios hermenêuticos, feitos antes da pessoa chegar aos aspectos específicos da passagem em questão. Uma olhada nas observações preliminares de cada ensaio e na réplica na discussão de certos textos fundamentais, como Apocalipse 20, mostra quão importantes são essas pré-

compreensões para a leitura dos textos. É justo dizer que em nenhuma área da teologia essa realidade é mais aparente do que na discussão escatológica. Gostaria de destacar que as características específicas dos argumentos acerca de passagens especiais são bem colocadas pelos representantes de cada ponto de vista, assim, há pouca razão para se repetir esses argumentos aqui.

Um dos lados das discussões que emerge dos ensaios e réplicas gira em torno do que a história ensina. Não me envolverei absolutamente nessa discussão. Todos os nossos replicadores concordam que o assunto mais importante é o que a Bíblia ensina. Se a igreja primitiva foi influenciada pelo dualismo ou não, e se o modelo escatológico básico dessa igreja reflete o da nova criação ou se deriva do modelo de uma "visão espiritual" mais estática é uma questão que não poderá ser discutida aqui. Além disso, o melhor modo de se ler a obra de Irineu, *Adversus Haereses* 5.31-32, e 2Baruque ou 4Esdras, não pode ser desenvolvido aqui, à luz de nosso foco na Escritura. Será que a igreja primitiva foi muito influenciada inicialmente pelas leituras "materialistas judias" sobre o fim, ou os cristãos estavam simplesmente seguindo a indicação da linguagem das Escrituras hebraicas?

Essa questão extrapola em considerações sobre o uso neotestamentário do AT, o qual discutiremos mais adiante. Não obstante, o que não deveria ser perdido no meio do debate sobre a história é que cada réplica afirma uma ênfase bíblica sobre o motivo "nova criação" como algo importante para a esperança escatológica, embora cada visão entenda o que significa "nova criação" de forma diferente. Definir o que o movimento para a realização da renovação da criação é, e o que ele parecerá eventualmente, representa um dos aspectos centrais na consideração do que a Escritura ensina sobre o milênio e o porvir.

O que representa cada uma das categorias que tratam dos elementos de discordância? Por "integração hermenêutica", refero-me a assuntos levantados pelas maneiras como as séries de textos são entendidas em seu inter-relacionamento. Tenho sete pontos a observar:

> 1) questões de pré-compreensão envolvendo a simplicidade, a soberania de Deus, o gênero apocalíptico, o papel da linguagem temporal sobre a imediação dos eventos do fim dos tempos e a natureza da eternidade;

2) o relacionamento entre os textos do Antigo e do Novo Testamentos (Comentário explanatório e determinativo ou complementar?);
3) a tipologia (sua função: "sombra" ou padrão?; seu potencial para a repetição do motivo, especialmente em textos atinentes ao julgamento e a assuntos relacionados à destruição de Jerusalém em 70 d.C.; seu possível papel em unir mais intimamente eventos que uma vez possam estar separados pelo tempo);
4) o papel de Israel em textos com sua linguagem de "esta terra" e "entre as nações";
5) a função do livro do Apocalipse (Será que fornece novas informações ou desenvolve o que já foi estabelecido?; será que é, principalmente seqüencial ou recapitulativo?);
6) o assunto do dualismo (relação de textos celestiais e terrestres);
7) o fato e a natureza do milênio (Evitado pelo ensino bíblico ou permitido por ele na Bíblia?; também a possibilidade de um "reino intermediário" antes do fim).

Essas são todas posições hermenêuticas básicas e integrativas. O caso submetido à exegese dos detalhes de uma passagem baseia-se em pré-decisões sobre o que esses textos podem denotar interpretativamente, segundo seu tópico ou gênero.

Por categoria "hermenêutico-textual", refero-me às mais literárias espécies de assuntos interpretativos. Tenho aqui duas preocupações distintas:

1. Qual é a natureza do livro do Apocalipse como literatura apocalíptica? Como comunica a verdade por meio de seu simbolismo? Como esse simbolismo opera? O fato de ele ser apocalíptico torna-o inerentemente uma obra mais obscura?
2. Qual é o papel dos números em Apocalipse? Certamente para a questão de um período de tempo como esse, que poderia estar implicado pelo uso do Apocalipse sobre os "mil anos", esse é um assunto importante.

Uma vez que todas essas perguntas sejam consideradas, pode-se então, voltar para a implicação fundamental restante. Por "implicação", quero destacar a cosmovisão básica que resulta de cada sistema. Que implicações têm as diferentes visões sobre nosso entendimento ético-teológico da escatologia e a missão e expectativa da igreja?

A pesquisa nos deixa com uma questão básica e três opções fundamentais. Será que a Escritura indica um *Zwischenreich*

(i.e., a existência de um reino intermediário — uma questão mais ampla do que a milenar, que meticulosamente especifica uma estrutura de tempo)? Será que o fim é 1) um aprimoramento gradual, em que veremos a igreja ser levada à vitória com Cristo (pós-milenarista)?; 2) envolve um ato apocalíptico de Cristo que nos conduz diretamente à eternidade (amilenarista)?; ou 3) é a chegada da vitória sobre este mundo mediante Cristo, na conclusão das promessas, algo ainda por se realizar entre o julgamento catastrófico e domínio terrestre (pré-milenarista)?

Somente a consideração dos vários fatores levantados nas questões anteriores pode nos ajudar a clarificar a maneira de alcançar o senso do por quê dos cristãos não concordarem na escolha entre essas opções estruturais básicas. Somente mediante uma avaliação da complexidade da discussão alguém pode obter o senso de como cada um desses subtemas pode ser dirigido, de forma que o estudioso possa considerar como o debate seria escrituralmente resolvido.

PONTOS DE ACORDO

Antes de voltar-me para as discordâncias, traçarei brevemente algumas linhas fundamentais de acordo e compromissos entre os autores, que não deveriam ser esquecidas enquanto prosseguimos no estudo.

1) *Todos estão comprometidos com a Bíblia como a autoridade definitiva dessa discussão.* De certo modo, pode ser declarado o que fica óbvio nos ensaios, especialmente em razão da atenção que cada ensaio deu a textos específicos. Mas este é um ponto importante. As sínteses alternativas discutidas aqui representam uma tentativa de respeitar o que a Escritura ensina. Cada visão tenta sintetizar a Bíblia em um todo sensato, porfiando por essa compreensão unificada. Cada ensaio é escrito com uma convicção de que, no final das contas, temos de examinar nossas visões segundo os padrões e conceitos que a Escritura coloca. Uma vez que nenhum de nós possui a onisciência, o tipo de discussão interativa representado neste livro é útil, pois tem potencial para revelar em que uma visão defendida poderia possuir pontos cegos, bem como quais os assuntos que cada visão vê como mais significativos. Com freqüência, as discordâncias emergem porque um ponto de

vista observa um ponto contencioso como mais central do que outro considerado mais essencial em outra visão.

2) *Houve um sentido de companheirismo, até mesmo em meio aos desacordos.* A afirmação absoluta do senhorio de Cristo, embora diferentemente concebido nos detalhes, transpira de cada página dessa discussão. Há um reconhecimento inerente de que no plano maior dos assuntos debatidos no mundo sobre convicção religiosa, esta é uma discussão interna entre irmãos e irmãs em Cristo. Discussões internas são importantes, como qualquer família sabe. Esses debates também podem ser contenciosos em certos pontos e requerem integridade no compromisso, mas é da mesma maneira importante reconhecer os elementos da família como membros do mesmo corpo.

Os cristãos têm uma tendência à especialização em suas diferenças uns com os outros, e a exagerá-las até o ponto em que a efetividade do seu testemunho diante de um mundo necessitado fique solapada. Os pontos de inerente unidade que eles possuem com outros crentes que estão compromissados em procurar a verdade, até mesmo onde suas percepções sobre ela diferem, ficam perdidos. O reconhecimento de que aquilo que é afirmado significa que eles são muito mais íntimos como irmãos e irmãs em Cristo, do que está sendo afirmado por aqueles não-pertencentes à fé fica também, muitas vezes, perdido.

3) *Cada visão aqui apresentada prevê a vitória eventual de Cristo para a glória de Deus.* Embora as rotas adotadas para chegar lá difiram, essas diferenças têm importantes implicações em termos de prioridades do ministério e da prática da igreja. Não deveríamos perder de vista o fato de que cada ponto de vista prevê um dia quando Deus visivel, indubitável e eternamente mostrará sua autoridade com o Cristo exaltado ao seu lado. Esse é um dos pontos fundamentais que une todos os cristãos que abraçam a mensagem e a esperança da Escritura.

ASSUNTOS DE INTEGRAÇÃO HERMENÊUTICA

Assuntos de pré-compreensão

A pré-compreensão é um assunto sobre o qual é difícil escrever, porque ela lida com idéias teológicas subconscientes que temos como certas, quer as tenhamos examinado quer não.

Por exemplo, para alguém que aceita que Deus é pessoal, é muito difícil começar a provar que ele é assim, como é necessário fazê-lo, com freqüência, na cultura oriental, em que o divino não é concebido instintivamente nesses termos. Certas pré-compreensões fazem outras opções parecerem estranhas e inerentemente erradas. O sentimento é que alguém está tentando provar o que pareceria óbvio, como tentar demonstrar que o ar está aqui.

As pré-compreensões significam que certas abordagens a questões, com freqüência, nos atraem de modo favorável, quase à revelia, não porque temos examinado cuidadosamente os assuntos, mas porque já estamos predispostos a aceitar certa posição em detrimento de outra. Naturalmente, é importante considerar que essa pré-compreensão não é má. Ela é, de fato, inevitável — quer estejamos cientes dela quer não — e algumas pré-compreensões são boas e biblicamente sadias. Elas merecem ser apresentadas e defendidas. São mais bem defendidas dentro de um contexto em que possam ser desafiadas a ver se realmente são pré-compreensões dignas de ser mantidas.

Porém, as pré-compreensões também são complicadas, porque tendemos a abraçá-las tenazmente. Às vezes nos apegamos tão firmemente a elas, que não podemos ver as coisas de modo diferente e rejeitamos com tenacidade outras opções. Essas pré-compreensões, se erroneamente mantidas, podem predispor-nos a aceitar algo como provável, quando esse não é o caso, e também podem ser antibíblicas. Assim, refletir sobre nossa pré-compreensão é amiúde um exercício útil.

Sobre pré-compreensão e simplicidade. Na área da escatologia, a pré-compreensão pode aparecer de maneira sutil e de vários modos. Por exemplo, podemos estar predispostos a argumentar ou até mesmo sentir que a articulação do plano de Deus, que é o mais simples em sua estrutura, seja a melhor. A reivindicação de uma estrutura simples tem atração porque ela é clara e está-lhe ausente a complicação de outras opções. Tal leitura direta tem uma plausibilidade aparentemente inerente. É aqui que o amilenarismo e o pós-milenarismo gostam de chegar. Há algo simples acerca de ter eternidade logo em seguida ao retorno de Cristo. Ninguém se perderá no detalhe da abordagem amilenarista ou pós-milenarista como matéria de estrutura. Certamente, a questão é que torna

o amilenarismo ou o pós-milenarismo atraente. Mas é importante salientar que essa espécie de argumento representa um tipo de apelo à lógica e à pré-compreensão, em vez de estar refletido automaticamente no texto. Uma reivindicação de que a abordagem mais simples é inerentemente superior é uma vindicação ao nível de pré-compreensão, não um argumento textual. Por si só, a reivindicação não tem mérito algum, a menos que o texto a possa sustentar.

Sobre pré-compreensão e a soberania de Deus. Um dos aspectos comuns observados anteriormente foi que todos os pontos de vista discutem a soberania de Deus conduzindo-nos à vitória no futuro. Porém, o ensaio do pós-milenarismo desenvolve um argumento nessa direção. Fundamentando o plano de Deus no propósito criacional, no poder soberano e na provisão para a bênção entre o povo de Deus, e apelando para o impulso positivo de textos como Mateus 13 e 28.18-20, o autor discute que está inerente nessa idéia a noção de que soberania significa vitória histórica, e de que essa visão possui um "otimismo histórico" para a presente era eclesiástica, na falta de outras opções.

Ironicamente, o pré-milenarismo utiliza o mesmo argumento, mas o faz no contexto de uma era vindoura, quando Cristo proporcionará o triunfo na próxima fase dessa história. Sua ênfase no plano encaixado dentro da profecia do Antigo Testamento acerca de Israel é uma reivindicação do desígnio soberano também.

O amilenarismo vê a vitória soberana na manifestação da autoridade de Cristo, imediatamente sobre seu retorno, revertendo para sempre as condições de pecado em um mundo decaído. Ironicamente, mais uma vez, amilenaristas e pré-milenaristas concordam que nossa presente história ruma para o confronto decisivo entre Deus e o mundo, em contraste com o apelo dos pós-milenaristas em prol da gradual reversão e progresso, em face da confrontação permanente entre Deus e o mundo. A diferença é que os amilenaristas vêem a resolução nesta era, ao passo que os pré-milenaristas a entendem em outra fase ainda vindoura.

A questão a considerar aqui é se a categoria da soberania iguala o otimismo sobre essa fase da história. Será que essa equação é admitida ou reflete outro tipo de argumento lógico baseado na pré-compreensão sobre o sucesso atual da obra

de Deus na igreja? A variedade de opções apresentada mostra o quão contestado é esse ponto.

Sobre pré-compreensão e gênero apocalíptico. Essa questão é bastante importante para receber sua própria categoria na discussão de assuntos hermenêuticos textuais. O objetivo de abrir uma discussão aqui é que as expectativas do que o apocalíptico é impacta o modo como lemos o Apocalipse. Lembro-me de uma conversa que tive com um estudioso que estava escrevendo um comentário sobre o Apocalipse. Perguntei-lhe quanto tempo ele levaria para escrever sobre o gênero apocalíptico na parte introdutória de seu comentário. Respondeu que não estava escrevendo sobre isso, porque uma discussão literária seria uma distração do conteúdo do texto, e porque o Apocalipse era um gênero "profético" e não apocalíptico. Aí estava um comentarista tão envolvido em sua pré-compreensão, que era incapaz de imaginar a possibilidade de que o Apocalipse poderia ser lido diferentemente do que havia concebido. Ele também não pôde apreciar o fato de que as categorias de profecia e o apocalíptico não são mutuamente excludentes como classificações de gênero, mas que esse último é uma forma especial de apresentar a declaração profética. O que é minimizado, como resultado, é uma discussão cuidadosa da relação entre símbolo e significado no material do Apocalipse. Estou feliz por que aqui está um assunto que os nossos colaboradores ignoram.

Os ensaios neste trabalho mostram quão essencial é uma pré-compreensão dessa questão. Faz uma diferença significativa interpretar o volume do livro do Apocalipse, se é uma representação simbólica da história contemporânea do primeiro século (como os pós-milenaristas argumentam), ou um retrato simbólico e cíclico da história da igreja desde o século I até o futuro (como muitos amilenaristas sugerem), ou uma apresentação simbólica de um período futuro (como alguns pré-milenaristas entendem). Pode-se também reivindicar que é uma representação de referências literais em linguagem, em que o profeta estava fazendo o melhor que podia para descrever o que realmente via, como se um videoteipe de eventos futuros estivesse passando diante dele. Outros pré-milenaristas discutem essa compreensão em sua defesa de uma leitura "literal".

O crédito de nossos colaboradores é que nenhum deles ignorou essa questão, mas envolveram-se plenamente com

ela, cada um trazendo-a para sua versão. Isso é um sinal da dificuldade dessa área, de que com freqüência é difícil para nós considerarmos seriamente outras opções, uma vez que nossa pré-compreensão está firmada sobre essa questão. A única exortação que posso fazer ao leitor aqui é que observe cuidadosamente os argumentos. Eles são com freqüência a chave principal do ponto de vista adotado.

Devo fazer uma observação adicional. No último século, muita atenção foi dada ao estudo do Apocalipse como um gênero dentro dos estudos sobre o NT. Geralmente, surpreende o cristão ao lhe ser mencionado que numerosos exemplos desse gênero já existiam no judaísmo. O Apocalipse era uma forma de expressão literário-religiosa prevalecente nesse período. Esses trabalhos ajudaram a criar uma expectativa do que tais tipos de obras estavam procurando comunicar e como o faziam. Não estou sugerindo que esses trabalhos sejam canônicos, mas apenas que o estilo era familiar, e assim tenham criado expectativas em sua audiência sobre o tipo de trabalho que o Apocalipse é.

Não estou certo de que tudo o que poderia ser feito ao refletir sobre a natureza desse gênero tenha sido aplicado a este debate. Uma vez que, historicamente, muitas das linhas de leitura do livro do Apocalipse e a sua pré-compreensão antecedem a descoberta e a análise dessas obras apocalípticas judaicas, podemos bem considerar como a existência e a popularidade desse gênero no mundo antigo ajudaram a firmar as expectativas desse tipo de literatura. Eis aqui uma área frutífera potencial para estudo futuro, tomando um caminho diferente daquele que meu amigo comentarista observou.

Sobre a pré-compreensão e a terminologia do tempo. Essa área objetiva a ênfase pós-milenar de que o fim vem em breve — isto é, que ele tem de ocorrer na geração de Jesus, por causa dos textos que expressam esse tipo de prazo para os eventos finais. Isso leva a uma ênfase sobre o papel do ano 70 d.C. e a destruição do templo, como a vinda de Jesus. Por outro lado, há textos como 2Pedro 3.8,9, em que o senso de demora do fim é forte. Além disso, muitos desses textos de tempo pertencem a contextos em que é possível que a tipologia (Sermão do Monte) ou a discussão de padrões de atividade por tempo estejam em jogo (o simbolismo do julgamento no Apocalipse). Assim, essa subcategoria ilustra quão justapostas

essas discussões se tornam. Aqueles que priorizam essas referências temporais podem muito bem concluir que o fim deve ocorrer nesses anos. Outros, citando os elementos literários dos contextos nos quais essas observações aparecem, podem não ficar convencidos dessa conclusão.

Sobre a pré-compreensão e a natureza da eternidade. A importância dessa questão foi observada no ensaio sobre o pré-milenarismo. Suposições sobre quão estática é a eternidade e quão rapidamente nos movemos em sua direção influenciam como são lidos os textos veterotestamentários sobre a consumação. Caso seja aceito o argumento de que os textos de consumação do NT "atualizam" de algum modo a linguagem mais terrena do AT, então, a leitura desses textos à luz do beatífico estado eterno se torna uma ação fácil, e algumas expressões do amilenarismo ou do pós-milenarismo os seguem. Se o argumento for rejeitado como não-bíblico, então o equilíbrio se inclina a favor de alguma forma de pré-milenarismo.

Aqui começamos a ver como estão entrelaçados no argumento a pré-compreensão e o relacionamento do Antigo e do Novo Testamentos. Além disto, a pré-compreensão de que a consumação em eternidade é a única categoria para a consumação, também atinge esta discussão. Contudo, se a consumação acontece em estágios ou fases, outras opções se abrem para a leitura dos textos da consumação e da "nova criação".

Sumarizando a pré-compreensão. Uma consideração de assuntos de pré-compreensão mostra quão complexa é realmente a discussão do milênio e o além. Como um malabarista tem de acompanhar no ar muitas bolas de uma vez, assim o estudante do debate escatológico tem de continuamente situar a discussão em muitos níveis. A observação não é feita para desencorajar o estudante, mas para descrever com clareza a natureza e a complexidade do problema. O que é trágico sobre a discussão cristã desse tópico no passado é que ao contendermos por nossas convicções sobre escatologia, somos vagarosos em admitir a complexidade da discussão, sugerindo, no processo, que alguém que mantém um ponto de vista diverso é incompetente ou dissimulado.

Muitas das diferenças que vemos no debate emergem porque alguém fez certos julgamentos sobre o que o texto está dizendo, ou mesmo sobre o que é possível extrair dele. Muitas vezes, essas opiniões refletem uma priorização inerente

às preocupações que se firmam em assuntos de pré-compreensão. É importante saber da existência de opções que antecedem a feitura de um julgamento, em lugar de descartá-las antes do tempo. Também é útil reconhecer como os assuntos são priorizados quando do exame das variadas opções. Confio que estes ensaios nos ajudam a ver a natureza das escolhas sobre as quais o intérprete realiza bons julgamentos.

A relação do Antigo Testamento com os textos do Novo Testamento

O modo pelo qual os Testamentos estão unidos é também uma importante consideração para cada um dos pontos de vista. As interpretações amilenarista e pós-milenarista defendem que os textos referentes a Israel dizem agora respeito à igreja. Cada um desses ensaios expõe claramente o argumento de como isso pode acontecer. Com efeito, o NT serve como um comentarista explanativo e diretivo com relação às promessas do AT.

O principal elemento nessa leitura é observado em como os textos do AT são aplicados à igreja no NT nos contextos de cumprimento. Pós-milenaristas e amilenaristas argumentam que, em sentido real, Israel foi incorporado à igreja no NT. À luz da plena revelação, esse fato deve impactar a maneira como o AT é agora lido. Além disso, o que foi dito de Israel é agora aplicado à igreja, como resultado dessa incorporação. Esse é, talvez, o mais forte argumento para essas escolas, pois é um arrazoamento bíblico interno. O caso não foi levado a sério o suficiente pelos pré-milenaristas até meados do século XX.

Os pré-milenaristas escolhem uma das duas abordagens aqui. Alguns tratam todos os textos "israelíticos" como se referindo a Israel, e argumentam que esses textos do NT, que aplicam os textos do AT à igreja, estão discutindo ou por analogia baseada no futuro cumprimento em Israel, ou por aplicação indireta com cumprimento futuro em Israel, ou ainda por emprego indireto com último cumprimento ocorrente na futura obra de Deus por Israel. Essa posição é popular entre algumas formas de dispensacionalismo, em especial o dispensacionalismo tradicional e o dispensacionalismo revisado, os quais se tornaram populares na primeira metade do século XX. Outros pré-milenaristas reconhecem que o NT adota graus de cumprimento direto e inicial do AT na igreja de hoje,

mas por causa desse cumprimento ser "já/ainda não" sua presente realização complementa ou supre apenas uma peça daquilo que é aludido essencialmente no AT. O ensaio pré-milenar deste livro trata desse assunto quando fala da esperança de um reino intermediário envolvendo Israel no meio das nações. A controvérsia é que essas estruturas básicas nunca são removidas por revelação subseqüente.

Os pré-milenaristas históricos são os menos claros a respeito de como tudo isso funciona. A maioria fala de uma conversão de judeus no futuro, mas não discutem como ou se a nação de Israel se encaixa no plano. Os dispensacionalistas progressivos falam de uma relação estritamente complementar entre os Testamentos, em que o NT acrescenta o que as promessas do AT afirmam, mas não elaboram sobre/substituem/redefinem mais precisamente o que parecem ser promessas a Israel. (As barras na sentença anterior indicam os vários modos pelos quais esse relacionamento é descrito por aqueles não-dispensacionalistas que afirmam esse relacionamento.)

Assim, tanto os pré-milenaristas históricos quanto os dispensacionalistas progressivos apanham a linguagem de "incorporação" nos textos do NT como reconhecendo a igualdade soteriológica estabelecida em Cristo para os judeus e os gentios semelhantemente. Também reconhecem que esses textos têm uma conexão com as promessas do AT, mas discutem que essa afirmação não precisa eliminar como o Israel *étnico* tem promessas cumpridas. Em uma interessante evolução ocorrida nas últimas décadas, mais amilenaristas estão reconhecendo melhor tal possibilidade para o Israel *étnico* antes do fim (em lugar de ver Romanos 11 se referindo à igreja como "o Israel eleito").

Essa é uma área em que a extensão de nosso tópico evitou um tratamento pleno dessa pergunta. Para uma vigorosa defesa da afirmação de Israel estar completamente incorporado na igreja dentro do NT, conforme o ensaio amilenarista. Esse trabalho também discute que, embora o Israel étnico seja referido em Romanos 11, isso não requer a predição de uma futura conversão nacional. Para a asserção oposta, de que o Israel referido nesse texto ainda diz respeito ao Israel literal, e que essa conversão é antecipada para a maioria da nação, o interessado pode verificar comentários sobre Romanos de Cranfield ou Moo, o estudo sobre Romanos 9-11 por S. Lewis

Johnson, em *A case for premillennialism,* ou o trabalho de J. Lanier Burns sobre Romanos 11, em *Dispensationalism, Israel and the church.* Os recentes desenvolvimentos entre os pontos de vista mostram que ao afirmar a presença de uma linguagem de incorporação no NT não é preciso responder à pergunta sobre um futuro para o Israel étnico. O cumprimento pode acontecer na igreja, sem a remoção da esperança de cumprimento para os judeus ou Israel.

Esse assunto, porém, ainda tem mais um nível de discussão atrelado a ele: se Romanos 11 afirma uma resposta pela nação judaica vista como um todo, então isso sugere um futuro para Israel como estrutura nacional (a maioria dos pré-milenaristas, com exceção de alguns pré-milenaristas históricos, não é clara com relação a essa questão)? Aqui alguém pode discutir uma distinção potencial entre um futuro para os judeus *étnicos* como um todo, e a necessidade de uma esperança para Israel como *uma nação.* Ou Romanos 11 meramente afirma que muitos judeus étnicos abraçarão a fé no futuro (como ensinado por aqueles amilenaristas e pós-milenaristas que não entendem Israel como se referindo exclusivamente à igreja)? Como a pessoa vai responder a essa pergunta sobre as implicações de Romanos 11 dependerá menos desse texto do que como entende a esperança da Escritura como um todo. Sua resposta para essa questão emerge de uma avaliação de muitas das perguntas relacionadas que estamos examinando.

Os progressistas vão um passo além dos pré-milenaristas históricos, argumentando que o reino milenar antecipa uma estrutura administrativa em que o Israel nacional assume novamente um lugar central como o lar do Messias reinante, em meio às nações que também respondem ao Cristo. Os progressistas não discutem esse ponto de tal modo a negar a igualdade fundamental entre judeu e gentio diante dos benefícios da salvação. Assim, eles falam abertamente, como outros dispensacionalistas o fazem, de um futuro para o Israel *nacional* entre as nações no milênio. É esse detalhe que torna dispensacional uma visão pré-milenarista.

Uma vez mais toda essa área representa uma questão integrativa. Há numerosos textos fundamentais aqui, mas talvez os mais visíveis são os discursos de Atos 2, 3, 13 e 15, com muitos textos como Gálatas 3, 1Pedro 2 ou Romanos 9, em que metáforas ou os pactos referentes a Israel no AT são discutidos em relação à era presente. A abordagem geral de

alguém sobre como o AT opera, quando citado no NT, determina como os detalhes de cumprimento do NT, ou mesmo a promessa do AT, são lidos. Todos os lados estão fazendo um apelo textual aqui. A questão é qual síntese é a mais persuasiva e inclusiva no trato com essa matéria.

Tipologia

Envolvida na discussão da relação entre o Antigo e o Novo Testamentos, está a questão da tipologia. A tipologia é um componente crucial na discussão desses textos, porque contém três assuntos distintos que requerem avaliação. Creio que os ensaios deste volume revelam muito bem a extensão das opções, provendo também meios para avaliá-las.

1) O importante na discussão é saber se a tipologia proveniente do Antigo Testamento aponta para um padrão que o Novo Testamento completa em cumprimento total, de forma que a imagem do AT seja eclipsada, ou se o uso do NT reflete um padrão de atividade que é percebida de um modo diferente na nova era, sem necessariamente excluir a velha imagem para o futuro; ou ainda se é uma mescla de ambos, dependendo do que está sendo discutido. Obviamente, se não houver nenhuma convicção a respeito de um reino terrestre intermediário, então a questão do reaparecimento de algumas ou todas essas coisas se torna discutível. Mas para aqueles que aceitam um milênio terrestre, a questão de sua forma é uma opção ativa.

Como os modelos terrestres da fé do AT (lei, sacrifícios, templo, uma nação de Deus) se relacionam com as realidades proclamadas no NT? Os intérpretes pós-milenaristas e amilenaristas apelam para o modelo de adoração em passagens como Hebreus 8—10, e argumentam que a tipologia ou os padrões de adoração do AT são "sombras" de realidades agora existentes; eles nunca serão reassumidos. As raízes dessas reivindicações são encontradas em observações como as feitas por Jesus em João 2.18-22 ou Estêvão em Atos 7. Da mesma maneira que os sacrifícios foram para sempre abolidos em Cristo, assim também todos os padrões da adoração de Israel foram permanentemente removidos, uma vez que a sombra é desfeita pelo cumprimento da realidade que há em Cristo.

Em outras palavras, o princípio aplicado aos sacrifícios e outros elementos da adoração do templo em Hebreus é

transformado em um princípio interpretativo geral para toda a esperança escatológica. Nessa base, a esperança da nação de Israel, ou a adoração em um templo restabelecido, é excluída. Ezequiel 40—48 torna-se, então, uma metáfora elaborada para a genuína adoração na igreja ou no céu, e não para um futuro reino terrestre.

Os pré-milenaristas, em contraste, levantam a questão sobre se o princípio discutido em Hebreus 8—10 deveria ser elevado a um princípio abrangentemente aplicável às categorias escatológicas. A tipologia que ele representa envolve apenas um padrão específico de realização, mas a questão da extensão do princípio deve ser determinada pela declaração específica de passagens e o tratamento de outros textos que, como argumentado, não dê qualquer sugestão dessa mudança de imagem em uma nova esfera. Para os pré-milenaristas é melhor tomar os textos na base de caso por caso, avaliando como a tipologia trabalha em cada texto ou exemplo por vez.

Alguns pré-milenaristas estão dispostos a considerar se alguma imagem é remodelada por meio de uma leitura tipológica. Outros, enfatizando a "literalidade", tendem a ver essas imagens em termos veterotestamentários, procurando por um retorno à adoração em torno do templo reconstruído. Todos, porém, reconhecem que a cruz alterou para sempre o modo como os sacrifícios deveriam ser vistos, de forma que a discussão do retrocesso à realidade do Antigo Testamento não descreve com suficiência o que está presente.

2) O próximo assunto é como a tipologia pode, talvez, permitir que eventos presentes e futuros sejam dirigidos simultaneamente no "padrão" que a tipologia representa. O efeito dessa categoria poderia ser que os eventos no mundo moderno formam um padrão de como o fim será e como a história atingirá suas fases culminantes. Uma discussão específica do assunto não foi proeminente neste livro.

A essência da tipologia é que ela cria uma descrição "representativa" de uma realidade, que pode reaparecer sob nova forma em data posterior. Tal representação fornece a possibilidade de que o que é retratado como tendo lugar em certo período de tempo possa reaparecer na mesma forma geral em outro período, de maneira que dois eventos possam compartilhar uma identificação. Por exemplo, o Sermão do Monte tem esses elementos em si, de acordo com os pré-milenaristas e os amilenaristas. O tratamento do AT sobre o dia do Senhor é

um exemplo básico, reconhecido por todos, dessa espécie de tipologia. Ele pode referir-se a eventos do tempo de Joel e, ao mesmo tempo, descrever o que ocorrerá no juízo final.

Será que a imagem da besta refere-se a Roma do século I em um nível, ou pelo menos a inclua de algum modo, visto que Roma foi o império mundial maligno que se opôs aos santos na época dos escritos de João, e, ainda assim, refere-se também genealógica e tipologicamente ao poder mundial do fim, que Jesus julgará um dia no futuro? Será que imagens como Babilônia e a besta não poderiam representar semelhantes tipos de relações, assim que a luta da história corrente nos tempos de João tenha sido um tipo de código e precursora da última e futura luta? Se há partes do Apocalipse que trabalham desse jeito, pode haver modos nos quais o livro se refira ao presente, ao mesmo tempo em que aponta para o futuro.

3) Outro efeito da tipologia é que dois eventos podem ser discutidos de uma vez, embora distintos no tempo, porque um evento "reflete" o outro ao compartilhar o mesmo padrão (assim como a destruição do templo em 70 d.C. pode "espelhar" os eventos do fim, de tal maneira que ambos os eventos possam ser visto como parte do quadro final). Na visão amilenar, leituras cíclicas do Apocalipse como essas podem entrar nessa categoria, mas elas não são o único modo pelo qual a tipologia pode influenciar tal leitura apocalíptica. Se essa opção for realmente adotada de uma forma ou de outra, então o antigo debate concernente à escolha entre o Apocalipse como um livro sobre o futuro, e Apocalipse 4 sobre o presente, pode ser discutível.

Seria possível que o fim, que ainda está no futuro, seja retratado por meio do espelho de eventos presentes — uma perspectiva dual que a tipologia é capaz de comunicar? Nesse caso, então o fim é como o presente na luta que existe entre as forças do mal e aqueles que são do povo de Deus, embora no fim — com o retorno de Cristo — haverá um sofrimento sem precedentes e, por fim, a vindicação para aqueles que crêem. O tratamento feito por Marvin Pate em outro livro da série *Contrapontos*, da Zondervan (sobre a interpretação do Apocalipse), tenta discutir essa direção. Pelo menos, essas opções devem ser consideradas e avaliadas.

O significado da relação de tempo e tipologia foi observado na discussão sobre a pré-compreensão. Eventos do fim começam a se desenrolar com sinais que conduzem à destruição de Jerusalém em 70 d.C. Os pós-milenaristas discutem

mais que um começo do caminho para o fim. Eles argumentam que essas predições tornam essa destruição a presença do fim e o estabelecimento do retorno, conduzindo a um milênio simbólico que termina em triunfo. Esses textos também sugerem aos pós-milenaristas que o Apocalipse deve ser lido em termos preteristicos, uma vez que isso torna o livro mais relevante a seus leitores.

Mas os amilenaristas e aqueles pré-milenaristas que lêem o volume do Apocalipse de maneira futurista sustentam que a presença da tipologia contribui para um melhor sentido do fim. Outros pré-milenaristas simplesmente discutem que a carga do livro é futurista desde o começo. Eles definem o assunto da brevidade de tempo meramente como iminência e abreviação na escala de ser o evento seguinte no plano de Deus que inclui a eternidade.

Dada a maneira que tal tipologia pode operar no Antigo Testamento, e o fato de o Apocalipse extrair muito das imagens do AT, considerando como a tipologia pode causar impacto nessas discussões é algo que não pode ser excluído *a priori.* O resultado pode ser que algumas das escolhas que o antigo debate levantou sobre esses assuntos, por lançá-las como uma ou outra/ou opções, pode na realidade ser as duas/ e respostas, com cada lado entendendo algumas coisas certas e outros pontos errados, pelas exclusivas ênfases que deram à leitura. Eis aqui outra área em que acredito que o futuro trabalho sobre a questão deva concentrar-se. Contudo, não estou certo se temos todas as respostas aqui.

A função de Israel

Tudo o que é mencionado sobre o Antigo e o Novo Testamentos levanta a discussão do papel de Israel em expressões como "esta terra" e "entre as nações". A questão fundamental aqui é se Israel foi reconstituído na igreja. Se a igreja é o Israel reconstituído, então, o que isso significa para a categoria do Israel étnico e nacional como parte da promessa de Deus, especialmente expresso nos textos do AT?

É aqui que a questão se tornou mais complicada em anos recentes. As pessoas costumavam dizer que se alguém via a igreja como Israel reconstituído, então não seria possível sustentar um futuro retorno à fé por parte dos judeus dentro de Israel como nação. Se Israel é agora a igreja e os crentes são os

"judeus no interior", então, ninguém pode esperar um retorno massivo dos judeus étnicos à fé em Cristo, o que vincula também um futuro papel ao Israel nacional — uma visão com freqüência ligada ao amilenarismo ou ao pós-milenarismo. Mas, nos anos recentes, alguns que sustentavam essas opções começaram a considerar a possibilidade de uma massiva conversão judia no fim dos tempos, como Romanos 11 pode indicar, a qual implicaria um futuro para o Israel nacional também. A diferença com os pré-milenaristas é que essa possibilidade não é vista como requerendo um milênio terrestre; antes, coloca o Israel nacional, eleito, étnico, na igreja, que se tornou agora o verdadeiro Israel.

Os pré-milenaristas têm-se inclinado a discutir que se a pessoa vê o reino milenar como representando uma continuação da igreja (pré-milenarismo histórico), ou como a nação de Israel restabelecida sob um Cristo retornado e reinante (dispensacionalismo), ela poderia prever um governo de Cristo entre as nações a partir de Jerusalém. Esses pontos de vista significam que os textos israelíticos terrenos ou textos referentes ao reino que habita entre as nações eram lidos em termos dessa história e em termos de realização definitiva no contexto do reino intermediário e de seu resultado.

A importância dessa questão é uma das razões por que Romanos 11 recebe tanta atenção nesse debate. Se houver um futuro para os judeus étnicos, isso eleva a probabilidade — embora não o garanta — de que o Israel nacional no meio das nações tenha um futuro também. Esse é especialmente o caso se as categorias estruturais da promessa têm uma dimensão futurística para eles. Visto que Romanos 11 considera a fidelidade de Deus à luz de suas promessas passadas, a questão sobre os pontos de continuidade contidos nesse argumento pode ser levantada como envolvidos na expectativa do Antigo Testamento. Mais uma vez, o ponto a que desejo chegar é a importância de perceber todas as opções interpretativas.

A função do livro do Apocalipse

A função hermenêutica do livro do Apocalipse é importante e complexa. Tanto o ensaio amilenarista quanto o pós-milenarista argumentam que o Apocalipse é obscuro, e que alguém deveria formar as estruturas de sua escatologia a partir do

impulso da Escritura, antes de entendermos esse livro. Nessa abordagem, o Apocalipse simplesmente desenvolve em símbolos o que a Bíblia já estabeleceu sobre o futuro. Esse ponto é aplicável se o pesquisador lê o livro como uma metáfora da contínua luta da igreja contra o mal nesta era, ou se observa futuristicamente o fim de nossa era, antes de Cristo introduzir a eternidade.

Os pré-milenaristas estão cientes de quão difícil é o gênero apocalíptico, mas sustentam que ele nos dá o relato sobre o fim. Como tal, e como uma parte importante do cânon, sua pura informação explica e ajuda a estabelecer as estruturas que são uma parte do fim. Em resumo, o Apocalipse é o livro-chave para a escatologia futurística, porque é dedicado a esse tema. Assim, cuidadosa atenção deveria ser dada quando esse tópico é levantado. Em lugar de destacar sua obscuridade, é um texto central para esse tópico que exige de nós grande atenção.

Aqui está um dos pontos em que as várias interpretações não puderam avançar separadamente. Todavia, é irônico que essas visões que enfatizam tanto a proeminência da nova revelação no NT como definitiva para muitas áreas, raciocinem em termos de um papel mais limitado desse livro final do NT. Contudo, aqueles que discutem a futuridade neste trabalho têm de explicar claramente a relevância, no século I, de um livro que é dedicado ao que é confessadamente uma perspectiva futura de longo prazo.

O assunto do dualismo

A importância do relacionamento de textos celestiais e terrestres foi notada acima na discussão da tipologia e dos assuntos históricos. Também foi realçado no ensaio pré-milenarista e nas respostas a ele. A superioridade de formas "celestiais" em relação à natureza material da terra tem uma história rica na filosofia ocidental. O que se debate é o quanto essa influência deixou suas marcas na escatologia dos primeiros séculos da igreja. É uma importante questão a considerar se essa doutrina filosófica está refletida na Escritura ou se retrata a maneira com que os textos bíblicos são lidos. Ela presumivelmente conduziu ao desenvolvimento de um instinto cristão que "até esse ponto" é melhor.

Tal leitura não é exclusiva de qualquer visão particular do milênio, pois algumas expressões do pré-milenarismo dis-

pensacional afirmam a grandeza da igreja como o povo celestial de Deus e do próprio céu, na base desse dualismo. Nesse ponto, o dispensacionalismo clássico mais primitivo era idêntico à ênfase do antigo amilenarista sobre a redenção que envolvia uma experiência puramente celestial.

Mas os ensaios levantam uma interessante questão. Se Deus recria os céus e a terra e os restabelece a um puro e completo estado resgatado, então, por que deveria o céu ser visto como melhor do que a terra? Se Deus traz um novo céu e uma nova terra à existência, então, o renovado caráter dessa criação refeita não a santifica completamente? A novidade da redenção final é algo sobre o que todos os pontos de vista poderiam refletir mais. Ela pode tornar-se uma fonte para levar todas as opções a uma maior unidade, ao mesmo tempo em que contemplam o que está além do milênio, seja como for compreendido. De forma interessante, cada ponto de vista como expresso neste livro afirmou essa dimensão da esperança escatológica, embora cada um o veja de modo ligeiramente diferente.

O milênio como um reino terrestre intermediário

Será que a Escritura aprova o milênio como um reino intermediário? De muitos modos, esta é a questão básica definitiva. As seções restantes deste capítulo retornam continuamente a essa questão de uma forma ou de outra. Todos os ensaios tratam dessa questão como o peso principal, com textos-chave como 1Coríntios 15 e Apocalipse 20, recebendo cuidadosa atenção de cada um de nossos colaboradores. Tentei mostrar que chegar a essa pergunta pressupõe várias outras perguntas, antes que uma resposta possa mesmo começar a ser desenvolvida. Em um sentido real, a apreciação aqui feita é a soma dos julgamentos sobre outros pontos.

ASSUNTOS TEXTUAIS HERMENÊUTICOS

Essa categoria de consideração volta-se em particular para assuntos literários, impactando a leitura da questão. Grande parte do que foi *dito* anteriormente sobre tipologia ou sobre o relacionamento entre o Antigo e o Novo Testamentos poderia muito bem se enquadrar aqui. Também reservei essa categoria para duas características de discussão sobre o livro do Apocalipse:

o livro como apocalíptico e a função dos números na literatura apocalíptica.

O livro do Apocalipse como apocalíptico

Como observado anteriormente, a natureza da literatura apocalíptica é uma importante consideração sobre como o livro do Apocalipse deveria ser lido. A obra de João dirige-se a um público familiarizado com esse estilo de apresentação. Existiam certas convenções antigas por toda essa literatura sobre como referir-se à esperança da decisão de Deus no final. Obras apocalípticas judaicas como 1Enoque ou 4Esdras mostram o que essas expectativas eram, como também a maneira que o imaginário foi aplicado para apresentar a mensagem do livro. Essa é uma característica fundamental do apocalíptico, que ele descreve simbolicamente e de um modo que apresenta a história real e a esperança.

O apocalíptico mostra como seu autor previu a resolução divina para a difícil situação de seu povo. Ele é justamente descrito como uma literatura de "crise". O povo de Deus é perseguido no mundo pelo mundo, então, como Deus executará seu decisivo julgamento e os livrará? É também decididamente uma literatura de "esperança", porque o que é retratado é a vitória final de Deus. Assim, ao final da obra, a pessoa pode estar confiante que esse trabalho é futurístico. Nisso, na verdade, como uma categoria geral, concordam todos os nossos colaboradores. Nesse julgamento geral, eles estão meramente refletindo que isso é o que a literatura apocalíptica faz.

Porém, deve ser notado que as leituras pós-milenaristas e amilenaristas do Apocalipse colocam a carga de sua matéria sobre a época atual, ao passo que os pré-milenaristas tendem a enfatizar uma leitura futurista. Assim, os pontos de vista que enfatizam a aplicabilidade ao século I são atraentes aos que pensam que o Apocalipse deve falar coerentemente sobre a situação do século I. Essas leituras também se referem a como a era atual da igreja relaciona-se com a vitória final.[1] Assim, embora todos vejam a futuridade final do Apocalipse, o que mais se discute, é exatamente como a história se volta em direção ao futuro. Saber como a literatura judaica apocalíptica opera é importante, uma vez que indica o que o autor de uma obra apocalíptica pode estar denotando ao seu leitor.

Um trabalho como 1Enoque passa por uma revisão de história que se estende até Gênesis 6 para apresentar suas razões sobre como acontece o julgamento final (1Enoque 6-10). Esses tipos de revisões históricas embutidos na seqüência de uma narrativa apocalíptica significam que o escritor, algumas vezes, se empenha em um modelo de revisão histórica ou avaliação, mesmo quando a história prossegue em sua seqüência. Assim, alguém pode acompanhar uma seqüência de eventos que se seguem dentro de uma obra apocalíptica, e ainda encontrar lugares em que o imaginário leve a revisar ou sumarizar eventos cujas raízes podem preceder a seqüência estudada. As características desse gênero deveriam levar-nos a antecipar alguma mescla de presente, passado e futuro no movimento dos eventos. Ao menos, deve-se considerar quais opções poderiam estar aí. Ao mesmo tempo, porém, a presença de elementos refletivos no meio de um retrato futurístico não significa que uma leitura cíclica seja estabelecida para a obra toda. É preciso verificar cuidadosamente o texto, parte por parte.

É aqui que os leitores de qualquer trabalho apocalíptico devem prestar diligente atenção à imagem do AT apresentada na obra. Essas alusões se tornam a chave para ler o movimento da obra e seu ajustamento. Porém, o gênero nos ensina a esperar, no final, um movimento no sentido do término da história e sua resolução. O apocalíptico é projetado para levar a história a um final vitorioso.

Também é aqui que o debate se torna complexo, quando várias das categorias observadas anteriormente se aglutinam. Por exemplo, deveria a imagem judaica dos 144 000, em Apocalipse 7, ser lida como as "tribos de Israel", descrevendo o reaparecimento do Israel nacional em um futuro papel central (como muitos pré-milenaristas defendem)? Ou essa imagem é apenas um modo simbólico de descrever o povo de Deus na igreja de hoje, como portadores da mensagem do evangelho (como os pré-milenaristas, amilenaristas e pós-milenaristas históricos sustentam)? Obviamente, a resposta para tal questão depende não somente do modo como alguém lê o Apocalipse, mas também de como junta a relação de imagem do Antigo Testamento ao Novo Testamento, uma categoria já tratada antes. Observe como esses argumentos são desenvolvidos nos ensaios, porque são capitais ao debate.

Ao notar a característica progressiva do apocalíptico, outro ponto sobre o gênero necessita atenção. A tradição apocalíptica

judaica possui uma categoria para uma regra intermediária, entretanto, sua duração nunca é a mesma nos vários trabalhos e seus detalhes diferem dos do Apocalipse. 1Enoque 91.12-17, por exemplo, refere-se a um período que envolve uma "oitava" e, a seguir, uma "nona" semana, na qual a justiça é estabelecida, e o julgamento é determinado antes da "décima" semana, que se estende em "muitas semanas sem número para sempre". Aqui vemos a inerente qualidade calendárica, que com freqüência aparece na literatura apocalíptica judaica, indicando uma sucessão avançada de eventos.

Outro texto, 4Esdras 7.28,29, fala de um reino messiânico intermediário de quatrocentos anos para um messias que morre no final, antes que o juízo final e a eternidade aconteçam. O detalhe é importante porque reflete a dimensão do calendário do apocalíptico, ao mesmo tempo em que descreve o movimento rumo ao fim. A questão principal é se João reflete um padrão semelhante ou é distinto dele em um nível literário. A maneira como essa questão é respondida influencia a leitura de Apocalipse 20.

Um último ponto precisa de atenção sob esse título. É importante a maneira como alguém concebe as conclusões do imaginário dentro do gênero. Existem duas opções: 1) o autor chega ao ponto desejado com o imaginário simbólico que representa alguma realidade descrita, ou, 2) o autor, em sua visão, descobre alguma realidade que descreve ilustrativamente, da melhor maneira possível. A diferença é importante. A maioria dos intérpretes de todos os campos opera com a primeira visão de alguma forma, mas alguns pré-milenaristas dispensacionalistas defendem que a segunda é a que acontece. Por exemplo, quando Apocalipse 9.3-11 mostra imagens de escorpiões, a geração anterior à nossa argumentava que o que João viu realmente foi algo como bombardeiros B-29, porque esses aviões eram bem protegidos e "picavam com a cauda". Uma visão moderna poderia ajustar a referência aos bombardeiros invisíveis. O propósito do exemplo tem de ficar claro. A suposição feita da leitura é que João descreveu exatamente o que viu, na melhor linguagem antiga que podia.

Há implicações nessa forma de ler, as quais, no entanto, se mostram problemáticas. a) Isso significa que nenhum leitor do tempo de João, ou durante muitos séculos depois, teve uma chance de entender realmente a mensagem do profeta. b) Isso supõe que a era de cumprimento do texto é a nossa

própria, o que também não é certo. c) Ela ignora o verdadeiro caráter do gênero que é o tema desta seção do ensaio. As imagens de escorpiões (ou outras imagens semelhantes a essa em Apocalipse, como gafanhotos) têm uma história como figura de julgamento no Antigo Testamento. Esse uso bíblico prévio da imagem, com a natureza do simbolismo, pode prover as diretrizes sobre como a imagem deveria ser entendida dentro do livro. Ao longo dessa linha, o escorpião representa um agente que traz um tipo de veneno doloroso e destrutivo ao julgamento, descrito a essa altura do texto. O cenário para os gafanhotos é o Dia do Juízo do Senhor em Joel. A conexão da imagem como submundo, em Apocalipse, descreve a atividade de forças cósmicas do mal.

Esses detalhes refletem a característica apocalíptica das forças espirituais da maldade, que operam "nos bastidores" da luta contra a humanidade na história. A descrição física incomum do escorpião com faces como de gente, cabelo como o de uma mulher, dentes de leão, balanças de ferro e asas como as carruagens de muitos cavalos reflete a tendência estética do Apocalipse. Aqui o escritor apocalíptico descreve o inimigo como um ser espantoso, quase antinatural, acrescentando a nota emocional de pressagiar o julgamento descrito. O objetivo do gênero é conseguir uma reação emotiva quase visceral e revulsão ao terror descrito.

O ponto, ao se olhar tal imagem em detalhes, é realçar como a figura do Apocalipse trabalha com o simbolismo dentro dos limites fixados pelo gênero. Um julgamento real é retratado, que o realismo do gênero mostra, mas é apresentado com freqüência dentro do simbólico, do estético e até mesmo das condições emotivas. As pistas para a compreensão da imagem não serão encontradas em nosso tempo, mas nas categorias de que o imaginário e seu gênero fixaram para si mesmos. O texto, em sua leitura mais futurística, pode aplicar-se ao nosso tempo ou não; não podemos ter certeza disso. Muito freqüentemente as raízes para o entendimento do imaginário vêm do Antigo Testamento ou de outros textos apocalípticos. Como resultado, essas conexões deveriam ser buscadas e notadas, porque elas são a chave para a apreciação da mensagem do profeta. A possibilidade da tipologia, como já visto, também deveria ser considerada. É essa combinação de fatores que faz do Apocalipse um livro difícil. No entanto, Deus

não nos fez essa revelação para deixá-lo envolto em mistério. Como parte do cânon, ele merece reflexão prudente.

A função dos números no Apocalipse

O que precisa ser notado aqui já foi sugerido na discussão dos números e do calendário na seção anterior. Todos os autores concordam que há um uso prevalecente de números simbólicos em Apocalipse, dos quais os mais predominantes são sete (como o número da perfeição), quatro, três, doze e seus múltiplos.

Para o assunto do milênio, a questão é se o número "mil" deveria ser visto de modo semelhante. Esse número não é o único a ser considerado. Há outros números do calendário, como o dos textos que descrevem períodos de cerca de três anos e meio, pela contagem do número de dias (por exemplo, 1 260 dias em 20.6). Será que o capítulo 20.4-6 está se referindo a mil anos literais (pré-milenaristas)? Ou é um símbolo de um longo período, isto é, um período muito mais longo do que semanas e dias observados em outro lugar dentro do livro (amilenaristas e pós-milenaristas)? Colocar essa discussão dentro do progresso do calendário típico do apocalíptico poderia sugerir uma resposta sobre em que esses números deveriam ser vistos de modo diferente (isto é, mais literalmente) do que outros números do livro, mas a pergunta também obscurece outro ponto que poderia ser colocado em termos futurísticos pelos leitores do livro.

Não seria possível ver os mil anos como simbólicos, e ainda referindo-se a um período que seria um reino terrestre intermediário e "milenar"? Em outras palavras, o assunto do simbolismo potencial do número não responde à pergunta sobre se o livramento retratado em Apocalipse 20.4-6 exclui um reino intermediário. Se alguém achar que a ressurreição põe entre parênteses o começo e o fim do que é descrito aqui, então é possível ter uma fase intermediária, a despeito de quanto tempo possa durar.

Digo isso não para discutir se o número é ou não simbólico; entretanto, acho que meu ponto de vista fica evidente pelo que eu disse. Antes, desejo salientar que a resposta para o problema dos "mil anos" pode tornar-se irrelevante, no final das contas, para a questão mais fundamental que gira em torno de se a Bíblia retrata a existência de um reino intermediário. A existência

de um reino intermediário na Bíblia é a pergunta mais fundamental a ser respondida. O que é tradicionalmente uma questão vinculada entre a existência de tal reino e sua duração pode necessariamente não estar ligado.

Quero dizer, e mostrar, que a questão fundamental envolvendo a escatologia futurística não é quão extenso o reino intermediário é (isto é, se mil anos ou não), mas se está presente na Escritura, incluindo o Novo Testamento. Se existe um reino intermediário é a questão mais básica para esse tópico.

O assunto do milênio na Bíblia não é principalmente um debate sobre sua duração, mas se é apresentado dentro da Escritura como um período intermediário de governo do reino sobre a terra, distinto da era atual. O modo como alguém responde a essa pergunta percorre um longo caminho para determinar qual opção do milênio e além se prefere. A crença em um reino intermediário conduz ao pré-milenarismo. A crença de que a igreja representa essa era vitoriosa (pós-milenarismo) ou que somente a consumação vitoriosa na eternidade é o que resta (amilenarismo), conduz às outras duas opções.

Assim, insto os leitores a que tentem solucionar a questão do milênio e o além, prestando cuidadosa atenção a como cada ensaio apresenta as razões de seu ponto de vista, quando ele argumentar contra ou a favor de um reino intermediário. Obviamente, o modo como se percebe o Apocalipse integrado no todo da Escritura é um componente importante no caso que cada autor expõe. Como vimos, está contido em uma miríade de fatores que determinam a maneira como alguém lê o Apocalipse, em que residem muitas das questões mais cruciais para determinar a visão da pessoa.

IMPLICAÇÕES ESTRUTURAIS E CONCLUSÃO

Pode-se ver como muitos fatores concorrem para a decisão sobre como o derradeiro cumprimento é tratado na Escritura. Gostaria de trabalhar as implicações estruturais das várias visões, para que se possa ver o que está praticamente em jogo nas opções, em termos de cosmovisão e missão da igreja.

O impacto da visão escatológica de alguém sobre sua prática

Tenho em mente uma pergunta: Que implicações trazem as diferentes visões para a compreensão ético-teológica da escatologia

e nosso papel na missão? Meu objetivo aqui é ser descritivo e menos sugestivo do que fui nas seções anteriores. Não faço qualquer avaliação real das diferenças nos pontos de vista. Não era obrigação dos ensaios tratar dessa questão. Abordo-a apenas para indicar como, de maneira prática, as diferenças de visão podem impactar a missão e seu alcance.

Os pós-milenaristas reivindicam que a sua é a mais otimista das visões. Ela certamente possui a mais ambiciosa agenda. O chamado da igreja e, o mais importante, até mesmo o seu destino, envolve a declaração e o estabelecimento da soberania do Senhor sobre todas as estruturas políticas, sociais e religiosas na terra. Vendo a igreja como continuamente orientada para a vitória, ela se torna o foco não apenas do serviço, mas também do exercício do poder divino. A vitória surgirá por ela. Não há esfera alguma além do alcance da autoridade da missão da igreja.

O chamado e a visão dessa vitória objetivam um mandato cultural desenvolvido, em que a igreja se ocupa do propósito de atingir sua vocação em todas as áreas de vida. Assim, um empenho total em política, com freqüência no contexto de confrontação com um mundo decaído e pecador, é o resultado. O pós-milenarismo teonômico expressa essa meta mais compreensivelmente, com seu desejo de apresentar a lei do AT como parte dessa estrutura de realização, ao passo que outras expressões de pós-milenarismo são mais contidas e hermeneuticamente matizadas nessa pergunta. A diferença resulta em variedades de extensão da aplicação de muitos textos, especialmente os textos legais do AT, pelos pós-milenaristas.

O amilenarismo compartilha o compromisso com a soberania de Deus, mas incorpora a visão da depravação da humanidade no mundo, o que resulta em uma ótica menos triunfante do destino da igreja em relação ao que os pós-milenaristas defendem. A igreja luta contra um mundo decaído para testemunhar a graça de Deus em cada esfera da vida. A meta não é uma crença de que a igreja será finalmente bem-sucedida. Antes, ela é chamada para ser uma testemunha fiel. A igreja deveria promover o desafio do chamado à fidelidade e à soberania divina a toda pessoa no mundo, e em toda a esfera de vida, mas a vitória é algo que entrará no tempo da soberania de Deus. Não é algo que a própria igreja fará. A imagem de igreja como luz no mundo é dominante nessa visão.

O pré-milenarismo tende a dividir-se em dois tipos de expressão sobre essa questão, contudo, em outro ponto, inclina-se a concordar. Os pré-milenaristas vêem, em sua abordagem, um lugar especial para Israel no fim, porque entendem que Deus ainda não encerrou sua obra com Israel. Outros pontos de vista defendem tal enfoque sobre Israel — pelo menos o Israel étnico —, mas o futuro papel do Israel nacional não está presente desse modo em seu pré-milenarismo.

Quais são, então, as duas expressões do pré-milenarismo? Alguns, crendo que o mundo está seguindo um crescente rumo de depravação até o final, concentram-se nas dimensões "espirituais" do chamado da igreja, uma vez que a redenção sociopolítica vem com Cristo na era por vir. É dada atenção à saúde da igreja e a assuntos de discipulado e missão evangelística. Maior compromisso no mundo e com ele tende a ser limitado a expressões de alcance humanitário pessoal com explícito objetivo evangelístico — missões médicas, esforços individuais de alívio em situações catastróficas, ações de alcance para alguns grupos de missões evangelísticas necessitadas junto aos sem-teto, e assim sucessivamente. Tudo isso mostra como Deus ama os indivíduos. As outras visões também estão comprometidas com tais atividades, mas essa expressão do pré-milenarismo tende a manter seu foco e energia exclusivamente nessas áreas. Assuntos mais atinentes a estruturas coletivas, como a difícil situação do pobre em termos de estrutura social, são deixados para outros. Evangelismo e serviço são as chaves aqui.

Outros pré-milenaristas compartilham uma perspectiva semelhante à dos amilenaristas. Eles não vêem a igreja como produzindo a própria vitória, mas como chamada para refletir a totalidade da salvação em sua interação com a cultura maior. Assim, embora o mundo esteja rumando para um julgamento catastrófico, o chamado da igreja é ainda para funcionar como a luz no mundo, e mostrar como a presença de uma perspectiva redentora produz impacto nos relacionamentos em cada nível sociopolítico e também religioso. Um dos mais poderosos meios de mostrar essa realidade é a igreja refletir plenamente tais valores, no modo como ela funciona internamente e em como serve, se envolve e critica o mundo.

O único ponto em que esses pré-milenaristas diferem dos colegas amilenaristas é em certas leituras do Antigo Testamento. Os dois querem aplicar os padrões morais de relações

inter-humanas expostos pelos profetas, mas esses pré-milenaristas se inclinam a crer e responder com uma abordagem que aceita um grau de separação entre igreja e Estado. Muitas denominações amilenaristas propendem para o funcionamento dentro de um contexto de igreja estatal. Por outro lado, os pré-milenaristas vêem tal relacionamento íntimo entre nação e igreja com ceticismo, tendo-o como comprometedor do papel profético da igreja em um mundo decaído.

O fascinante nesta breve avaliação foi algo que vimos nas diferentes configurações constantes de outras subseções. A visão de alguém nem sempre significa que essa pessoa se alinha com outros em seu campo, dentro de uma subcategoria particular. O modo pelo qual as variações são incluídas em uma visão ou ponto de vista significa que, em alguns pontos de aplicação, alguém em um campo pode se parecer com alguém em um subcampo de outra visão.

A questão escatológica fundamental — haverá um reino terrestre intermediário?

Nossa pesquisa chegou a uma conclusão. Tentei mostrar os vários elementos que podem decidir se o fim da história simplesmente consiste ou não num movimento rumo à eternidade ou em um reino terrestre intermediário, seguido da eternidade. Não tentei justificar o caso de qualquer visão; entretanto, você precisa saber que sou um pré-milenarista, assim qualquer tendência em minha apresentação seguramente inclina-se nessa direção. A questão básica é se a história está se movendo na direção da culminação em dois passos ou em um somente. Espero ter mostrado que muitos elementos concorrem para uma decisão sobre a questão. Tentei mostrar como nossos colaboradores prestaram grande ajuda ao esboçar os temas. A alegria da reflexão e discussão permanece, ao mesmo tempo em que você procura tornar-se um melhor estudante de escatologia.

CONCLUSÃO

Em meio a toda essa complexidade, alguns estudantes chegarão ao desespero sobre a possibilidade de determinar o que a Bíblia diz. Mas o debate, a complexidade e a nuança, que a Escritura encerra em muitas áreas, não são razões suficientes

para se evitar a responsabilidade da tentativa de compreender o que ela ensina. Desenvolver a própria visão da Palavra de Deus é uma parte do bom discipulado e da mordomia perante o Senhor. Se levarmos a Bíblia a sério, desejaremos saber o que ela diz e assim poderemos crer no que ensina e responder ao seu chamado, apegando-nos ao que nos diz para fazer. Maturidade significa compreensão do por quê alguém mantém uma convicção e do por quê outro difere dessa crença. Este trabalho tenta ajudar-nos a alcançar tal nível de maturidade, enquanto todos buscamos energicamente chegar ao conhecimento da verdade.

Embora o leitor busque uma solução, deve ter um apelo básico em mente, um apelo que os colaboradores, estou certo, compartilham. Busque a Escritura. Leia-a em seus contextos histórico, gramatical, teológico e literário. Tente achar a solução que mais completamente integre todos esses fatores da melhor maneira. Entenda que você está fazendo julgamentos nesses assuntos, e que cada ponto de vista tem aspectos fortes e fracos. Reconheça que a integração das várias características envolvidas na discussão é complexa. Isso significa que cada ponto de vista tem alguns assuntos que são conduzidos claramente, e outros pontos de detalhamento em que é preciso esforço na defesa de sua estrutura. Esse é com freqüência o caso, quando alguém se envolve em síntese teológica. Também perceba que bons estudiosos discordam sobre esses assuntos. Talvez este livro o tenha ajudado a ver por que existem diferentes posições, e tenha assentado os fundamentos do edifício para auxiliá-lo a apreciar todos os elementos que contribuem para determinar uma resolução bíblica para a questão do milênio e além.

Agora nós conhecemos em parte e reconhecemos que estamos tentando e fazendo o melhor que podemos para compreender a Escritura dentro das limitações que temos. Um dia conheceremos plenamente — e o mais importante — seremos plenamente conhecidos (1Co 13.12). Todos esperamos por aquela maravilhosa eternidade, quando nos alegraremos com a unidade que hoje é apenas um sonho.

BIBLIOGRAFIA SELECIONADA

PÓS-MILENARISMO

Livros

ALEXANDER, J. A. *Commentary on the prophecies of Isaiah.* Grand Rapids, Zondervan, reimp. 1977 (1878).

BAHNSEN, Greg L. *Theonomy in Cristian ethics.* 2ª. ed. Phillipsburg, N.J., Presbyterian and Reformed, 1984.

BOETTNER, Loraine. *The millennium.* 2ª. ed. Phillipsburg, N.J., Presbyterian and Reformed, 1984.

BROWN, David. *Christ's Second Coming*: will it be premmillennial. Alta., Still Waters Revival, reimp. 1990 (1882).

CHILTON, David. *Paradise restored*: an eschatology of dominion. Fort Worth, Dominion, 1985.

DAVIS, John Jefferson. *Christ's victorious kingdom.* Moscou, Ida. Canon, 1995.

DEMAR, Gary. *Last days madness*: obsession of the modern church. 3ª. ed. Atlanta, American Vision, 1997.

GENTRY, Kenneth L. Jr. *The greatness of the great commission*: the Christian enterprise in a fallen world. 2ª. ed. Tyler, Tex., Institute for Christian Economics, 1993.

_____. *The beast of Revelation.* 2ª. ed. Tyler, Tex., Institute for Christian Economics, 1995.

_____. *Before Jerusalém fell*: dating the book of Revelation. 2ª. ed. Bethesda, Md., Christian Universities Publications, 1996.

_____. *God's Law in the modern world*: the continuing relevance of Old Testament law. 2ª. ed. Tyler, Tex., Institute for Christian Economics, 1997.

_____. *He shall have dominion*: a postmillennial eschatology. 2ª. ed. Tyler, Tex., Institute for Christian Economics, 1997.
_____. *Perilous times*: a study in eschatological evil. Bethesda, Md., Christian Universities Press, 1998.
GENTRY, Kenneth L. Jr., Gary DEMAR e Ralph BARKER. *Demystifying Revelation* (entrevista de Gentry em videocassete). Atlanta, American Vision, 1997.
HENRY, Matthew. *Commentary on the whole Bible.* Old Tapan, N.J., Revell, n.d.
ICE, Thomas D. e Kenneth L. GENTRY Jr. *The great tribulation*: past or future? Grand Rapids, Kregel, 1998.
KIK, J. Marcellus. *The eschatology of victory.* Phillipsburg, N.J., Presbyterian and Reformed, 1971.
MURRAY, Iain. *The puritan hope*: revival and the interpretation of prophecy. Edinburgh, Banner of Truth, 1971.
MURRAY, John. *The epistle to the Romans.* New International Commentary on the New Testament. 2 vols. Grand Rapids, Eerdmans, 1965.
NORTH, Gary. *The dominion covenant*: Genesis. Tyler, Tex., Institute for Christian Economics, 1982.
_____. *Millenialism and social theory.* Tyler, Tex., Institute for Christian Economics, 1990.
PATE, C. Marvin, ed. *Four views on the book of Revelation.* Grand Rapids, Zondervan, 1998.
RUSHDOONY, Rousas J. *God's plan for victory*: the meaning of postmillennialism. Vallecito, Calif., Ross House, 1977.
SANDLIN, Andrew. *A postmillennial primer.* Vallecito, Calif., Chalcedon, 1997.
SYMINGTON, William. *Messiah the Prince.* Edmonton, Alta., Still Waters Revival, reimp. 1990 (1884).
TERRY, Milton S. *Biblical Apocalyptics*: a study of the most notable revelations of God and of Christ. Grand Rapids, Baker, reimp. 1988 (1898).
WARFIELD, Benjamim B. *Biblical and theological studies.* Phillipsburg, N.J., Presbyterian and Reformed, 1952.

Recursos auditivos e audiovisual

Christian Education Materials, 1749 Kingston Rd., Placentia, CA 92870.
Christian Reconstruction Audio, P.O. Box 328, Conestee, SC 29636.
Covenant Media Foundation, 4425 Jefferson Ave., Suite 108, Texarkana, AR 71854.
Foundations for Biblical Studies, 234 N. Titmus Dr., Mastic, NY 11950.

Southern California Center for Christian Studies, P.O. Box 328, Placentia, CA 92871.

Periódicos pós-milenaristas

Christianity & society, PO. Box 20514, Seattle, WA 98102 ou P.O. Box 2, Taunton, Somerset TAI 2WZ, England.

Contra Mundum, P.O. Box 32652, Fridley, MN 55432-0652.

The counsel of Chalcedon, P.O. Box 888022, Dunwoody, GA 30356-0022.

Credena/Agenda, P.O. Box 8741, Moscou, ID 83843-1241.

Dispensationalism in transition newsletter (envie e-mail para: list-request@metanet.net; no assunto preencha: subscribe transition list (subscreva lista de transição).

The Journal of Christian Reconstruction, P.O. Box 158, Vallecito, CA 95251.

AMILENARISMO

ADAMS, Jay. *The time is at hand.* Nutley, N.J., Presbyterian and Reformed, 1966.

BAVINCK, Herman. *The last things.* Ed. John Bolt. Trans. John Vriend. Grand Rapids, Baker, 1996.

BEALE, Greg K. *Revelation.* The New International Greek New Testament Commentary. Grand Rapids, Eerdmans.

BERKHOF, Louis. *The Second Coming of Christ.* Grand Rapids, Eerdmans, 1953.

BERKOUWER, G. *C., The return of Christ.* Grand Rapids, Eerdmans, 1972.

CLOUSE, Robert G., ed. *The meaning of the millennium*: four views. Downers Grove, III., InterVarsity, 1977.

CLOWNEY, Edmund P. "The Final Temple." Em *Studying the New Testament today,* ed. John H. Skilton. Philadelphia, Presbyterian and Reformed, 1974.

COX, William E. *These last days.* Philadelphia, Presbyterian and Reformed, 1964.

_____. *Amillennialism today.* Philadelphia, Presbyterian and Reformed, 1972.

DE YOUNG, James. *Jerusalem in the New Testament.* Kampen, Kok, 1960.

FAIRBAIRN, Patrick. *The interpretation of prophecy.* London, Banner of Truth Trust, reimp. 1964 (1856).

_____. *The prophetic prospects of the jews.* Grand Rapids, Eerdmans, 1930.

_____. *The typology of Scripture.* Grand Rapids, Zondervan, 1975.

GRIER, W. J. *The momentous event.* Belfast, Evangelical Book Shop, 1945.

HAMILTON, Floyd. *The basis of millennial faith.* Grand Rapids, Eerdmans, 1952.

HENDRIKSEN, W. *Mais que vencedores*: interpretação do livro do Apocalipse. São Paulo, Casa Editora Presbiteriana, 1987.

_____. *Israel in prophecy.* Grand Rapids, Baker, 1968.

HILL, Charles E. *Regnum caelorum*: patterns of future hope in early christianity. Oxford, Clarendon, 1992.

HODGES, Jesse Wilson. *Christ's kingdom and coming.* Grand Rapids, Eerdmans, 1957.

HOEKEMA, Anthony. A Bíblia e o futuro. São Paulo, Casa Editora Presbiteriana, 1989.

HOLWERDA, David E. *Jesus and Israel*: one covenant or two? Grand Rapids, Eerdmans, 1995.

HUGHES, Archibald. *A new heaven and a new earth.* Philadelphia, Presbyterian and Reformed, 1958.

HUGHES, Philip E. *Interpreting prophecy.* Grand Rapids, Eerdmans, 1980.

KLINE, Meredith G. "The First Resurrection", *Westminster Theological Journal* 37 (Primavera de 1975), 366-75.

_____. "The First Resurrection: A Reaffirmation", *Westminster Theological Journal* 39 (outono de 1976), 117-9.

_____. "Har Magedon [Armageddon]: The End of the Millennium", *Journal of the Evangelical Theological Society* 39 (junho de 1996), p. 207-22.

KONIG, Adrio. *The eclipse of Christ in eschatology.* Grand Rapids, Eerdmans, 1989.

MILNE, Bruce. *What the Bible says about the end of the world.* Lottbridge Drove, Eng., Kingsway, 1979.

MURRAY, George L. *Millennial studies.* Grand Rapids, Baker, 1948.

PETERS, George N. H., *The theocratic kingdom.* Grand Rapids, Kregel, 1952.

PIETERS, Albertus. *The seed of Abraham.* Grand Rapids, Eerdmans, 1950.

RIDDERBOS, Herman. *The coming of the kingdom.* Philadelphia, Presbyterian and Reformed, 1962.

ROBERTSON, O. Palmer. "Is There a Distinctive Future for Ethnic Israel in Romans 11?", em *Perspectives on evangelical theology,* ed. Kenneth S. Kantzer e Stanley N. Gundry. Grand Rapids, Baker, 1979.

ROBINSON, William Childs. *Christ — the hope of glory* Grand Rapids, Eerdmans, 1947.

TRAVIS, Stephen. *The Jesus hope.* Downers Grove, Ill., InterVarsity, 1976.
VOS, Geerhardus. *The pauline eschatology.* Grand Rapids, Eerdmans, 1953.
_____. *Redemptive history and biblical interpretation,* ed. Richard B. Gaffin Jr. Phillipsburg, N.J., Presbyterian and Reformed, 1980.
WYNGAARDEN, Martin J. *The future of the kingdom in prophecy and fulfillment.* Grand Rapids, Zondervan, 1934.

PRÉ-MILENARISMO

Muitas obras foram publicadas sobre pré-milenarismo. As seguintes são apenas uma amostragem. O leitor é também direcionado a comentários sobre o livro do Apocalipse, como os de Johnson, Mounce, Walvoord, Ladd, Newport e Thomas, citados nas notas do ensaio sobre o pré-milenarismo.

BLACKSTONE, W E. *Jesus is coming.* Chicago, Fleming H. Revell, 1989.
BLAISING, Craig A. e Darrell L. BOCK. *Progressive dispensationalism.* Wheaton. Ill., Victor, 1993.
CAMPBELL, Donald K. e Jeffrey L. TOWNSEND, eds. *A case for premillennialism*: a new consensus. Chicago, Moody, 1992.
CLOUSE, Robert G., ed. *The meaning of the millennium:* four views. Downers Grove, Ill., InterVarsity, 1977.
FEINBERG, Charles L. *Millennialism*: the two major views, 3ª. ed. Chicago, Moody, 1980.
HOYT, Herman A. *The end times.* Chicago, Moody, 1969.
LADD, George E. *Crucial questions about the kingdom of God.* Grand Rapids, Eerdmans, 1952.
_____. *The presence of the future*: the eschatology of biblical realism. Grand Rapids, Eerdmans, 1974.
MCCLAIN, Alva J. *The greatness of the kingdom.* Winona Lake, Ind., BMH Books, 1959.
PENTECOST, J. Dwight. *Things to come*: a study in biblical eschatology. Grand Rapids, Zondervan, 1958.
_____. *Thy kingdom come.* Wheaton, Ill. Victor, 1990.
SAUCY, Robert L. *The case for progressive dispensationalism.* Grand Rapids, Zondervan, 1993.
WALVOORD, John. *The millennial kingdom.* Grand Rapids, Zondervan, 1959.
_____. *Major Bible prophecies.* Grand Rapids, Zondervan, 1991.
WEST, Nathaniel. *Second coming of Christ*: premillennial essays. Chicago, Fleming H. Revell, 1879.
_____. *The thousand years in both testaments.* New York, Fleming H. Revell, 1880.

ÍNDICE ESCRITURÍSTICO

Gênesis
1
1.26
1.26-31
1.28
1.31
3.5
3.15
3.17,18
4.10
4.17-22
12.1-3
12.2,3
12.3
13
13.14-17
14.19
15
15.5-7
15.18-21
17
17.5
17.7,8
17.8
18.20
19.13
22.15-18
26.12
48.4

Êxodo
3.17
9.29
15
19.5
20.12
23.29,30

Levítico
7.13
23.17
25.23

Deuteronômio
1.11
4.37
7.6
7.7,8
7.9
7.22
10.14
10.15
14.2
19.10,13
21.9
28.49

2Samuel
2.8
5.6-9
6.10-12
7.8-16
7.12,13
7.13,14
7.16
23.5

1Reis
3.8
8.20-24
15.4,5

2Reis
8.19
17.29
19.21
24.4

1Crônicas
16.17,18
17.4-14
17.7-15
29.11,14

2Crônicas
13.5
21.7
23.3

Jó
14.1-6
19.23-27
41.11

Salmos
2
2.6,7
2.7
2.8-11
2.8
2.9
2.10-12
8.6
16.10
18.7-15
22.27
24.1
33.12
48.2,11-13
50.10
50.12
67.2,7
69.35
72
72.5-8
72.7-11
72.17
84.10
86.9
87.4
89
89.11
89.26,27
90.4
96.3-5
102.15
104.3
104.12,17
105.6,43
110
110.1
115.16
115.17
132
147.19,20

Eclesiastes
3.11

Isaías
1.8
2
2.1
2.2-4
2.2
2.3
2.12-21
7.14,27
8.18
9
9.6,7
9.6
9.7
11
11.1-10
11.1
11.4
11.6-9
11.10
11.13
13.1,9-13
13.11
19.1
22.1-25
24--25
24
24.21,23
24.21-23
25
25.6-9
25.7,8
26.19
28.11
33.19
34.1-17
40.3
40.9
41.8,9
42.1-7
44.1,2,21
44.1
45.4
45.17
46.10
49.5,6
53
54.1-5
55.3
55.11
56.6-8
59.21
60
60.10-14
61.7,8
65
65.17-25
65.17
65.19
65.20
66
66.1
66.18-23
66.20,21

66.21
66.22

Jeremias
5.15
7.6
19.4
23.3-7
26.15
27.5-8
31.31
31.31-34
31.31-37
31.33,34
31.33
32.40
33.14-16
33.18
33.24,25
46.1-12
50.4,5

Ezequiel
3.5
7.1-27
11.19,20
13.5
16.60
17.22-24
18.23
30.1-19
31.3, 6, 9
33.11
36.22—37.14
37
37.1-28
37.10
37.15-22
37.24-28, 40-48
37.26
38—39
40—48
40.2
40.46
43.19
44.9,15,23
46
47.1-12
47.1
47.9

Daniel
2
2.34,35
2.35
2.44
4.3
4.12
4.34
7.9
7.11-14
7.12-14,27
7.14,27
9
9.24-27
9.24
12.2

Oséias
1
1.11
3.5
6.7
11.1

Joel
1—3
2.1,2
3.17
3.19

Amós
3.2
4.5
5.18-20
8.8,9
9.5,6
9.11,12
9.15,16

Obadias
15-21

Miquéias
1.3,4
4
4.1-8
4.1-3
4.1
4.7
5.2

Naum
1-3

Sofonias
1.7-18, 14-18
2.1-3
3.8

Zacarias
4.6
9.13
14
14.1-21
14.5
14.10
14.16-19

Malaquias
3—4

Mateus
1.1

2.15
3.1-3
3.9
3.17
4.1-11
5.3-12
5.3
5.5
5.10
5.14
5.17-19
5.20
5.35
6.10
7.13,21
7.24-27
8.10-12
8.11,12
8.19,20
10.5,6
10.16-42
11.25
12.6
12.28,29
12.28
12.32
13
13.3-23
13.8
13.17
13.18-23
13.24-30
13.25
13.30-33
13.33
13.36-43
13.38
13.39,40
13.41,43
13.44
13.45-50
13.49
14.17,23
15.24
16.18,19
16.18
18.3
19.23
19.27-30
19.28
20.18
21.33-43
21.40
21.43-45
22.1-7
22.34
22.44
23.13
23.26
23.32-37
23.36—24.34
23.36—24.3
23.37
23.38—24.3
23.38
24.1—25.46
24
24.1,2
24.2
24.3
24.14
24.15,16
24.15
24.16
24.21
24.29,30
24.30
24.34
25.5,19
25.31-46
24.31
25.40
26.64
27.53
28.16-20
28.18-20
28.18
28.19,20
28.19
28.20

Marcos

1.14,15
1.15
3.27
4.1-8,26-28
8.29,30
9.1
9.43,45,47
10.15,23-25
10.25,29
10.30
12.36
13.27
14.62
15.32
15.38
16.19

Lucas

1—2
1.20
1.30-33
1.32,33
1.46-55
1.52-55
1.67-79
1.68-79
1.69-73
2.34
4.6
4.16-21
4.18,19
6.20
9.2,6
9.22

9.26
12.32
13.32-35
13.34
15.1-3
15.10
15.24
15.32
16.7
17.20,21
17.27
18
18.17,24
18.38-40
19.11-28
19.41-44
20.34,35
20.42,43
21.20-24
21.20
21.24
22.20
22.69
23.27-31
23.38-41
23.45
24.19-21
24.47,52

João

1.1-3
1.9
1.14
1.20,24,25
1.29
1.41,49
2.18-22
2.19-22
3.3-8
3.3
3.5
3.16,17
3.17
4.10-14
4.20-24
4.23-26
5.19
5.24-29
5.24
5.28,29
5.29
5.30
6.15
6.39,40
6.40
6.44,54
6.56
7.39
8.28
8.56
11.24
12.20-33
12.31,32
12.31
12.33
12.48
14.2,3
14.16-20,23
15.4,5
16.2,33
17.14,15
17.23,26
18.36,37
18.36
19.5-15
20.22
20.27

Atos

1.1,2
1.3
1.6,7
1.6
1.7
1.8
1.11
2
2.1
2.5,12,14
2.16-21
2.16,17
2.17
2.20,21
2.22,23
2.24
2.29-36
2.30-36
2.30,31
2.33
2.34,35
2.36
2.41
2.45
3
3.14,15
3.18-26
3.21
4.4
4.8-10
4.10
4.25-27
4.32
5.14
5.30
5.31
7
7.49
7.55,56
9.35,42
10.39
11.24-26
11.28
12.6
13.32-37
13.33
13.47
14.16

14.22
15.3,4,9-11
15.13-21
15.15-18
17.4
17.7
17.26
17.30
17.33
18.8,10
19.18,26
20.11
24.15
26.15-18
26.18
26.20
27.33
28.16,31

Romanos

1.4
1.16
1.18-21
3.1,2
3.21—5.11
3.26,30
4
4.5,13
4.13
4.16
4.25
5.1,2
5.18
6.4
6.8
6.10,11
6.11,13
8
8.6
8.9
8.10
8.11
8.12,13
8.17-25
8.18
8.19
8.20
8.21-23
8.21
8.22
8.23
8.24,25
8.24
8.31
8.34
8.36
9—11
9
9.1-5
9.6
9.24-26
9.30
9.33
10.5
10.11-13,16-21
10.12
11
11.1-10
11.1,5
11.7-10
11.7
11.11-32
11.11,12
11.12
11.13,14
11.15
11.16
11.25,26
11.25
11.26-29
11.26
11.28
11.30,31
11.30
11.33-36
11.36
12.2
13.11
13.12
14.9-11
14.11
14.17
15.19
16.20
16.25

I Corintios

1.7,8
1.8
1.18-24
2.6-8
3.11
3.13
3.16
3.21,22
5.5
6.9,10
6.11
6.19
7.26,29-31
7.31
10.11
10.20
10.26,28
11.25
11.26
11.28
13.12
14.21,22
14.25
15
15.20-28
15.20-26
15.22-24
15.22
15.23-25

15.23,24
15.23
15.24-26
15.24,25
15.24
15.25-28
15.25
15.26
15.35-44
15.44-46
15.50
15.51-58
15.51
15.52
15.54,56
15.54,55
15.54

2Coríntios

1.5-10
1.20
2.16
3.2-6
3.6
3.14
4.4
5.15
5.17
5.19
6.2
6.7
6.16
10.4,5
10.5

Gálatas

1.4
2.16
2.20
3
3.7-9
3.7
3.8
3.9
3.14
3.16
3.19
3.26,27
3.28,29
3.29
4
4.4
4.19
4.24-31
4.25,26
4.26
5.9
5.21
6.15
6.16

Efésios

1.3
1.11
1.13,14
1.19-23
1.20-23
1.20-22
1.21
1.22,23
1.22
2.1
2.3
2.4-6
2.5
2.10
2.12-22
2.12-16
2.12-18
2.19-22
2.20
3.1-13
3.17
4.13
4.18
4.24
5.5
6.3
6.11,12
6.17

Filipenses

1.6
1.23
1.29
2.8-11
2.8,9
2.9-11
2.9,10
2.9
2.16
3.3
3.10
3.11
3.20
3.21
4.13

Colossenses

1.12,13
1.13-18
1.16
1.18
1.27
2.13
2.14,15
2.15
3.1,2
3.1
3.6
3.10
4.11

ITessalonicenses

1.5
1.9,10

1.10
2.12
2.14-16
2.16
4
4.13-18
4.15-18
4.16
5.2

2Tessalonicenses
1.5-10
1.5
1.6-12
1.7-10
1.7-9
2
2.1
2.3-8
2.8

1Timóteo
1.15
2.5
3.15

2Timóteo
1.10
1.18
2.9
2.19
3—4
3.1
3.12,13
3.16,17
4.1
4.7
4.8

Tito
2.11-13
2.12,13
2.13
3.5

Hebreus
1.1,2
1.3
1.8-13
1.13
2.5
2.13,14
2.14
3.6
3.7-19
8—10
8
8.1
8.6
8.8
8.13
9.15
9.23,24
9.26
9.27,28
9.28
10
10.12-14
10.12,13
10.12
10.25
10.37
11.10-16
11.13
12.2
12.18-29
12.18-24
12.18-22
12.22-29
12.22-28
12.22-24
12.22
12.24
12.28
13.14

Tiago
2.5
4.7
5.3
5.7
5.8,9

1Pedro
1.8
1.10-12
1.11,12,22
1.11
1.13
1.20
2
2.5
2.6
2.9
2.10
3.21,22
3.22
4.5
4.7
4.12-19
4.17
5.4
5.8
5.9

2Pedro
1.11
2.4
3
3.3-14
3.4-9
3.4
3.6
3.8,9
3.8
3.9

3.10-13
3.10
3.11,12
3.12
3.13
4.7

I João
2.2
2.13,14
2.17,18
2.18
2.22
3.8
3.14
4.3
4.4
4.14
5.4,5

2 João
7

Judas
6
18

Apocalipse
1.1-8
1.1,2
1.1
1.3,4
1.3
1.4
1.5
1.6,7
1.6
1.7
1.8
1.9—3.22
1.9,10
1.9
1.10-12
1.11
1.13-15
1.15
1.18
1.19
1.20
2.1—3.22
2.1
2.5
2.9,10
2.9
2.10
2.11
2.12
2.13
2.16
2.21
2.25,26
2.26
2.26,27
2.26
2.27
3.3
3.9
3.10
3.11
3.19
3.21
4.1—16.21
4.1,2
4.1
4.5
4.6
5.6
5.8
5.9,10
5.9
5.10
6—19
6.1—8.1
6.8
6.9-11
6.9,10
6.9
6.10,11
6.11
6.12-14
6.16
6.17
7.1-17
7.1
7.4-8
7.9
7.13,14
7.14
8.1—11.19
8.3
8.6—11.15
8.13
9
9.1-6
9.3-11
9.7,17
9.18
10.1-11
10.1
10.7
10.11
11.1-13
11.1,2
11.2
11.3-13
11.3
11.5
11.8
11.15-19
11.15
11.18
12
12.1—16.21
12.1
12.3,4
12.5
12.6

12.7-9
12.9
12.11
12.12
12.13-17
12.14
12.17
12.28
13.1-10
13.1
13.2
13.5
13.7
13.11,12
13.11
13.14
13.15,16
14.1
14.3
14.9-11
14.13
14.17-20
15.1—16.21
15.8
16.6
16.13-16
16.13
16.14-16
16.14
16.17
17
17.1—19.10
17.1-3
17.1
17.6,7
17.6
17.9
17.11-18
17.12
17.14
17.15
17.16
17.17
18.1
18.23
18.24
19—20
19—21
19
19.2
19.4,5
19.9,10
19.10
19.11—21.8
19.11—20.10
19.11—20.3
19.11-21
19.11-16
19.11
19.15-21
19.15
19.16
19.17
19.19-21
19.19
19.20
19.21
20
20.1-10
20.1-7
20.1-6
20.1-3
20.1
20.2,3
20.2
20.3
20.4-6
20.4,5
20.4
20.5
20.6
20.7-11
20.7-9
20.7,8
20.8
20.10
20.11-15
20.11-14
20.11
20.12—21.4
20.12,13
20.13-15
20.13
21—22
21.1—22.5
21
21.1-5
21.1
21.2,3
21.2
21.3,4
21.4
21.5
21.9—22.9
21.9,10
21.9
21.10
21.16
21.22
22.1
22.2
22.3
22.5
22.6
22.7
22.10—22.21
22.10-21
22.10
22.12
22.13
22.14,15
22.16
22.17
22.18,19
22.20

NOTAS

Capítulo I

[1]Stanley J. GRENZ, *The millenial maze*: sorting out evangelical options, Downers Grove: InterVarsity, 1992, p. 202.

[2]Para uma definição mais detalhada, v. minha obra *He shall have dominion*: a postmillenial eschatology, 2. ed., (Tyler, Tex.: Institute for Christian Economics, 1997), cap. 4.

[3]*The last days handbook*: a comprehensive guide to understanding the different views of prophecy, Nashville: Thomas Nelson, 1990, p. 158.

[4]Christian theology, Grand Rapids: Baker, 1985, v. 3, p. 1207.

[5]*The rapture question*, Grand Rapids: Zondervan, 1957, p. 52, (grifo do autor).

[6]Brian E. Daley fornece uma ampla pesquisa e argumentação sugerindo que a presença primitiva do interesse apocalíptico, em geral, e do pré-milenarismo, em particular, nasceu em um contexto de perseguição que certamente antecipou o iminente fim da história. Por causa de vários fatores históricos atuantes e da amplitude de imagens e idéias entre os escritores cristãos, Daley pondera: "No final deste levantamento do pensamento escatológico nos pais da igreja, pode-se questionar se é sequer apropriado falar no singular sobre 'a esperança da igreja primitiva'" (*The hope of the early church*: a handbook of patristic eschatology [Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1991], p. 216).

[7]*Essentials of evangelical theology*: life, ministry, and hope, San Francisco: Harper and Row, 1979, v. 2, p. 192. Ao tratar das profecias do AT, Eusébio escreve: "Todo o mundo participará das virtudes da sabedoria e sã discrição, mediante a quase universal prevalência daqueles princípios de conduta que o Salvador promulgaria sobre as mentes dos homens, por meio dos quais a adoração de Deus seria confirmada e os ritos da superstição estabelecidos" (*Constantino*, p.16).

[8]*History of the Christian church*, 5. ed., Grand Rapids: Eerdmans, reimp. n.d. (1910), v. 2, p. 591, v. tb. p. 122. Para maiores informações v. D. H.

Kromminga, *The millenium in the church*: studies in the history of Christian chiliasm (Grand Rapids: Eerdmans, 1945). Orígenes esperava que "toda forma de adoração seria destruída, exceto a religião de Cristo, que prevaleceria. E realmente ela um dia triunfará, à medida que seus princípios tomarem posse das mentes dos homens mais e mais cada dia" (Orígenes, *Against Celsus*, 8:68).

[9]Para documentação, v. Gentry, *He shall have dominium*, cap. 4. Para Agostinho, v. Erickson, *Christian theology*, v. 3, p. 1206-7. Para Atanásio, v. David Chilton, *Paradise restored*: an eschatology of dominium (Forth Worth: Dominion, 1985), cap. 1.

[10]Future tense, *Christianity today*, (Oct. 2, 1995), p. 20. V. John O'Meara, Introduction, em Agostinho, *City of God*, trad. Henry Bettensen (New York: Penguin, 1984), VIII.

[11]Brian E. DALEY, *The hope of the early church*, p. 133.

[12]*Essentials of evangelical theology*, v. 2, p. 192. V. discussão mais ampla em Kromminga, *The millennium in the church*, p. 129-36, 159s.

[13]The debate throughout church history, em *Continuity and discontinuity*: perspectives on the relationship between the Old and New Testaments, (org.) John S. Feinberg, (Westchester, Ill.: Crossway, 1988), p. 32.

[14]Peter TOON, (org.), *Puritans, the millennium and the future of Israel*, Cambridge: James Clarke, 1970, p. 26. V.tb. Bryan W. Ball, *A great expectation*: eschatological thought in english protestantism to 1660 (Leiden: E. J. Brill, 1975).

[15]BLOESCH, *Essentials of evangelical theology*, v. 2, p. 193.

[16]Quanto a evidência, v. Greg L. Bahnsen, The prima facie acceptability of postmillenialism, *Journal of Christian reconstruction* (Winter, 1976), p. 69-76. V. tb. João Calvino, *As institutas ou tratado da religião cristã*, (São Paulo: Cultura Cristã), 1989, v. 3, p. 180, n.º 6; J. A. De Jong, *As the waters cover the sea*: millenial expectation in the rise of anglo-american missions 1640-1810 (Kampen: J. H. Kok, 1970), p. 8s.; Iain Murray, *The puritan hope*: revival and the interpretation of prophecy (Edinburgh: Banner of Truth, 1971), p. 89-90.

[17]*As institutas ou tratado da religião cristã* (São Paulo: Cultura Cristã), 1985, v. 1, p. 16.

[18]V. Murray, *The puritan hope*. Para uma bibliografia mais extensiva das fontes originais, v. De Jong, *As the waters cover the sea*, p. 232-42.

[19]Chamo-os de "pós-milenaristas genéricos" para distingui-los dos pós-milenaristas puritanos, que, além de enfatizarem conversões, vida santa e missões, têm um forte envolvimento em questões governamentais civis.

[20]Para uma completa e acadêmica apresentação e defesa da ética teonômica, v. Greg. L. Bahnsen, *Theonomy in Christian ethics*, 2. ed., (Phillipsburg, N.J: Presbyterian and Reformed, 1984). Para apresentações mais populares, v. Bahnsen, *By this standard*: the authority of God's Law today, (Tyler, Tex.: Institute for Christian Economics, 1985) Kenneth L. Gentry Jr., *Cod's Law in the modern world*: the continuing relevance of Old

Testament law, 2. ed., (Tyler, Tex.: Institute for Christian Economics, 1997); e William O. Einwechter, *Ethics and God's Law*: an introduction (Mill Hill, Penn.: Preston/Speed, 1995). Para diálogo sobre o assunto, v. Wayne G. Strickland, (org.) *A lei e o Evangelho*: 5 pontos de vista (São Paulo: Vida, 2003, e Gary Scott Smith, *God and politics*: four views on the reformation of civil government (Phillipsburg, N. J.: Presbyterian and Reformed, 1989).

[21]*Great divides*: understanding the controversies that come between Christians, Colorado Springs, Colo.: NavPress, 1993, p. 164-5. V. tb. Bruce Barron, *Heaven on earth?* The social and political agendas of dominion theology (Grand Rapids: Zondervan, 1992), e Bob e Gretchen Passantino, *Witch hunt* (Nashville: Thomas Nelson, 1990), p. 164-98.

[22]*The scandal of the evangelical mind*, Grand Rapids: Eerdmans, 1994, p. 225.

[23]V. Greg L. Bahnsen, *Theonomy in Christian ethics*, cap. 20; *No other standard*: theonomy and its critics (Tyler, Tex.: Institute for Christian Economics, 1991), cap. 8; Gentry, *God's Law in the modern world.*

[24]Philip Schaff, *The creeds of christendom*: the history of creeds, 6. ed. (New York: Harper and Row, 1931, reimp., Grand Rapids: Baker, 1990), v. 1, p. 746. Que os padrões de Westminster endossam a perspectiva teonômica não só é evidente em seus textos comprobatórios (v. esp. aqueles sobre o Segundo Mandamento do Catecismo Maior), mas também nos escritos de seus idealizadores. Para um importante e útil resumo, v. Martin A. Foulner, *Theonomy and the Westminster Confession* (Edimburgo: Marpet,1997). V.tb. Kenneth L. Gentry Jr., Theonomy and confession: a review and report, *Chalcedon Report* 388 (Nov. 1997): p. 12-6.

[25]Wholesome severity reconciled with Christian liberty, reimp. no *Anthology of Presbyterian and reformed literature* de Christopher Coldwell (org.), (Dallas, Tex.: Naphtali, 1991), v. 4, p. 182. Seu pós-milenarismo se une ao forte interesse teonômico em jurisprudência civil em seu Sermon preached before the honourable house of commons at their late solemn fast, Wednesday, March 27, 1644, reimp. em George Gillespie, *The works of George Gillespie*, (Edmonton, Alta.: Still Waters Revival Books, rep., 1991), 2 v., v. 2. Os puritanos da Nova Inglaterra seguem o mesmo padrão: "Os textos do Antigo Testamento foram copiados diretamente nos livros legais da Nova Inglaterra" (George M. Marsden, America's 'Christian' origins: puritan New England as a case study, em *John Calvin: his influence in the western world*, [org.] W. Stanford Reid, [Grand Rapids: Zondervan, 1982], p. 247).

[26]Meredith G. Kline, Comments on an old/new error, *Westminster Theological Journal* 41:1 (1978), p. 172-4; Michael D. Gabbert, An historical overview of Christian reconstructionism, *Criswell Theological Review* 6:2 (1993), p. 281-301; Sinclair B. Ferguson, An assembly of theonomists? The teaching of Westminster divines on the Law of God, em *Theonomy*: a reformed critique, William S. Barker e W. Robert Godfrey, (orgs.), (Grand Rapids: Zondervan, 1990), p. 326-34.

[27]Kenneth L. Gentry Jr., *The beast of Revelation*, 2. ed. (Tyler, Tex.: Institute for Christian Economics, 1995); C. Marvin Pate, org., *Four views on the book*

of Revelation, (Grand Rapids: Zondervan, 1998); Gary DeMar, *Last days madness*: obsession of the modern church, 3. ed. (Atlanta: American Vision, 1997); David Chilton, *The great tribulation* (Forth Worth: Dominion, 1987); Chilton, *The days of vengeance*: an exposition of the book of Revelation (Tyler, Tex.: Institute for Christian Economics, 1987). Para a compreensão preterista das 70 semanas de Daniel (Dn 9), a Grande Tribulação (Mt 24), o homem do pecado (2Ts 2), e a meretriz babilônica (Ap 17), v. Kenneth L. GENTRY JR., *Perilous times*: a study in eschatological evil (Bethesda, Md.: Christian University Press, 1998). Até mesmo alguns dispensacionalistas são influenciados pelo preterismo: C. Marvin Pate e Calvin B. Haines Jr., *Doomsday delusions*: what's wrong with predictions about the end of the world (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1995). David L. Turner, Structure and sequence of Matthew 24.1-41: interaction with evangelical treatments, *Grace Theological Journal*, 10:1 (Spring, 1989), p. 3-28.

[28]Eusébio, *Ecclesiastical history*, v. 3, p. 5-9; John Lightfoot, *Commentary on the New Testament from the Talmud and Hebraica*: Matthew—1Corinthians (Peabody, Mass.: Hendrickson, reimp. 1989 [1674]); Milton S. Terry, *Biblical apocaliptics*: a study of the most notable revelations of God and of Christ (Grand Rapids: Baker, reimp. 1988 [1898]), cap. 18,19; J. Marcellus Kik, *The eschatology of victory* (Phillipsburg, N.J.: Presbyterian and Reformed, 1971); Jay E. Adams, *The time is at hand* (Nutley, N.J.: Presbyterian and Reformed, 1966).

[29]Kenneth L. Gentry Jr., Reformed theology and six day creationism, *Christianity & society* 5 (Oct. 1995), p. 25-30. V.tb. Robert L. Dabney, *Lectures in systematic theology* (Grand Rapids: Zondervan, reimp. 1972 [1878]), p. 254-63; Louis Berkhof, *Teologia sistemática* (São Paulo: Cultura Cristã), 1990, p. 139-5; Douglas E. Kelly, *Creation and change* (Ross-shire, Great Britain: Mentor, 1997); Kenneth L. Gentry Jr., et al. The biblical doctrine of creation, série de seis fitas de áudio da Covenant Media Foundation.

[30]Sl 24.1; v. Êx 9.29; 19.5; Lv 25.23; Dt 10.14; 1Sm 2.8; 1Cr 29.11 e 14; Jô 41.11; Sl 50.12; 89.11; 115.16; 1Co 10.26 e 28.

[31]Jo 6.56; 14.16-20, 23; 15.4,5; 17.23,26; Rm 8.10; Gl 2.20; 4.19; Ef 3.17; Cl 1.27; 1Jo 4.4.

[32]Jo 7.39; 14.16-18; Rm 8.9; 1Co 3.16; 2Co 6.16.

[33]Jo 3.3-8; 1Co 6.11; Tt 3.5; 1Pe 1.11,12, 22.

[34]Ez 18.23; 33.11; Lc 15.10; 2Co 5.19; 1Tm 1.15; 2.5.

[35]Rm 1.16; v. 15.19; 16.25; 1Co 1.18,24; 1Ts 1.5.

[36]V.tb. 2Co 6.7; Ef 6.17; 1Ts 2.13; Hb 4.12.

[37]Mt 7.7-11; 21.22; Ef 2.18; Fp 4.6; Hb 4.16; 10.19-22; 1Jo 3.22; 5.14,15.

[38]Jo 14.13,14; 15.7,16; 16.23,24,26; 1Jo 3.22; 5.14,15.

[39]Mt 12.28,29; Lc 10.18; Jo 12.31; 16.11; 17.15; At 26.18; Rm 16.20; Cl 2.15; 1Jo 3.8; 4.3,4; 5.18.

[40]V. O. Palmer ROBERTSON, *Cristo dos pactos*, trad. Américo J. Ribeiro (Campinas, SP, Luz Para o Caminho, 1997), cap. 5; Willem VanGemeren, *The Progress of redemption*: the story of salvation from creation to the New Jerusalem (Grand Rapids: Zondervan, 1988), Parte I.

[41]Gary North, *The dominion covenant*: Genesis (Tyler, Tex.: Institute for Christian Economics, 1982); Kenneth L. Gentry Jr., *The greatness of the great commission*: the Christian enterprise in a fallen world, 2. ed. (Tyler, Tex.: Institute for Christian Economics, 1993), caps. 1 e 2.

[42]North, *Dominion covenant*, p. 29.

[43]Rousas J. Rushdoony, *The institutes of biblical law*, Vallecito, Calif.: Ross House, 1973, p. 448. Essa é a tentação comum aos governadores civis ao longo da história. V. Is 14.4,12-17; Ez 28.2,6-10; Mt 22.20,21; Ap 13. Hegel expressa o moderno conceito: "O Estado é a idéia divina enquanto ele existe na terra [...] A marcha de Deus no mundo, eis o que o Estado é".

[44]H. Wayne House e Thomas D. Ice, *Dominion theology*: blessing or curse? (Portland, Ore.: Multnomah, 1988), p. 9-10. Para uma resposta reconstrucionista, v. Greg L. Bahnsen e Kenneth L. Gentry Jr., *House divided*: the break-up of dispensational theology, 2. ed., (Tyler, Tex.: Institute for Christian Economics, 1996).

[45]Millard J. Erickson, *Opções contemporâneas na escatologia*: um estudo do milênio (São Paulo: Vida Nova, 1977), p. 86.

[46]George Murray, *Millennial studies*: a search for truth (Grand Rapids: Baker, 1948), p. 86; Richard Gaffin, Theonomy and eschatology: reflections on postmillenialism, em Barker e Godfrey, *Theonomy*: a reformed critique, p. 217; David J. Englesma, A defense of (reformed) amillennialism, *The Standard Bearer* (Aug. 1, 1996), p. 437.

[47]Para uma apresentação mais completa, v. minha obra *He shall have dominion*, caps. 9—13.

[48]As citações incluem: Mt 22.44; 26.64; Mc 12.36; 14.62; Lc 20.42,43; 22.69; At 2.34,35; Hb 1.13. Alusões podem ser encontradas em: 1Co 15.24; Ef 1.20-22; Fp 2.9-11; Hb 1.3; 8.1; 10.12,13; 1Pe 3.22; Ap 3.21.

[49]Para as implicações teonômicas do salmo 2, v. Greg L. Bahnsen, The theonomic position, em Smith, *God and politics*, p. 28-30.

[50]J. A. Alexander, *The Psalms*: translated and explained, Grand Rapids: Baker, reimp. 1977 [1873], p. 14.

[51]Ibid., p. 15.

[52]Lamontte M. Luker, Zion em *Mercer dictionary of the Bible*, (org.) Watson E. Mills, (Macon, Ga.: Mercer Univ. Press, 1991), p. 986.

[53]At 2.16,17,24; 1Co 10.11; Gl 4.4; Hb 1.1,2; 9.26; Tg 5.3; 1Pe 1.20; 1Jo 2.18; Jd 18.

[54]A igreja é o "templo de Deus" em 1Co 3.16; 6.19; 2Co 6.16; Ef 2.19-22; 1Pe 2.5. Ela é especificamente designada "a casa de Deus" em 1Tm 3.15; Hb 3.6; 1Pe 4.17.

[55]V. David E. Holwerda, *Jesus and Israel*: one covenant or two? (Grand Rapids: Eerdmans, 1995), p. 96-9; Larry R. Helyer, Luke and the restoration of Israel, *Journal of the Evangelical Theological Society* 36 (1993), p. 317-29.

[56]J. A. Alexander, *Commentary on the prophecies of Isaiah*, Grand Rapids: Zondervan, reimp. 1997 (1887), v. 1, p. 97.

[57]Mt 7.24-27; 1Co 3.11; Ef 2.20; 2Tm 2.19; Ap 21.9ss.

[58]Geerhardus Vos, *The pauline eschatology*, Phillipsburg, N.J.: Presbyterian and Reformed, reimp. 1991 (1930), p. 7.

[59]V. Gentry, *Greatness of the great commission* and Gary North, *Millenialism and social theory* (Tyler, Tex.: Institute for Christian Economics, 1990).

[60]Mc 16.19; Lc 22.69; At 2.33; 5.31; 7.55,56; Rm 8.34; 14.11; Ef 1.20-23; Cl 1.18; 3.1; Hb 1.3,13; 8.1; 10.12; 12.2; 1Pe 3.22; Ap 17.14; 19.16.

[61]Para um excelente tratamento pós-milenarista dessa parábola, v. O. T. Allis, The parable of the leaven, *The evangelical quarterly* 19 (Oct. 1947), p. 254-73.

[62]"*Dentro de você* (*entos hymo-n*). Esse é o óbvio e, segundo penso, o real significado de *entos* [...] A outra única instância de *entos* no NT (Mt 23.26) necessariamente significa 'dentro' ('dentro da taça')". (A. T. Robertson, *Word pictures in the New Testament*, [Nashville: Broadman, 1930], v. 2, p. 229). V. Josefo, *Antiquities*, v. 5, p. 107. C. F. D. Moule observa: "Em uma cuidadosa revisão da evidência dessa época, P. M. S. Allen demonstra que as passagens de Xenofonte citam habitualmente *no meio de*, apoiando assim o termo *interiormente;* que a evidência fornecida pela Septuaginta sustenta *interiormente*; que mesmo os poucos exemplos extraídos de Símaco e que parecem inicialmente apoiar *no meio de* não são válidos como argumento, uma vez que tais palavras permitem significados intercambiáveis". (*An idiom-book of New Testament Greek* [Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1959], p. 84).

[63]The Gospel according to St. John, em *Calvin's New Testament commentaries*, David W. Torrance e Thomas F. Torrance (orgs.), (Grand Rapids, Eerdmans, 1961), v. 2, p. 42.

[64]The Gospel according to St. John, *Tyndale New Testament Commentaries*, (Grand Rapids: Eerdmans, 1960), p. 150.

[65]Mt 13.33; Lc 17.20,21; Jo 18.36-38; v. Rm 12.1,2; 2Co 5.17; Cl 3.5-11.

[66]V. Benjamim B. Warfield, Christ the propitiation for the sins of the world, em *Selected shorter writings of Benjamin B. Warfield*, (org.) John E. Meeter, (Phillipsburg, N.J.: Presbyterian and Reformed, 1970), v. 1, cap. 23.

[67]Gentry, *Greatness of the great commission.*

[68]Evidentemente, isso é verdade em termos de sua divindade essencial, que essa "toda autoridade dada" era "não um novo dom, mas a confirmação e realização prática do poder sobre todas as coisas, que lhe foram entregues pelo Pai", com relação à sua existência humana (F. C. Cook, (org.), New Testament: St. Matthew — St. Mark — St. Luke, in *The Holy Bible according to the authorized version A.D.* [1619] v. 1, *With an explanatory and critical commentary and a revision of the translation* [New York: Charles Scribner's Sons, 1901], p. 196).

[69]Em Fp 2.9, a palavra *echarisato* é usada para "dar" (de *charizomai*).

[70]*God-centered evangelism*, Grand Rapids: Baker, 1961, p. 60.

[71]Matthew em *The expositor's Greek New Testament*, reimp., W. Robertson Nicoll, Grand Rapids: Eerdmans, 1951, v. 1 p. 339.

[72]Adams, *The time is at hand*, p. 44 (grifo do autor); Charles Lee Feinberg, The Jew after the rapture, em *Prophecy and the seventies*, (org.) Feinberg, (Chicago: Moody, 1971), p. 182; Anthony A. Hoekema, *A Bíblia e o futuro*. São Paulo: Cultura Cristã, p. 62; J. Dwight Pentecost, *Thy kingdom come*, (Wheaton, Ill.: Victor, 1990), p. 221; Arie den Hartog, Hope and the protestant reformed churches mission calling, *The standard bearer* 66, (1/1/1990), p. 166; Herman A. Hoyt, A dispensational premillennial response, em *The meaning of the millennium*: four views, (org.) Robert G. Clouse, (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1977), p. 145; House and Ice, *Dominion theology*, p. 159.

[73]É importante compreender que, por definição, pode não haver nenhum pós-milenarismo liberal. Isto é, por definição, o pós-milenarismo crê que *Cristo voltará* após o milênio. Que teólogo liberal crê no retorno de Cristo para encerrar a história?

[74]At 2.41; 4.4; 5.14; 9.35,42; 11.24-26; 17.4; 18.8,10; 19.18,26.

[75]Herman Ridderbos, *The coming of the kingdom*, Philadelphia: Presbyterian and Reformed, 1962, p. 467. Mateus 28.18-20 "foi formulado mui conscientemente em termos de" Daniel 7.13,14 (Lloyd Gaston, *No stone on another*: studies in the significance of the fall of Jerusalem in the synoptic Gospels, [Leiden: E. J. Brill, 1970], p. 385). V., p.ex., os comentários dos seguintes estudiosos: D. A. Carson, Frank E. Gaebelein, Henry Alford, R. T. France, W. F. Albright, C. S. Mann, B. T. D. Smith, Frank Stagg, R. H. Fuller, W. C. Alien, John A. Broadus. Para dados bibliográficos, v. meu trabalho *Greatness of the great commission*, p. 44, n. 15.

[76]O NT sugere que longas "temporadas" se passarão antes do retorno de Cristo (Mt 25.5,19; At 1.7; 2Tm 3.1; 2Pe 3.4-9). O pós-milenarismo não defende a iminência do retorno de Cristo. O cumprimento das grandes profecias permanecem: a conversão dos judeus (Rm 11) e a vitória dominante do cristianismo (Is 2.2-4). Para uma discussão das implicações da negativa dessa iminência, v.: Gentry, *He shall have dominion*, cap. 14.

[77]Para uma discussão sobre a palavra grega *tagma* ("vez"), v. Benjamin B. Warfield, The profecies of St. Paul, em *Biblical and theological studies* (Philadelphia, N.J.: Presbyterian and Reformed, reimp. 1952 [1886]), p. 484.

[78]Para proveitosas discussões dessa proibição contra a era de um reino interveniente (*Zwischenreich*) antes do fim, v. C. K. Barrett, *From first Adam to last* (London: Black, 1962), p. 101; Vos, *The pauline eschatology*, p. 238-58; Herman Ridderbos, *Paul*: an outline of his theology (Grand Rapids: Eerdmans, 1975), p. 556-9. W. D. Davies, *Paul and rabbinic judaism* (New York: Harper, 1967), p. 291-8. V.tb. A. T. Robertson, *Word pictures in the New Testament* (Nashville: Broadman, 1930), v. 4, p. 191.

[79]Paulo menciona claramente apenas a ressurreição daqueles que estão "em Cristo" (v. 20 e 23), porque o futuro é sua preocupação dominante nessa passagem.

[80]William F. Arndt, F. Wilbur Gingrich e Frederick W. Danker, (orgs.), *A Greek-English Lexicon of the New Testament and other early Christian literature*, 2. ed., Walter Bauer, (Chicago: Univ. of Chicago Press, 1979), p. 588, 1*a*.

[81]Ibid., p. 588, 1*b*.

[82]Lido com essa passagem no contexto maior de defender uma abordagem preterista do Apocalipse em *Four views on the book of Revelation*, esp. p. 82-6.

[83]Revelation, Book of, em *Mercer dictionary of the Bible*, (org.) Mills, p. 761.

[84]*The meaning of the millennium*, Clouse, p. 40.

[85]The millennium and the Apocalypse, *The Princeton Theological Review* 2 (Oct. 1904), p. 3.

[86]Anthony Hoekema, em *The meaning of the millennium*, Clouse, p. 150.

[87]*Teologia sistemática*, Campinas: Luz Para o Caminho, Campinas: Editora Cultura Cristã, 1990, p. 653.

[88]João observa na abertura do Apocalipse: "Revelação de Jesus Cristo, que Deus lhe deu para mostrar aos seus servos o que em breve há de acontecer. Ele enviou o seu anjo para torná-la *conhecida* [gr. *se-maino*, de *se-meion*, sinal, símbolo] ao seu servo João" (Ap 1.1).

[89]2Rs 17.29; Sl 96.3-5 (v. 1Co 10.20); Lc 4.6; At 14.16; 17.30; 26.17,18.

[90]Dt 7.6ss.; Sl 147.19,20; Am 3.2; Rm 3.1,2.

[91] Precisamos notar que *kai hoitines* apresenta uma segunda classe de pessoas, 'confidentes' [...]" (Henry Barclay Swete, Commentary on revelation, Grand Rapids: Kregel, reimp. 1977, (1906), p. 262).

Réplica Robert B. Strimple

[1]O leitor refere-se a dois estudos em particular: *Theonomy*: a reformed critique, (orgs.) William S. Barker e W. Robert Godfrey (Grand Rapids: Zondervan, 1990); e Meredith G. Kline, Comments on an old/new error, *Westminster Theological Journal* 41:1 (1978), p. 172-89.

[2]A teonomia comumente substitui essa tríplice divisão por uma outra, dupla, quanto às leis judiciais de Moisés, como simplesmente expressões concretas da lei moral, que são, portanto, (como a lei moral) de obrigatoriedade moral. V. Sherman Isbell, The divine Law of political Israel expired, part I: General equity, *The Presbyterian Reformed Magazine* 12:2, (1997), p. 63-83, um excelente estudo mostrando importantes "pontos de variação entre a teonomia e a doutrina da Confissão de Fé de Westminster" (p. 66).

[3]An assembly of theonomists? The teaching of the Westminster divines on the Law of God, em *Theonomy*: a reformed critique, p. 326-27.

[4]Ibid., p. 338, 346.

[5]*The monthly record of the free church of Scotland* (June-July, 1997), p. 130.

[6]Certamente essa é uma insustentável definição da palavra grega *kosmos* em João 1.29; 3.16,17; 1Jo 4.14.

[7]*The return of Christ*, trad. James Van Oosterom, Grand Rapids: Eerdmans, 1972, p.132,5.

[8]Observe isso com atenção. O pós-milenarismo parece posicionar *três* eras. A presente era que é má, a futura era "dourada" (v. a definição de Gentry com referência ao "tempo da história antes do retorno de Cristo, em que [...]") , e a "era por vir", sobre a qual o NT fala.

[9]Herman Bavinck, *The last things,* (org.) John Bolt, trad. John Vriend (Grand Rapids: Baker, 1996), p. 109.

[10]Em meu ensaio comento a tradução equivocada da NIV de Romanos 8.18. [A idéia do autor sobre essa questão está mais bem desenvolvida nas páginas 105-6 (N. do E.)].

[11]Structural strands in New Testament eschatology, em *Papers read at the seventh annual meeting of the Evangelical Theological Society,* December 29,30, 1954, (org.) John F. Walvoord, p. 8.

[12]John MURRAY, The interadventual period and the Advent: Matthew 24 and 25, em *Collected writings of John Murray,* v. 2, Edinburgh: Banner of Truth, 1977, p. 389. V.tb. o *Commentary on a harmony of the evangelists, Matthew, Mark and Luke,* de Calvino, em que o autor fala sobre a "mistura" da destruição de Jerusalém e do fim do mundo como figura e cumprimento final.

[13]Gentry apresenta sua sugestão de que Nero é o homem do pecado de 2Tessalonicenses 2, e a besta do Apocalipse em *He shall have dominion* (Tyler, Tex.: Institute for Christian Economics, 1992), p. 383-93. Aqui ele insiste que 2Ts 2.1 ("Quanto à vinda de nosso Senhor Jesus Cristo e à nossa reunião com ele") se refere à vinda de Jesus na destruição de Jerusalém e à resultante reunião dos cristãos com ele "em *separado* e *distinto* ajuntamento". (Quanto literalismo!) Em um documento não publicado sobre *The date and setting of the book of Revelation,* Charles E. Hill observa (p. 8): "Alguém pode perguntar: Se é tão óbvio que 666 se refira a Nero, porque essa verdade não foi percebida por Irineu, que discute várias opções para sua interpretação, mas nunca mencionou essa possibilidade?" Com relação à leitura preterista de Apocalipse, ele escreve (p. 21 e 22): "Fiquei chocado inúmeras vezes com o fato de que o Apocalipse não é essencialmente sobre Israel. Ele é sobre o domínio e o senhorio de Cristo sobre todos [...] A rebelião contra ele é geral e a redenção que ele efetua é mundial. O foco obrigatório sobre o povo do velho pacto, mesmo com o suplementar deslocamento de atenção para a igreja, não parece comportar-se como o grande escopo do livro".

[14]Geerhardus Vos, *Redemptive history and biblical interpretation*: the shorter writings of Geerhardus Vos, (org.) Richard B. Gaffin Jr. (Phillipsburg, N.J.: Presbyterian and Reformed, 1980), p. 41.

[15]Evaluating post-millennialism (II), *The outlook* (Jan. 1998), p. 22.

[16]Note, para efeitos de contraste, o foco da esperança do apóstolo: "Nossa *salvação* está mais próxima do que quando cremos" (Rm 13.11). John Murray nos lembra que "o uso do NT [...] aponta para a conclusão de que esse termo [salvação], quando utilizado com referência ao futuro, denota a consumação da salvação a ser realizada no advento de Cristo" (*The epistle to the Romans,* v. 2 [Grand Rapids: Eerdmans, 1965], p. 165).

[17]David Chilton, *Paradise restored* (Fort Worth: Dominion, 1985), p. 221-2. Chilton prossegue na sentença seguinte: "Não estou interessado em marcar datas. Não estou tentando imaginar a data da segunda vinda".

Isso certamente revela uma estranha compreensão do que significa evitar marcar a data da parusia!

[18]*Confissão de fé de Westminster* (33.3). Comparar com declarações similares da esperança do crente nos credos reformados continentais: Heidelberg Catechism question and answer 52 e Belgic Confession, art. 37.

[19]p. 85.

[20]Comparar Calvino nas *Institutas*, 3.25.5 e a *Confissão de Augsburgo*, artigo 17. Típico do foco escatológico de Calvino é seu comentário sobre 2Pedro 4.7 ("O fim de todas as coisas está próximo"): "Devemos lembrar deste princípio; que desde o tempo em que Cristo apareceu pela primeira vez, nada é recomendado ao fiel exceto olhar para diante, para a segunda vinda, com mentes despertas" (*Calvin's commentaries:* the epistle of Paul the apostle to the Hebrews and the first and second epistles of St. Peter, trad. William B. Johnston [Grand Rapids: Eerdmans, 1963], p. 303).

[21]An exegetical refutation of postmillennialism, em *Protestant Reformed Theological Journal* 11/4/1978, p. 36.

[22]Herman Bavinck, *The last things*, p. 96.

[23]V. a home page de Lee Irons: http://members.aol.com/ironslee.

[24]*The millennial maze* Downers Grove: InterVarsity, 1992, p. 72.

[25] Gentry se concentra em negar que "os mil anos servem como uma moldura de tempo literal", mas a literalidade do número não é uma preocupação básica do pré-milenarista. Ele, com freqüência, dispõe-se a considerar seu "valor simbólico".

Réplica Craig A. Blaising

[1]A despeito de referência ocasional aos novos céus e nova terra, Gentry consistentemente contrasta o reino sobre a terra e o estado eterno. Esse contraste é típico da visão espiritual modelo da eternidade.

[2]Sobre a importância de Apocalipse 20 para os primeiros pós-milenaristas, v., p.ex., Robert E. Lerner, Joachim of Fiore's breakthrough to chiliasm, *Cristianesimo nella storia* 6, (1985), p. 489-512. V.tb. a discussão dos escritores pós-milenares em Peter Toon, (org.) *Puritans, the millennium and the future of Israel*: Puritan eschatology 1600 to 1660 (Cambridge: Jas. Clarke, 1970). A observação de Toon sobre Brigthman é típica: "A glória final dos santos de Cristo sobre a Terra, e como viria a acontecer, Brightman descobriu claramente descrita em [Apocalipse] capítulos 20 a 22" (Ibid., p. 29).

[3]A esse respeito, é interessante o fato de não haver menção do Dia do Senhor no levantamento que Gentry faz dos principais temas da teologia bíblica.

[4]Postmillenialism, em *The meaning of the millennium*: four views, Robert G. Clouse (org.), Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1977, p. 117-41.

[5]Mais uma vez indico ao leitor "The problem of an Intermediate kingdom in 1Corinthians 15:20-28", de Wilber B. Wallis, no Journal of the Evangelical Theological Society 18 (1975), p. 229-42.

Capítulo 2

[1]*Teologia sistemática*, 6. ed., Campinas: Editora Cultura Cristã 1990, p. 653. V. os comentários de R. B. Gaffin Jr., em *Theonomy: A reformed critique*, edits. W. S. Barker e W. Robert Godfrey (Grand Rapids: Zondervan, 1990), p. 197-202.

[2]Várias tentativas foram feitas pelos pré-milenaristas para harmonizar as diferentes imagens dadas pelos profetas com referência àqueles dentre os quais o sacerdócio restaurado será escolhido, se os levitas (Jr 33.18), se os filhos de Zadoque apenas (Ez 40.46; 43.19; 44.15, ou se todas as nações (Is 66.20,21).

[3]Para discussões acerca deste princípio, v. os trabalhos clássicos de Patrick Fairbairn: *The interpretation of prophecy* (Londres: Banner of Truth Trust, reimp. 1964 [1856]); *The typology of Scripture* (Grand Rapids: Zondervan, 1975); *An exposition of Ezekiel* (Wilmington, Del.: National Foundation for Christian Education, 1969). Um pequeno e interessante volume intitulado *The prophetic prospects of the Jews or Fairbairn versus Fairbairn* (Grand Rapids: Eerdmans, 1930), que consiste em duas conferências feitas por Patrick Fairbairn, com uma diferença de 25 anos entre elas. Na Parte I (1839), Fairbairn defende um literalismo rígido na interpretação da profecia do AT (esse é o literalismo do *pós*-milenarismo, em vez do pré-milenarismo). Com relação a Oséias 1, por exemplo, Fairbairn insiste que "não há aqui lugar para equívocos com relação a quem são os próprios sujeitos da profecia, porque são chamados pelos nomes de 'filhos de Judá e filhos de Israel', os dois ramos distintivos da nação judaica" (p. 21). Em uma nota de rodapé, ele chama as referências em 1Pe 2.10 e Rm 9.24-26 aos *gentios* convertidos, como cumprimento da profecia de Oséias, "uma extensão de seu significado, além da literal e primária significação". Na Parte II (1864), porém, Fairbairn reconhece quão arbitrária e insubmissa à instrução do Novo Testamento tal declaração é. Ele agora insiste que a profecia simplesmente deve ser lida "como uma história escrita anteriormente" (e assim de acordo com o estrito literalismo), "o princípio hebreu [como oposto ao cristão] de interpretação profética" (p. 91-2).

Surpreendentemente, *The new Scofield reference Bible* (New York: Oxford University Press, 1967) sugere que a profecia de Ezequiel de sacrifícios oferecidos novamente no Novo Templo "não será considerada literalmente [...] mas certamente será considerada como uma apresentação da adoração dos remidos em Israel [...] usando as condições com que os judeus estavam familiarizados nos dias de Ezequiel" (p. 888). Fairbairn não poderia ter dito isto melhor! Anthony A. Hoekema faz a pergunta óbvia: "Se os sacrifícios não devem ser tomados literalmente, por que deveríamos considerar o templo literalmente? [...] uma pedra fundamental crucial para todo o sistema dispensacionalista foi aqui posta de lado!" *A Bíblia e o futuro* (São Paulo, Casa Editora Presbiteriana, 1989, p. 273).

[4]George L. Murray, *Millenial studies* (Grand Rapids: Baker, 1948), p. 57.

[5]Lembre-se também da perplexidade do eunuco etíope quando inquirido por Filipe: "Diga-me, por favor: de quem o profeta está falando? De si próprio ou de outro?" (At 8.34).

[6]Um exemplo da falha em tornar claro esse todo-importante elo é encontrado na declaração de Stanley Grenz sobre a posição amilenarista: "Com base no princípio hermenêutico da prioridade do Novo Testamento, os amilenaristas concluem que as promessas originalmente dadas a Israel são cumpridas na igreja" (*The millenial maze,* [Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1992], p. 155). Precisamos reconhecer que as promessas são cumpridas *em* Cristo e assim naqueles que estão em união com ele pela fé.

[7]À luz de Romanos 4.13, é significativo que quando Paulo cita Êxodo 20.12 em Efésios 6.3, ele omite a referência específica a Canaã ("que o Senhor, o teu Deus, te dá"), ampliando assim a promessa.

[8]Edmund P. Clowney, The Final Temple, em *Studying the New Testament today*, (org.) John H. Skilton (Philadelphia: Presbiterian and Reformed, 1974), p. 118. Esse eloqüente e abrangente estudo também pode ser encontrado em *Westminster Theological Journal* 35 (Winter, 1973), p. 156-89.

[9]Primeira edição em português pela Sociedade Bíblica do Brasil em 1983 — São Paulo.

[10]F. F. Bruce, *Commentary on the book of Acts*, NICNT, Grand Rapids: Eerdmans, 1981, p. 310.

[11]Clowney, "The final temple", p. 105.

[12]Ibid., p. 119.

[13]V. p. ex., Gn 17.7,8; 48.4; 2Sm 23.5; 1Cr 16.17,18; Sl 105.10,11; Is 45.17; 55.3; 61.7,8; Jr 32.40; 50.4,5; Ez 16.60; 37.26; Dn 4.3, 34; 7.14, 27; 12.2.

[14]Com relação aos argumentos apresentados nesta seção, estou em dívida com as abordagens apresentadas pelo prof. John Murray, em suas dissertações na sala de aula do Westminster Theological Seminary, em 1958 (não publicadas).

[15]*The millennial maze*, p.128.

[16]"O grande e consumidor dia do Senhor, que porá fim à era atual, será um dia de salvação para alguns e de destruição para outros. Esse é, claramente, um e o mesmo dia" (Phillip E. Hugues, *Interpreting prophecy* [Grand Rapids: Eerdmans, 1980], p. 37).

[17]A linguagem é semelhante à usada nos evangelhos sinóticos para descrever a parusia, que o dispensacionalismo clássico tem ensinado ser uma referência ao arrebatamento secreto.

[18]John Murray, *The epistle to the Romans* (Grand Rapids: Eerdmans, 1959), vol. 1, p. 300.

[19]Na seção anterior de sua carta aos romanos (3.21—5.11), o apóstolo ensina claramente que os pecadores serão justificados "pela fé" (note especialmente 3.21, 26, 30; 4.5, 13; 5.1,2). Não se trata simplesmente de que pela fé vimos a compreender que fomos justificados; antes, como Paulo coloca em sua epístola aos gálatas, "assim, nós também, cremos em Cristo Jesus para sermos justificados pela fé em Cristo" (Gl 2.16).

[20]George Eldon LADD, *Crucial questions about the kingdom of God* (Grand Rapids: Eerdmans, 1952), p. 178.

[21]Historic premillennialism, em *The meaning of the millennium: Four views*, (org.) Robert G. Clouse (Downers Grove: InterVarsity, 1977), p. 39.

[22]*Crucial questions*, p. 179.

[23]*The return of Christ*, Grand Rapids: Eerdmans, 1972, p. 302.

[24]Paulo utiliza aqui o adjetivo grego do qual procede nossa palavra "escatologia": *eschatos*, "último". Devemos apreciar o pleno significado dessa designação. Seria estranho se a "última" trombeta soasse na ressurreição dos crentes, se o reino intermediário de Cristo apenas se iniciasse e então outra ressurreição ocorresse após um largo período de tempo.

[25]De acordo com a interpretação pré-milenarista, a ressurreição conduz os crentes ao reino milenar de Cristo, como distinto do reino final de Deus. A linguagem de Paulo em 1Co 15.50, todavia, não se ajusta a essa explicação.

[26]Historic premillennialism, p. 27.

[27]*The epistle to the Romans*, vol. 2 (Grand Rapids: Eerdmans, 1965), p. 84, 81.

[28]*The pauline eschatology* (Phillipsburg, N.J.: Presbyterian and Reformed, reimp. 1991[1930]), p. 87-8.

[29]*The millennial maze*, 171.

[30]*The epistles of Paul the apostle to the Romans and to the Tessalonians*, trans. Ross MacKenzie (Grand Rapids: Eerdmans, 1960), p.190.

[31]Uma análise especialmente útil é apresentada por O. Palmer Robertson em *Perspectives on evangelical theology*, (org.) Kenneth S. Kantzer e Stanley N. Gundry (Grand Rapids: Baker, 1979), cap. 16, Is there a distinctive future for ethnic Israel in Romans 11?

[32]V. Herman RIDDERBOS, *Paul*, trad. John Richard de Witt (Grand Rapids: Eerdmans, 1975), p.354-61.

[33]Existem manuscritos primitivos que não incluem o terceiro "agora" (embora o texto dos mais importantes dentre eles, p^{46}, não esteja completamente correto). Mas a combinação do sinaítico, vaticano e o manuscrito original grego de claromontano, todos incluindo o terceiro "agora", é uma evidência externa significativa. Considerado do ponto de vista da evidência interna, parece mais provável que o "agora" foi omitido pelo escriba, que achou que ele dificilmente se ajustava ao fato da descrença dos judeus da época, e que fora acidentalmente inserido como uma repetição do precedente "agora". (A palavra *hysteron*, "depois", foi interpolada nesse ponto em alguns manuscritos que são claramente bem posteriores — uma indicação da dificuldade que algum escriba posterior teve com a declaração apostólica diante dele.) Parece haver boa razão, portanto, para ver o terceiro "agora" como parte do texto original, como fazem o Novo Testamento Grego da UBS, a NVI e a NASB.

[34]Thomas SCHREINER pergunta: em "The Church as the New Israel and the future of ethric Israel in Paul", *Studia biblica et theologica* 13 abril de

1983]: p. 26, "Como a salvação de todo eleito da história de Israel é um mistério?" Mas o mistério não é o fato de sua salvação, mas o modo, o método que Deus está usando para salvá-los.

[35]Is there a distinctive future for ethnic Israel in Romans 11?, p. 220.

[36]V. o comentário de John Murray citado no início desta seção. Essa é a interpretação dada nos comentários sobre Romanos por David Brown, Frederick Godet, Robert Haldane, Charles Hodge e William G. T. Shedd. V. Iain H. Murray, *The Puritan hope* (Edinburgh: Banner of Truth, 1971), para índice das páginas desse volume, em que essa interpretação de Romanos 11.15 pelos escritores puritanos pode ser encontrada.

[37]*Crucial questions*, 181-2.

[38]Ibid., p.135.

[39]*Biblical doctrines*, New York: Oxford, 1929, p. 643.

[40]*Crucial questions*, p. 183.

[41]*A new heaven and a new earth*, Philadelphia: Presbyterian and Reformed, 1958, p. 56.

[42]V. 1.4; 3.21; 4.5; 6.16; 7.9ss.; 8.3;12.5;14.3;16.17;19.4,5; 20.4,11; 21.5; 22.1,3.

[43]William John Dey, *The message of the book of Revelation*, Londres: Oxford Univ. Press, 1924, p. 10.

[44] The first ressurrection, *Westminster Theological Journal* (Spring, 1975), p. 371.

[45]Eschatology, *The international standard Bible encyclopedia*, Chicago: Howard-Severance, 1915, p. 987.

Réplica Kenneth L. Gentry Jr.

[1]Desejo remeter o leitor para minha apresentação original pós-milenarista que enfatiza muitos dos textos bíblicos que Strimple menciona, e para a minha réplica a Blaising, que alude a outras passagens de Strimple.

[2]Descobrimos a revelação sobre a nova criação consumacional em 2Pe 3. V. *He shall have dominion: A postmillennial eschatology*, 2. ed. (Tyler, Tex.: Institute for Christian Economics, 1977), p. 308-15.

[3]Para maiores detalhes, v. ibidem, p. 373-78. V. tb. John Jefferson Davis, *Christ's vitorious reign*: Postmillenialism reconsidered (Grand Rapids: Baker, 1986), p. 37-8; John Calvin, *Commentaries on the book of the prophet Isaiah*, trad. William Pringle (Grand Rapids: Eerdmans, 1948), 4:397-401; E. W. Hengstenberg, *Christology of the Old Testament* (McLean, Va.: MacDonald, rep. n.d.), 2:392-400.

[4]Kenneth L. Gentry Jr., *The greatness of the great commission: The Christian enterprise in a fallen world*, 2. ed. (Tyler, Tex.: Institute for Christian Economics, 1993), p. 147.

[5]*Paul*, trans. John Richard de Witt (Grand Rapids: Eerdmans, 1975), 359, n.º 71.

[6]*Christ and time*: The primitive Christian conception of time and history, trans. Floyd V. Filson, 3. ed. (Philadelphia: Westminster, 1964), 17.

[7]Paulo se refere noutro lugar a esse tempo "agora", de tal modo a incluir *toda* a era atual até o fim, e não apenas aos seus próprios dias. "Pois ele diz: 'Eu o ouvi no tempo favorável e o socorri'. Eu digo a você, agora é o tempo do favor de Deus, agora é o dia da salvação" (2Co 6.2; v. Ef 2.3, 2Tm 1.10; Hb 9.26). O tempo "agora" também se refere aos "últimos dias" (At 2.16,17, 24; 1Co 10.11; 2Tm 3.1; Hb 1.1,2; 9.26; 1Pe 1.20; 1Jo 2.18), à "plenitude do tempo (cf. Mc 1.15; Gl 4.4).

[8]A despeito de não ser decisivo para o debate, discordo do argumento de Strimple, de incluir o terceiro *nyn* no texto (veja sua nota de rodapé número 33). O texto da UBS inclui o terceiro *nyn* em parênteses e com um C classificando seu crítico-textual. Essa avaliação indica "a comissão teve dificuldade em decidir qual variante colocar no texto". Na realidade, as palavras colocadas entre parênteses não são "inteiramente corretas" (Kurt Aland et al., editores, *The Creek New Testament,* 4. ed. [New York: United Bible Societies, 1994]). O texto de Tasker omite o terceiro *nyn.*

[9]Sobre a análise não-seqüencial do presente tempo amilenar de Strimple (v. a seguir), deveríamos esperar que Paulo usasse o particípio presente, antes que o futuro do indicativo passivo (*so–the–setai*).

[10]*The epistle of Paul to the Romans*, Tyndale New Testament Commentaries, Grand Rapids: Eerdmans, 1963, p. 222. H. A. W. Meyer, *Critical and exegetical handbook to the epistles to the Corinthians* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1877), ad. loc., cita os seguintes exemplos de escritos clássicos: Tucídides 3.96.2; Xenofonte, *Anabasis* 3.5.6; Demócrito 644.18; 802.20.

[11]Observado em Douglas Moo, *The epistle to the Romans* (Grand Rapids: Eerdmans, 1996), 719, n.º 38.

[12]V. tb. *The New Testament in modern English* (Phillips), *The New Testament in the language of today* (Beck), *The new English Bible,* and *The New Testament in modern speech* (Weymouth).

[13]Oswald ALLIS provê uma espécie de dispositivo escatológico útil para compreendermos as posições milenares. Para classificar uma posição, necessitamos conhecer a *natureza* e a *cronologia* do período milenar. Se sua natureza envolver massiva influência cultural, então a posição poderá ser pré-milenar ou pós-milenar. Se sua cronologia coloca o retorno de Cristo *após* o milênio, ela pode ser amilenar ou pós-milenar. Uma vez resolvidas essas duas questões, podemos com propriedade classificar o ponto de vista milenar de alguém (*Prophecy and the church* [Phillipsburg, N.J.: Presbyterian and Reformed, 1945], p. 4).

[14]Realmente, Moo (*Romans*, 71 n.º 30), observa que 25 dos 48 aparecimentos de *achri* terminam com uma reversão de circunstâncias.

[15]*The epistle to the Romans* (Grand Rapids: Eerdmans, 1988), p. 420.

[16]Dt 4.37; 7.7,8; 10.15; 14.2; 1Rs 3.8; Sl 33.12; 105.6, 43; Is 41.8, 9; 44.1; Am 3.2.

[17]Hodge nos informa que o ponto de vista que ele apresenta (e que eu defendo) é a ótica "geralmente recebida em cada época da igreja", com

exceção da Reforma; a mudança da Reforma deveu-se às "extravagâncias dos milenaristas" (Charles Hodge, *Commentary on the epistle to the Romans* [Grand Rapids: Eerdmans, reimp. 1955 (1886), p. 371).

[18]A referência de Paulo à vinda dos gentios (v. 25) parece um claro exemplo da entrada no reino de Deus, do acesso à salvação: cf. Mt 5.20; 7.13, 21; 18.3; 19.23; 23.13; Mc 9.43, 45, 47; 10.15, 23-25; Lc 13.34; 18.17, 24; Jo 3.5; At 14.22.

[19]Muitos comentaristas concordam, como os reformados Raymond B. Dillard e Tremper Longman III: "Ezequiel claramente viu um novo êxodo, um retorno do exílio, um novo pacto e um coração novo e espírito reto para a comunidade restaurada (36). O reavivamento da nação seria como a ressurreição dos mortos (37)" (*An introduction to the Old Testament* [Grand Rapids: Zondervan, 1994], p. 324). Edward J. Young fala da "visão dos ossos secos e a gloriosa declaração de que os filhos de Israel retornarão à sua terra" (*Introduction to the Old Testament* [Grand Rapids: Eerdmans, rev. 1964], p. 246). Veja também John B. Taylor, *Ezekiel: An introduction and commentary,* Tyndale Old Testament commentaries (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1969), p. 234-36. Sobre Ezequiel 37.1-14 o dispensacionalista John F. Walvoord comenta: "Deus prometeu restabelecer Israel e nos melhores termos possíveis indicados, que ele lhes daria nova vida, que eles seriam restabelecidos como uma nação, que seriam habitados pelo Espírito Santo e que se assentariam em sua própria terra em segurança" (*Prophecy knowledge handbook* [Wheaton, Ill.: Victor, 1990], p. 186). Charles Dyer concorda: "O reavivamento dos ossos secos significava a restauração nacional de Israel". ("Ezekiel", em John F. Walvoord e Roy B. Zuck, eds., *The Bible knowledge commentary: Old Testament* [Wheaton, Ill.: Victor, 1985], p. 1298).

[20]Rm 5.18; 6.4, 10,11, 13; 8.6, 12,13; 10.5; 2Co 2.16; 5.15; Ef 4.18; Fp 2.16.

[21]Rm 6.11,13; Ef 2.1,5; Cl 2.13.

Réplica Craig A. Blaising

[1]V., p. ex., Mark F. Rooker, Evidence from Ezekiel, em Donald K. Campbell e Jeffrey L. Townsend eds. *A case for premillennialism: A new consensus* (Chicago: Moody, 1992), p. 119-34, esp. p. 132-4.

[2]R. Meyer é típico em sua observação: "Israel (17 vezes) [na literatura paulina], representa ou o povo histórico total mas, de modo significante ou todo o Israel escatológico, não a própria comunidade de Paulo" ("Israel [...] ", em Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento, (org.) Colin Brown [São Paulo, Sociedade Religiosa Edições Vida Nova, 1985], v. 2, p. 465.

[3]*The return of Christ*, trad. Jas. Van Oosterom (Grand Rapids: Eerdmans, 1972), p. 344.

[4]J. Lanier Burns cita muitos desses estudos em seu pormenorizado artigo The future of ethnic Israel in Romans 11, em C. Blaising e D. Bock, (org.), *Dispensationalism, Israel and the church: The search for definition* (Grand Rapids, Zondervan, 1992), p. 188-229.

Material Restrito!

[5]Evidences from Romans 9-11, em *A case for premillennialism,* p. 211-12, 214-15, 217,19.

[6]Johnson discute efetivamente este caso (ibid., p. 199-223).

[7]Meyer, Israel, vol. 2, p. 312-3; Johnson, Evidences from Romans 9—11, p. 215; Burns, The future of ethnic Israel in Romans 11, p. 212-3.

[8]V. 1Rs 8.20-24; 15.4,5; 2Rs 8.19; 2Cr 13.5; 21.7; 23.3.

[9]Uma excelente análise desse texto pode ser encontrada em Wilber B. Wallis, The Problem of an intermediate kingdom in 1Corinthians 15.20-28, *Journal of the Evangelical Theological Society* 18 (1975), p. 229-42. Veja também D. Edmond Hiebert, Evidence from 1Corinthians 15, em *A case for premillennialism,* p. 225-34. Também precisamos notar que uma distinção nas fases da ressurreição é, outrossim, indicada na expressão característica de Paulo: "*ressurreição dos mortos*" (v. Fp 3.11, grifo do autor). Essa expressão implica a noção de que alguns ressurgem dos mortos, ao passo que outros são deixados nas sepulturas. Jürgen Moltmann vê nisso uma característica fundamental do milenarismo bíblico (*The coming of God: Christian eschatology,* trans. Margaret Kohl, [Minneapolis: Fortress, 1996], p. 195-9).

[10]Strimple usa a frase "ressurreição do [*ou* nosso] corpo". Essa utilização é compatível com a idéia de que existe uma ressurreição da alma (após a regeneração e na morte) que se distingue da ressurreição do corpo. Mas essa não é a linguagem bíblica. A Escritura nunca fala da *ressurreição* do corpo, mas da "ressurreição dos mortos" ou "ressurreição dentre os mortos". A redenção de nossos corpos (Rm 8.23) ocorre na ressurreição dos mortos. Distinguir uma ressurreição corporal dos mortos de uma ressurreição da alma não é bíblico.

Capítulo 3

[1]Muito tem sido escrito sobre os variados pontos de vista tribulacionistas. Uma interação crítica e útil a respeito pode ser encontrada em Richard R. Reiter et al. *The rapture: pre-, mid-, or post-tribulational?,* Grand Rapids: Zondervan, 1984.

[2]Um modelo interpretativo é um dispositivo heurístico para a compreensão de pontos de vista complexos. Os modelos são usados para estudar pontos de vista teológicos de uma infinidade de questões doutrinárias. A visão espiritual e a tipologia da nova criação que escolhi é consistente com muitas análises da escatologia cristã. Podem ser extraídas melhores distinções daquelas aqui apresentadas. O leitor poderá querer comparar minhas posições às de Colleen McDannell e Bernhard Lang, *Heaven: a history,* New Heaven: Yale University Press, 1988; e H. Paul Santmire, *The travail of nature,* Philadelphia: Fortress, 1985. Deveria ser feita uma comparação com as tipologias das concepções cristãs do reino de Deus feitas por Benedict T. Viviano, *The kingdom of God in history,* Wilmington, Del.: Michael Glazier, 1988; e Howard A. Snyder, *Models of the kingdom,* Nashville: Abingdon, 1991. Snyder (p. 15-24) oferece uma proveitosa avaliação geral da idéia dos modelos e de seus usos na teologia, para aqueles que desejam introdução adicional a eles.

[3]Além das obras enumeradas anteriormente, uma que deveria ser também examinada é a de Jeffrey Burton RUSSELL, *A history of heaven: the singing silence,* Princeton: Princeton Univ. Press, 1997.

[4]Bryan DALEY, *The hope of the early church: a handbook of patristic eschatology,* New York: Cambridge Univ. Press, 1991, p. 5–32; Santmire, *The travail of nature,* p. 35-44.

[5]V. William W. KLEIN, Craig L. BLOMBERG e Robert L. HUBBARD JR., *Introduction to biblical interpretation* (Dallas: Word, 1993, p. 99-116).

[6]V. a útil argumentação elaborada por G. B. CAIRD, "The language of eschatology", em sua obra *The language and imagery of the Bible* (Philadelphia: Westminster, 1980, p. 243-71). Estudar também o argumento de CAIRD sobre a escatologia da nova criação em "The christological basis of Christian hope", *The Christian hope,* de autoria de G. B. CAIRD et al (Londres: SPCK, 1970, p. 21-4).

[7]Para um estudo geral de Orígenes, v. Henri CROUZEL, *Origen: The life and thought of the first great theologian,* trans. A. S. Worral, San Francisco: Harper & Row, 1989; e Joseph Wilson TRIGG, *Origen: The Bible and philosophy in the third-century church,* Atlanta: John Knox, 1983.

[8]Sobre a introdução geral à hermenêutica de Orígenes na tradição alexandrina, v. Manlio SIMONETTI, *Biblical interpretation in the early church: An historical introduction to patristic exegesis,* trans. John A Hughes (Edinburgh: T. & T. Clark, 1994, p. 34-52); Robert GRANT & David TRACY, *A short history of the interpretation of the Bible,* 2.ª ed. (Philadelphia: Fortress, 1984, p. 52-62); e M. F. WILES, "Origen as Biblical Scholar", em *The Cambridge history of the Bible; vol. 1: From the beginnings to Jerome,* ed. P. R. Ackroyd, e C. F. Evans (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1970, p. 454-89). V. também a seção sobre Orígenes em G. E. LAMPE, "The exposition and exegesis of Scripture: 1. To Gregory the great", em *The Cambridge history of the Bible; vol. 2: The West from the fathers to the Reformation,* ed. G. E. Lampe (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1969, p. 173-7). Um excelente estudo sobre alegoria na tradição alexandrina anterior a Orígenes pode ser encontrado em David DAWSON, *Allegorical readers and cultural revision in ancient Alexandria,* Berkeley: Univ. of California Press, 1992.

[9]Para um estudo mais pormenorizado da hermenêutica de Orígenes e a relação com sua compreensão da espiritualidade, v. Kareen Jo TORJESEN, *Hermeneutical procedure and theological method in Origen's exegesis,* Berlim: Walter De Gruyter, 1986. Para a colocação de tudo isso no contexto escatológico, v. DALEY, *The hope of the early church,* p. 44-64; SANTMIRE, *The travail of nature,* p. 44-53; e VIVIANO, *The kingdom of God in history,* p. 38-45.

[10]Cf. especialmente *Confessions,* 7.

[11]Sobre Ambrósio, v. especialmente Bernard MCGINN, *Foundations of mysticism* (New York: Crossroad, 1991, p. 202-16).

[12]Sobre o misticismo de Agostinho, v. ibidem, p. 228-62.

[13]SIMONETTI, *Biblical interpretation in the early church,* p.103-8. SANTMIRE observa algum desenvolvimento na atitude de Agostinho com relação à

criação material em seu pensamento posterior (*The travail of nature*, p. 55-73). V. também McDannel e Lang, *Heaven: a history*, p. 54-68; Daley, *The hope of the early church*, p. 131-50

[14]A anagogia foi um dos quatro sentidos da Escritura promovidos na Idade Média: literal, tropológico, alegórico e anagógico. Os últimos três desenvolveram o que ficou conhecido como sentido espiritual. O sentido tropológico era o intento moral do texto. A alegoria era especificamente usada com referência a ensinos doutrinários, a regra de fé. A anagogia era o significado escatológico do texto. V. Grant e Tracy, *A short history of the interpretation of the Bible*, p. 85; Simonetti, *Biblical interpretation in the early church*, p. 119.

[15]McGinn, *Foundations of mysticism*, p. 157-82. V. também sua obra *Growth of mysticism* (New York: Crossroad, 1994, p. 80-118).

[16]Isso é que é conhecido como teologia apofática. V. Vladimir Lossky, *The mystical theology of the Eastern church* (Cresswood, N.Y.: St. Vladimir's Seminary Press, 1976, p. 25ss).

[17]Acerca da crítica de Aquino sobre a interpretação espiritual, v. Grant e Tracy, *A short history of the interpretation of the Bible*, p. 83-91.

[18]McDannell e Lang *Heaven, a history*, p. 80-93; Santimire, *The travail of nature*, p. 84-95.

[19]Sobre o primitivo milenarismo cristão, v. Jean Daniélou, *The theology of Jewish Christianity*, trans. John A. Baker (Philadelphia: Westminster, 1964, p. 377-404).

[20]Sobre a história da interpretação do livro de Apocalipse, ver *Mysterious Apocalypse: interpreting the book of Revelation* (Nashville: Abingdon, 1993), de Arthur W. Wainwright.

[21]Eusébio, *Historia ecclesiastica*, 7.24-25.

[22]Irineu, *Adversus haereses*, 5.35.2.

[23]Wainwright, *Mysterious Apocalypse*, p. 30-4.

[24]Agostinho, *City of God*, 20.7.

[25]Wainwright, *Mysterious Apocalypse*, p. 22-3.

[26]Veja Viviano, The kingdom of God in history, p. 45-50.

[27]D. M. Nicol, "Byzantine political thought", em *The Cambridge history of medieval political thought*, 350-1450 d.C., ed, J. H. Burns (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1988, p. 52-3).

[28]Wainwright, *Mysterious Apocalypse*, p. 44-6.

[29]Viviano, *The Kingdom of God in history*, p. 51-6.

[30]O princípio da recapitulação já ocorrera antes em Victorino. Ticônio e Agostinho o popularizaram, v. Wainwright, *Mysterious Apocalypse*, p. 29.

[31]Ibidem, p. 34-9; Daley, *The hope of the early church*, p. 128-31, 133-4.

[32] Uma rápida visão geral da hermeneutica da Reforma pode ser encontrada em *A short history of the interpretation of the Bible*, de Grant e Tracy nas páginas 92-99. V. tb. "The Bible in the Reformation", de Roland H. Bainton, em *The Cambridge History of the Bible*: the west from the Reformation to the present day, (org.) S. L. Greenslande (Cambridge:

Cambridge Univ. Press, 1963), p. 1-37. V. tb. *From shadow to promise* (Cambridge, Moss.: Belknap Press, 1969) de James S. Press; *The eclipse of biblical narrative* (New Haven: Yale Univ. Press, 1974), p. 17-37 de Hans W. Frei; e John Calvin's *Exegesis of the Old Testament* (Louisville: Westminster, 1995) de David L. Puckett.

[33]A leitura histórica das visões do Apocalipse retrocede até a primeira igreja, mas foi reenfatizada por Joachim di Fiore (1145-1202). A Reforma revigorou essa abordagem como parte de sua crítica da igreja institucional. V. WAINWRIGHT, *Mysterious Apocalypse*, p. 55-61. Bebbington observa a importância da tradição apocalíptica para a noção cristã da história; v. D. W. BEBBINGTON, *Patterns in history: a Christian view* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1979, p. 43-67). Sobre o desenvolvimento das idéias de tempo e história, com a reenfatização do apocalíptico no pensamento reformador; v. especialmente Robin Bruce BARNES, *Prophecy and gnosis: apocalypticism in the wake of the lutheran reformation* (Stanford: Stanford Univ. Press, 1988, p. 100-140).

[34]O céu empíreo era tido como parte do cosmos, o mais alto nível, o reino da pura luz, no qual os ressurretos habitariam para sempre, contemplando a Deus (que, todavia, transcende a esse mais alto nível). V. MCDANNELL e LANG, *Heaven: a history*, p. 80-93.

[35]V. Peter Toon, *Puritans, the millenium and the future of Israel: puritan eschatology, 1600 to 1660* (Cambridge: James Clarke & Co., 1970 p. 23-6). Um interesse no futuro dos judeus também começou a ser despertado em James West DAVIDSON, *The logic of millenial thought: eighteenth-century New England*, New Haven: Yale Univ. Press, 1977. V. também Christopher HILL, "Till the conversion of the Jews", em *Millenarianism and messianism in English literature and thought, 1650-1800*, org. Richard H. Popkin (Leiden: E. J. Brill, 1988, p.12-36).

[36]Sobre o pós-milenarismo posterior à Reforma, v. Richard BAUCKHAM, *Tudor Apocalypse* (Oxford: Sutton Courtenay, 1978, p. 208-32); Toon, *Puritans, the millennium and the future of Israel*, p. 26-41. Sobre o pós-milenarismo reavivamentalista de Whitby e Edwards, v. DAVIDSON, *The logic of millennial thought*, p. 141-75.

[37]DALEY, *The hope of the early church*, p.131-2.

[38]Cf. Toon, *Puritans, the millennium and the future of Israel*, p. 42-56.

[39]Sobre Joseph Mede, v. TOON, p. 56-61. V. também Katharine R. FIRTH, *The Apocalyptic tradition in reformation Britain, 1530—1645* (Oxford: Oxford Univ. Press, 1979, p. 214-28); DAVIDSON, *The logic of millennial thought*, p. 43-7; James E. BEAR, "Historic premillennialism", *Union Seminary Review* 55 (1944), p. 201-7.

[40]BEAR, "Historic premillennialism", p. 204-5.

[41]Sobre a história do dispensacionalismo, v. C. BASS, *Backgrounds to dispensationalism: its historical Genesis and ecclesiastical implications*, Grand Rapids: Eerdmans, 1960; E. SANDEEN, *The roots of fundamentalism: British and Americam millenarianism 1800-1930*, Chicago: Chicago Univ. Press, 1970;

T. Weber, *Living in the shadow of the Second Coming*, New York: Oxford, 1979; C. Norman Kraus, *Dispensationalism in America: its rise and development*, Richmond: John Knox, 1958; Craig A. Blaising, "Dispensationalism: the search for definition", em *Dispensationalism, Israel and the church: the search for definition*, org. Craig A. Blaising e Darrel L. Bock, Grand Rapids: Zondervan, 1992. V. também Craig A. Blaising, "The extent and varieties of dispensationalism", em *Progressive dispensationalism*, por Craig Blaising e Darrell L. Bock (Wheaton, Ill.: Victor, 1993, p. 9-75).

[42]Para as implicações do dualismo central para a interpretação dispensacional, v. Craig A. Blaising, "The extent and varieties of dispensationalism", p. 23-31.

[43]Todos os dispensacionalistas enfatizam o futuro de Israel, mas talvez não mais do que John F. Walvoord, cujas prodigiosas obras mantêm esse como o tema central. V. seu *The millennial Kingdom*, Grand Rapids: Zondervan, 1959; *Israel in prophecy*, Grand Rapids: Zondervan, 1962; *The prophecy knowledge handbook*, Wheaton, Ill.: Victor, 1990; e *Major Bible prophecies*, Grand Rapids: Zondervan, 1991.

[44]Muita atenção foi dada a Rm 9—11 por Karl Barth. V. seu tratamento da eleição em *Church dogmatics*, II.2, trans. G. W. Bromiley et al (Edinburgh: T. & T. Clark, 1957, p. 195-305). V. também C. E. B. Cranfield, *A critical and exegetical commentary on the epistle to the Romans*, 2 vols., Edinburgh: T. & T. Clark, 1979, 2:445-592; Markus Barth, *The people of God*, Sheffield: JSOT Press, 1983. Dois estudos recentes sobre Romanos 9—11 feitos pelos pré-milenaristas deveriam ser observados aqui: J. Lanier Burns, "The future of ethnic Israel in Romans 11", em Blaising e Bock, orgs., *Dispensationalism, Israel and the church*, p. 188-229; S. Lewis Johnson Jr., "Evidence from Romans 9—11", em Donald K. Campbell e Jeffrey L. Townsend, eds., *A case for premillennialism: a new consensus* (Chicago: Moody, 1992, p. 199-223).

[45]Para a obtenção de maiores informações sobre a revisão do dispensacionalismo iniciando no fim da década de 50, v. Craig A. Blaising, "Development of dispensationalism by contemporary dispensationalists", *Bibliotheca sacra* 145 (1988): p. 254-80: "Dispensationalism: the search for definition", p. 23-30; "The extent and varieties of dispensationalism", p. 31-46.

[46]Charles Ryrie, *Dispensationalism today* (Chicago: Moody, 1965, p. 147). Walvoord ressalta o fato de uma nova terra futura, mas apresenta-o como essencialmente descontínuo em relação ao presente. Por conseqüência, seus pontos de vista são classificados com o modelo da visão espiritual da eternidade. Walvoord, *Major Bible prophecies*, p. 413-4; v. também sua obra *Prophecy: 14 essential keys to understanding the final drama* (Nashville: Nelson, 1993, p. 167-75; v. p. 74-9).

[47]J. Dwight Pentecost, *Things to come*: A study in Biblical Esclatology (Grand Rapids: Zondervan, 1958), p. 562; Alva J. McClain, The greatness of the kingdom (Winova Lake, Ind.: BMH Books, 1959), p. 510-11.

[48]V. Blaising e Bock, orgs., *Dispensationalism, Israel and the church*; Blaising e Bock, *Progressive dispensationalism*; Robert Saucy, *The case for progressive*

dispensationalism, Grand Rapids: Zondervan, 1993; John S. Feinberg, ed., *Continuity and discontinuity: perspectives on the relationship between the Old and New Testaments*, Westchester, Ill.: Crossway, 1988. Para respostas sobre o dispensacionalismo progressivo, v. Wesley R. Willis e John R. Master, orgs., *Issues in dispensationalism*, Chicago: Moody, 1994; Charles Ryrie, *Dispensationalism*, Chicago: Moody, 1995.

[49]Já observamos o uso da expressão *pré-milenarismo histórico* em 1944, em um artigo de James Bear. O assunto referente à distinção entre pré-milenarismo e dispensacionalismo começou a aparecer nas páginas do *The Presbyterian Guardian*, em 1936 (e.g., as edições de 4 de maio, 3 de agosto, 14 de novembro de 1936, e 13 de março de 1937). A posição de Ladd foi esclarecida em G. E. Ladd, *Crucial questions about the Kingdom of God*, Grand Rapids: Eerdmans, 1952; *The gospel of the kingdom*, Grand Rapids: Eerdmans, 1959; *Jesus and the kingdom*, New York: Harper e Row, 1964, republicado como *The presence of the future*, Grand Rapids: Eerdmans, 1974. Seu protesto mais direto contra o dispensacionalismo foi a crítica do pré-tribulacionismo em seu livro *The blessed hope: a biblical study of the Second Advent and the rapture*, Grand Rapids: Eerdmans, 1956. Ele apresentou a posição do "pré-milenarismo histórico" como oposta ao pré-milenarismo dispensacional em R. G. Clouse, ed., *The meaning of the millennium: four views*, Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1977.

[50]Tertuliano, *Adversus marcionem*, 3.24: "Pois nós professamos que, mesmo sobre a terra, um reino nos é prometido; mas isso acontece antes de chegarmos ao céu e em uma constituição política diferente [...] após [o reino milenar] [...] seremos transformados em um momento em substância angélica [...] e transladados para o reino celestial... " (trans. Ernest Evans [Oxford: Clarendon Press, 1972], 1:247-9).

[51]Sobre Thomas Goodwin, v. Toon, *Puritans, the millennium and the future of Israel*, p. 62-5.

[52]O pré-milenarismo de Irineu é bem conhecido. No fim da obra *Adversus haereses*, 5, ele apresenta um extenso argumento em favor da ressurreição literal do corpo e do reino milenar (v. a respeito em 5.32-34). A seguir fala de uma nova terra e um novo céu, os quais, ele argumenta, são substancialmente idênticos aos atuais céu e terra. Essa é a "forma" (1Co 7.31) do mundo, não sua "substância", a qual desaparece. A forma tem a ver com o pecado (5.35-36, espec. 36.1). Ele, todavia, argumenta que alguns seres humanos serão privilegiados ao viver em um novo céu, ao passo que outros estarão sobre a terra.

[53]Os pontos de vista desses pré-milenaristas do século XIX podem ser vistos nas publicações dos anos de 1878 e 1886 das conferências internacionais sobre profecia pré-milenar (v. Nathaniel West, ed., *Second Coming of Christ: premillennial essays of the prophetic conference held in the church of the Holy Trinity, New York City. With an apendix of critical testimonie* [Chicago: Fleming H. Revell, 1879]; *Prophetic studies of the international prophetic conference (Chicago, November, 1886)*, Chicago: Fleming H.

Revell, 1886. V. especialmente Chas. K. Imbrie, "The regeneration", em *Second Coming of Christ*, 108-73. Imbrie fala daqueles que entendem ser a "regeneração" de Mt 19.28, com a "restauração de todas as coisas", de Atos 3.21, "a grande e bendita mudança com referência a este mundo e da raça que o habita. Eles a entendem como incluindo o glorioso aparecimento do grande Deus e nosso Salvador, para realizar a regeneração [no reino milenar] [...] [e] finalmente, no encerramento do período milenar [...] o estabelecimento definitivo dos remidos na terra". Ele continua: "Esse é o ponto de vista da regeneração comumente mantido por aqueles que defendem o advento pré-milenar de Cristo", o qual, observa Imbrie, era o ponto de vista "universalmente aceito pela igreja nos primeiros três séculos... Ele foi também recebido substancialmente por um grande número dos reformadores ingleses, e pelos piedosos e cultos homens que os sucederam nos séculos XVI e XVII... Outrossim, sustentado por muitos de notória reputação como eruditos bíblicos nos dias atuais, a despeito dessa postura encontrar, por vezes, oposição e mesmo desdém.", p. 115-6. A escatologia da nova criação de Imbrie, envolvendo tanto o estado milenar quanto o estado eterno, é típica de outros autores neste volume e em posterior coleção de ensaios proféticos.

[54]"Após o milênio, quando a era por vir for inaugurada, João vê um novo céu e *uma nova terra*, e descendo sobre ela a santa cidade, a nova Jerusalém. Eis aqui um fato importante: a cena definitiva do Reino de Deus é terrestre. Uma terra transformada, mas ainda um destino terreno. A Bíblia ensina esse ponto em toda parte. Paulo diz que 'a própria criação *será libertada da escravidão da decadência em que se encontra, recebendo* a gloriosa liberdade dos filhos de Deus' (Rm 8.21). Correspondente à nova criação, está a ressurreição do corpo..." (George Eldon LADD, *The last things* [Grand Rapids: Eerdmans, 1978], p. 112).

[55]Darrel BOCK expressa apreciação por Ladd e pela similaridade, bem como pelas diferenças, entre os pontos de vista de Ladd e daqueles que defendem o dispensacionalismo progressivo, em "Why I am a dispensationalist with a little 'd'", com publicação no *Journal of the Evangelical Theological Society*. Bock contribui para esclarecer a confusão de alguns que simplesmente comparam o dispensacionalismo progressivo com o pré-milenarismo histórico de Ladd.

[56]Para exemplificação, v. as observações de Craig BLOMBERG em revisão do livro de G. R. Beasley-MURRAY, *Jesus and the Kingdom of God*, no qual ele observa "um crescente consenso entre os evangélicos" sobre aspectos inaugurais e futuros do reino de Deus nos ensinos de Jesus ("A response to G. R. Beasley-Murray sobre o reino", *Journal of the Evangelical Theological Society* 35, [1992], p. 31-8).

[57]Estou me utilizando da tipologia do pré-milenarismo historicista e futurista apresentada por Timothy WEBER, *Living in the shadow of the Second Coming*, p. 9-11.

[58]A teoria do dia-ano aparece a partir do século XVI e até o século XIX no apocalipsismo de todos os tipos — pós-milenar e amilenar, bem como

pré-milenar. Esse fenômeno é discutido em muitas obras já citadas anteriormente, referentes ao moderno milenarismo. Uma proveitosa discussão pode ser encontrada em DAVIDSON, *The logic of millennial thought*, p. 37-80. Muito foi escrito sobre o uso milenarista dessa teoria. Para uma súmula a respeito, v. SANDEEN, *The roots of fundamentalism*, p. 42-58. Para uma comparação de abordagens diversificadas sobre William Miller e Hal Lindsey, v. Stephen D. O'LEARY, *Arguing the Apocalypse: a theory of millennial rhetoric*, New York: Oxford, 1994.

[59]Os sete anos de tribulação estão principalmente baseados em Daniel 9.24-27, que apresenta setenta anos para Israel e Jerusalém cumprir toda profecia (9.24). Sete de 69 estão registrados nos versículos 25 e 26. Os intérpretes uniformemente vêem como uma referência a história agora passada. Conservadores entendem que sete de 69 terminam no tempo de Cristo devido a referência ao Messias no versículo 26. Os dispensacionalistas postulam um intervalo entre o 69º e o 77º uma vez que todos os "setes" têm a ver com Israel. O último sete (v. 27) é entendido como sendo a futura tribulação. Isso seria confirmado pelo fato de que a abominação da desolação será estabelecida no intervalo do sete. Jesus se refere à abominação que foi dita por Daniel em Mateus 24.15. Paulo também se refere à mesma coisa em seus comentários sobre o futuro do homem do pecado (2Ts 2.3-8). O Apocalipse também alude a esses mesmos aspectos na visão de João da besta que saiu do mar (Ap 13.1-10) para agir com autoridade durante 42 meses (13.5), que é de fato metade dos sete anos (84 meses), o período desde a abominação até o final em Daniel 9.27.

[60]Hal LINDSEY, *The late great planet Earth* (Grand Rapids: Zondervan, 1970); *There's a new world coming: a "prophetic odyssey"*, Santa Ana, Calif.: Vision House, 1973; *The terminal generation*, Old Tappan, N.J.: Revell, 1976; *The 1980's: countdown to Armageddon*, New York: Bantam, 1980. Para uma avaliação do apocalipsismo popular, v. P. BOYER, *When time shall be no more: prophecy belief in modern American culture*, Cambridge, Mass.: Belknap Press, 1992.

[61]Uma exposição mais detalhada da idéia dos concertos bíblicos e do reino escatológico de Deus pode ser encontrada em BLAISING e BOCK, *Progressive dispensationalism*, p. 128-283; e em vários artigos de BLAISING e BOCK orgs., *Dispensationalism, Israel and the church.* Também deve ser examinada a obra de teologia bíblica de LADD, já citada, especialmente *The presence of the future and crucial questions about the kingdom of God.* CAMPBELL e TOWNSEND, orgs., *A case for premillennialism: a new consensus*; tem muitos artigos excelentes, embora mesclados com abordagens holísticas e reducionistas. Para uma teologia bíblica do reino de Deus que ensina a escatologia da nova criação com muitas tradicionais características dispensacionais, v. J. Dwight PENTECOST, *Thy kingdom come*, Wheaton, Ill.; Victor, 1990. Para uma obra pré-milenar mais antiga sobre a teologia bíblica do reino, defensora de um pré-milenarismo holístico e consistente, v. Nathaniel WEST, *The thousand years in both testaments*, New York: Fleming H. Revell, 1880.

[62]É importante notar essa idéia de *substituição* no modo como o reino escatológico é estabelecido. V. especialmente Kenneth L. Barker, "Evidence from Daniel", em *A case for premillennialism*, p. 135-46.

[63]O objetivo holístico da escatologia do Antigo Testamento é bem apresentado por Donald E. Gowan, *Eschatology in the Old Testament*, Philadelphia: Fortress, 1986. O tema de Gowan é que a transformação porvindoura envolve corações humanos, sociedade humana e toda a natureza; p. 2.

[64]V. especialmente Darrel L. Bock, "The reign of the Lord Christ", em *Dispensationalism, Israel and the church*, p. 37-67; "Current messianic activity and O. T. Davidic promise dispensationalism, hermeneutics, and N.T. fulfillment", *Trinity journal* 15 n.s., 1944: p. 55-87.

[65]Esse ponto foi repetidamente apresentado pelos pré-milenaristas. Por exemplo, v. S. H. Kellog, "Christ's coming — Is it pré-millenial?", em *Second coming of Christ: premillennial essays*, p. 47-77. V. tb. J. Walvoord, "The Second Coming of Christ", em seu *The millennial kingdom*, p. 263-75; James H. Bookes, *Maranatha*, New York: Flemming H. Revell, 1889.

[66]O "aparecimento" de Cristo em 2Ts 2.8 precisa ser entendido como a "vinda" em 1.7 e 2.1.

[67]Pode ser achado um paralelo em 1Enoque 10, em que Azazel é agrilhoado e aprisionado por um período de tempo antecedente ao julgamento final e eterno e às condições da nova terra.

[68]Uma abordagem proveitosa a respeito é feita por Christopher R. Smith, "The structure of the book of Revelation in light of apocalyptic literary conventions", *Novum Testamentum* 36, 1994: p. 373-93. Smith observa que "há ampla concordância entre os intérpretes do Apocalipse acerca de como sua estrutura deve ser procurada — por intermédio de um ou dois princípios sadios de interpretação bíblica: avaliação de um livro de acordo com as convenções de seu gênero literário, ou pesquisa hermenêutica segundo o intento autoral indicado". A seguir, prossegue propondo uma abordagem de "campo unificado", a qual não combina simplesmente as contribuições de outros, mas "utiliza interativamente os dois métodos, um dos quais quase todos os intérpretes aplicam" (p. 377). A análise estrutural seguinte seguirá a abordagem de Smith.

[69]Para exemplo, v. W. Hendriksen, *Mais que vencedores*: interpretação do livro de Apocalipse (São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1987, p. 26-32); mais recentemente, Adela Yarbro Collins, *The Apocalypse*, Wilmington, Del.: Michael Glazier, 1979.

[70]Estou particularmente em débito com J. Dwight Pentecost por sua observação. V. seu livro *Things to come*, p. 187-8; v. também Collins, *The Apocalypse*, p. 3.

[71]Smith, "The structure of the book of Revelation", p. 390.

[72]Robert Thomas revê a discussão do gênero apocalíptico e observa o fato de que o Apocalipse não partilha a característica da pseudonimidade (*Revelation 1—7: an exegetical commentary* [*Apocalipse 1 — 7: um comen-*

tário exegético] (Chicago: Moody, 1992, p. 23-9). Ele nota a própria observação de João de que sua obra é profecia (Ap 1.3; 22.7,10,18,19), e conclui que o gênero deveria ser classificado como profético e não apocalíptico (ou alguma combinação de gênero no qual o apocalíptico está incluso), uma vez que "isso não permite a preeminência do caráter profético do livro" (p. 28). Mas isso é contrariado por sua declaração antecedente: "De 31 características citadas nas tentativas de definir o apocalíptico, todas, quando corretamente compreendidas, poderiam também aplicar-se à profecia, com a possível exceção da pseudonimidade..." (p. 25). As semelhanças entre o Apocalipse e a literatura apocalíptica são bem conhecidas. As características de gênero não precisam ser servilmente seguidas e *in toto,* a fim de fazer uma classificação geral. Com freqüência, as distinções particulares do gênero comum são aquilo que faz uma obra se destacar por sua singularidade. A rejeição da pseudonimidade por parte de João concorda com seu próprio testemunho como profeta da comunidade cristã, e distingue seu "apocalipse" como verdadeiro, em contraste com muitos outros com os quais seus leitores pudessem estar familiarizados.

[73]Isso nos ajuda a ver como o contraste tantas vezes citado entre as abordagens preterista e futurista ao livro é, de fato, uma falsa dicotomia. A narração de João inclui eventos que são tanto passados quanto presentes a ele e à sua comunidade. Mas a narrativa do passado e do presente forma a base para a predição profética com respeito ao futuro. Assim, tanto a interpretação preterista quanto a futurista têm um ponto que necessita ser reunido em uma compreensão holística do livro (v. Robert H. Mounce, *The book of Revelation* [Grand Rapids: Eerdmans, 1977], p. 43-4).

[74]Os dispensacionalistas têm tradicionalmente interpretado o período da tribulação descrito em Apocalipse como pertencendo a Israel e não à igreja. Por conseqüência, eles argumentam que a igreja não está em vista após o capítulo 5 e até os capítulos 21 e 22. A referência aos "santos" nos capítulos de 6 a 20 é entendida como significando crentes judeus distintos da igreja. Esse ponto de vista coincide com a expectativa dispensacionalista de que o arrebatamento pré-tribulacional removerá a igreja antes do início da tribulação, de forma que o programa para o povo da terra recomece. Os não-dispensacionalistas rejeitam a idéia de um arrebatamento pré-tribulacional e vêem esses "santos" como a igreja. Os dispensacionalistas progressivos interpretam esses "santos" como parte do corpo de Cristo, e assim, uma parte da igreja como definida nos termos do Novo Testamento. Todavia, também defendem o arrebatamento pré-tribulacional com base em 1Ts 4—5. Seu propósito não é fazer distinção entre povo do céu, o povo da terra e programas, mas como um sinal da futura ressurreição e transformação a serem conferidas a todos os que têm fé em Cristo.

[75]Isso concorda com o fato de que o livro é uma revelação de Cristo e com as referências a seu passado e futuro situadas no começo e no fim da obra (1.8, 18 e 22.13).

[76]Richard Bauckham, *The climax of prophecy: studies on the book of Revelation* (Edinburgh: T & T Clark, 1993, p. 5).

[77]Elizabeth Schüssler Fiorenza, *Revelation: vision of a just world* (Minneapolis: Fortress, 1991, p. 103-9).

[78]J. Ramsey Michaels, *Interpreting the book of Revelation* (Grand Rapids: Baker, 1992, p. 68).

[79]Ibidem, p. 146.

[80]Collins, *The Apocalypse*, p. 133-4.

[81]Robert W. Wall, *Revelation* (Peabody, Mass.: Hendrickson, 1991, p. 227). Wall vê o milênio como um aspecto do segundo advento (p. 234-5). Embora rejeite a noção de que ele deveria ser um período cronológico em seguida ao segundo advento, também não admite a idéia de que seja uma recapitulação do período anterior ao advento. O pré-milenarismo, realmente, defende a teoria de que a visão milenar é, de fato, um período seqüente ao advento do capítulo 19. Todavia, o ponto a ser observado aqui é que Wall entende as visões de 19.11—21.8 como desenvolvendo ou expandindo o significado do segundo advento em Apocalipse. A série de visões é seqüencial no sentido literário embora expanda seu significado. Nesse sentido, suas observações concordam com a postura pré-milenar da seqüência *literária* dessas visões.

[82]Ibidem, 234: Collins, *The Apocalypse*, p. 141.

[83]Jürgen Roloff, *The Revelation of John: a continental commentary*, trans. John E. Alsup (Minneapolis: Fortress, 1993, p. 16).

[84]Michaels, *Interpreting the book of Revelation*, p. 66.

[85]Isso está em contraste com Paulo, que fala de nossa presente cidadania da Jerusalém celestial (Gl 4). Hebreus também fala da presente realidade da Jerusalém celeste (Hb 12.22-24), mas também diz de sua futura vinda (13.14), consistentemente com sua expectativa de um reino vindouro (12.28), que se relaciona com "o mundo por vir" (2.5).

[86]Comentando 20.1, Robert Mounce escreve: "Deveria ser observado que o recorrente 'e vi' de 19.11,17,19;20.1,4,12 e 21.1 parece estabelecer uma seqüência de visões que vão desde o aparecimento do cavaleiro sobre o cavalo branco (19.11) até o estabelecimento de novos céus e nova terra. (21.1ss.). A interpretação que descobre uma recapitulação no segmento 20.1-6 deve, pelo menos, suportar a carga de uma prova" (*The book of Revelation*, p. 352). Recentemente, Fowler White argumentou que a descida angélica em 20.1 é um indicador estrutural de uma seqüência recapitulativa "Reexamining the evidence for recapitulation in Rev. 20.1-10" (*Westminster Theological Journal* 51 [1989]: p. 319-44). Embora White diga que essa observação não "*prove* uma recapitulação no capítulo 20 [...] ela apóia essa abordagem..." p. 336. White acredita que descida angelical em 7.2; 10.1; e 18.1 estabelece um padrão estrutural no qual a ocorrência da vinda angélica "inicia uma seqüência visionária que suspende temporariamente o progresso histórico [...] [dentro de uma seqüência estrutural maior — como a série dos selos ou das trombetas], e introduz um interlúdio recapitulativo" (p. 338). Em cada caso, White discute que o interlúdio leva o leitor a um ponto anterior ao início das séries, no qual se situa esse interlúdio da

descida angelical. Nessa base, argumenta que a descida angelical de 20.1 sinaliza um interlúdio que recapitula as condições anteriores a 19.11, isto é, antes da segunda vinda de Cristo. Uma vez que Apocalipse 20.1 introduz o milênio, White conclui que as condições milenares têm a ver com o estado que antecede a segunda vinda de Cristo. Porém, a teoria de White falha em seus fundamentos estruturais literários. 1) Em cada um de seus exemplos (7.1; 10.1; 18.1), o indicador estrutural é distinto do indicador utilizado nas séries maiores (seqüência numerada nas visões dos selos e das trombetas; "e ele [ou o anjo] me disse" na visão de Babilônia). Em 20.1, não é esse o caso; o indicador estrutural ("e vi") é usado para as próprias séries. Como resultado, a descida do anjo em 20.1 é um item das séries, da mesma maneira que o é a abertura do céu em 19.11, o anjo que está em pé no sol em 19.16, a união da besta e dos reis da Terra em 19.19 etc. 2) Cada um dos exemplos de White envolve uma mensagem do anjo, que também inclui uma explícita referência às séries maiores (7.3; 10.7; 18.2). Nenhuma mensagem como essa aparece em 20.1-10. Há também outros problemas com a apresentação de White. 3) Em 7.2, o anjo *ascende*, desqualificando a passagem toda de uma consideração sobre a tipologia de um anjo *descendente*. 4) A discussão de White sobre os capítulos 10 e 11 ignora o significado estrutural de 10.11 para a visão das duas testemunhas em 11.3-13. Como resultado, ele trata a visão das duas testemunhas como fazendo parte do interlúdio do capítulo 10, ignorando completamente sua conexão estrutural com as visões dos capítulos 12—14.5) White também ignora a referência à destruição de Babilônia em 17.16, em seu esforço para localizar a colocação de 18.1 antes do capítulo 17. Mas essa tentativa de colocar o capítulo 18 antes dos juízos das taças no capítulo 16 também concorre contra a sua tipologia, porque o capítulo 18 não é um interlúdio na série das taças. Em tudo isso, a abordagem de White tem a sensação de uma tipologia artificialmente construída, que ignora numerosos detalhes textuais que argumentam contra sua interpretação do capítulo 20. 6) Finalmente, deve-se notar que, a despeito de seu foco sobre o anjo descendente de 20.1, White surpreendentemente não faz qualquer menção de Ap 9.1-6, a única passagem que verdadeiramente oferece uma descrição paralela de 20.1-3. Ali, João viu "uma estrela que havia caído do céu sobre a Terra". A essa estrela, um ser pessoal (como um anjo) é dado "a chave do poço do abismo" (*he kleis tou phreatos tes abyssou*). A linguagem é praticamente igual à de 20.1, em que o anjo que desce tem "a chave do abismo" (*ten klein tes abysson*). É feito um contraste entre 9.1-6 e 20.1-3 no desenvolvimento do enredo do Apocalipse. A estrela, ou anjo, de 9.1 *liberta* os atormentadores do abismo. O anjo de 20.1 *aprisiona* o diabo no abismo. Então, em 20.7, o diabo é libertado do abismo. Observe que a visão da estrela em 9.1 *não é uma visão recapitulativa*, mas uma parte da seqüência visionária, assim como o anjo de 20.1.

[87]Alan Johnson, "Revelation", em *The expositor's Bible commentary*, edit. Frank E. Gaebelein (Grand Rapids: Zondervan, 1981, 12:581-2).

[88]Agostinho, *City of God*, 20.7.

[89]Walvoord observa: "Oposta à interpretação amilenar, todavia, está a revelação uniforme do Novo Testamento, que mostra que Satanás, na era presente, é uma pessoa muito ativa". Ele então pesquisa os muitos textos que falam da atividade de Satanás na atualidade, *The revelation of Jesus Christ* (Chicago: Moody, 1966, p. 292-3).

[90]Johnson, "Revelation", p. 582.

[91]Richard A. Ostella, "The significance of deception in Revelation 20.3", (*Westminster Theologycal Journal* 37, [1975], p. 236-8).

[92]White argumenta que a interpretação seqüencial de 19.11—20.3 não é logicamente coerente, que sua "credibilidade [...] sofre consideravelmente", porque na parusia Cristo destruirá todos os habitantes de todas as nações, exceto os remidos ("Reexamining the evidence for recapitulation in Rev. 20.1-10", p. 325). Assim, conclui ele, não será deixada nação alguma que tenha sido previamente enganada, e que agora não mais o seja. Mas, em nenhuma parte de 19.11-21 está escrito que Cristo, na parusia, destruirá todos os habitantes de todas as nações. Apocalipse 16.13-16 e 19.11-21 descreve uma batalha militar. O ajuntamento das nações para essa batalha não é uma reunião de todos os seus habitantes, mas de seus exércitos. Esse ponto é bem explícito em 19.19: "Então vi a besta, os reis da Terra e os seus exércitos reunidos para guerrearem contra aquele que está montado no cavalo e contra o seu exército". Quando 19.21 diz: "Os demais foram mortos com a espada que saía da boca daquele que está montado no cavalo [de Cristo]", refere-se à destruição desses *exércitos e não de todos os habitantes* ou mesmo de todos os ímpios habitantes das nações, como White aparentemente pensa (v. Harold W. Hoehner, "Evidence From Revelation 20", em Campbell e Townsend, orgs., *A case for premillennialism*, p. 252). Embora mencione 19.15, White omite a frase "Ele as governará com cetro de ferro". Esse *futuro*, ou *governo subseqüente*, é um propósito declarado em sua vinda, e o "eles" refere-se às nações. Se ele destruísse a todos completamente, não poderia cumprir seu propósito de governá-los. Além disso, "cetro de ferro" relembra o SI 2.9, bem como a vara de Is 11.4. A descrição comunica uma imagem da potencialidade de indivíduos rebeldes. O padrão da parusia, seguido de um governo sobre sujeitos revoltosos, conquanto envolva o disciplinamento desses mesmos indivíduos, já foi fixado em Zacarias 14. O uso da vara de ferro descrita em Apocalipse 19 se ajusta bem com o subseqüente governo milenar como descrito em 20.1-10, após o qual o potencial de rebelião encontra sua real expressão e é suprimido. Mas a linguagem é paupérrima para descrever as condições da nova terra.

[93]Para uma pesquisa sobre as opiniões acerca da identidade dos que reinam com Cristo, v. John P. Newport, *The lion and the lamb*, Nashville: Broadman, 1986.

[94]Agostinho, *City of God*, p. 20.

[95]Essa interpretação foi proposta por James A. Hughes, "Revelation 20.4-6 and the question of the millennium" (*Westminster Theological Journal* 35,

1973: p.290-2). Isso foi corretamente refutado por Jack S. DEERE, "Premillennialism in Revelation 20.4-6", *Bibliotheca Sacra* 135, 1978: p. 66-7.

[96]À luz disso, parece incrível que Meredith Kline possa dedicar dois artigos tentando defender o tradicional ponto de vista amilenar da "primeira ressurreição" por meio de um argumento calcado na palavra "primeira", ignorando completamente o termo operativo "ressurreição", "The first resurrection" (*Westminster Theological Journal* 37, [1975], p. 366-75); "The first resurrection: a reaffirmation" (*Westminster Theological Journal* 39, 1976: p. 117-9). Esse último é uma resposta a J. Ramsey Michaels, "The first resurrection: a response", (*Westminster Theological Journal* 39, 1976, p. 100-9) (v. Hoehner, "Evidence from Revelation 20", p. 255). Insuperável nesse tópico é o ensaio de A. J. Gordon, escrito há quase 130 anos, "The first resurrection", em *Second Coming of Christ: premmillennial essays,* p. 78-107.

[97]A consternação de Alford é típica de muitos pré-milenaristas: "Se, em uma passagem em que *duas ressurreições* são mencionadas [...] a primeira deve ser entendida como ressurreição *espiritual* com Cristo, ao passo que a segunda significa ressurreição *literal* da tumba — então há um fim de todo significado na linguagem, e a Escritura é colocada de lado como um definido testemunho de tudo". "Apocalypse of John, *The Greek Testament* (Chicago: Moody, 1958, 4:732).

[98]Agostinho, *City of God,* 20.9.

[99] Cf. DEERE, "Premillennialism in Revelation 20.4-6", p. 68-9.

Réplica Kenneth L. Gentry Jr.

[1]John S. FEINBERG, org. *Continuity and discontinuity: perspectives on the relationship between the Old and the New Testaments* (Westchester, Ill.: Crossway, 1988, xii, 64, p. 310).

[2]Restrições normais de espaço para as réplicas não permitem uma análise completa, ponto por ponto.

[3]Cf., *e.g.,* o capítulo 13: "Consummation", apud *He shall have dominion: a postmillennial eschatology,* Tyler, Tex.: Institute for Christian Economics, 1992, 1997. Matthew Henry, um antigo pós-milenarista (1662-1714), escreve sobre 2Pe 3: "Essa dissolução ocorre para serem restaurados à sua primitiva beleza e excelência [...] Nesses novos céus e terra, livres da vaidade a que os primeiros foram sujeitos, e do pecado com que foram poluídos, somente a justiça reinará; eles serão a habitação de gente justa que pratica a justiça, e estão livres do poder e da poluição do pecado". *Mattew Henry's commentary on the whole Bible,* vol. 6, Old Tappan, N.J.: Revell, n.d., p. 1057.

[4]Recomendo enfaticamente como antídoto, a leitura do livro *The puritan hope: revival and the interpretation of prophecy,* de Iain MURRAY; Edinburgh: Banner of Truth, 1971.

[5]D. H. KROMMINGA, *The millennium in the church* (Grand Rapids: Eerdmans, 1945, p. 180).

[6]Ibidem, p. 187.

[7]E. W. HENGSTENBERG, *The Revelation of John*, vol. 2, em *The works of Hengstenberg*, (Cherry Hill, N.J.: Mack, reimp. s.d., p. 287).

[8]Infelizmente, todos os pontos de vista escatológicos têm seus defensores ou opositores "assemelhados". Além das expressões cultistas, o apocalipsismo fixador de datas é um problema perene entre os populistas dispensacionais, do qual Blaising está bem ciente. No que diz respeito aos pós-milenaristas, um dos primeiros advogados conhecidos foi Orígenes, que, em muitos respeitos, era herético. O amilenarismo, de fato, tem seus defensores liberais. Como mencionei anteriormente em meu principal capítulo, por definição não pode haver pós-milenaristas liberais: "Que liberal crê que Cristo voltará visível e gloriosamente após (pós) o milênio, para finalizar a história e julgar todos os homens?"

[9]Anthony A. HOEKEMA, *A Bíblia e o futuro*. São Paulo, Casa Editora Presbiteriana, 1989. Ainda antes, Louis Berkoff notou que "os teólogos reformados preferem" o ponto de vista de "uma renovação da presente criação" como nosso destino eterno, *Teologia sistemática*, (São Paulo: Editora Cultura Cristã, p.).

[10]João CALVINO, *The epistles of Paul to the Romans and to the Thessalonians*, traduzida por R. MacKenzie, Grand Rapids: Eerdmans, 1960, 174: "Deus restaurará o presente e o mundo decaído à perfeição, ao mesmo tempo em que a raça humana". Cf. também seu comentário sobre 2Pe 3.10, em *The epistle of Paul the apostle to the Hebrews and the first and second epistles to St. Peter*, trad. por W. B. Johnston, (Grand Rapids: Eerdmans, 1963, p. 365): "Céu e terra serão purificados por fogo, a fim de que possam adaptar-se para o reino de Cristo". Naturalmente, "Direi apenas uma coisa sobre os elementos do mundo; que eles serão consumidos apenas para receber uma nova qualidade ao passo que sua substância permanece a mesma, como pode ser facilmente concluído de Romanos 8.21 e outras passagens".

[11]Irineu, *Adversus haereses*, 5.36.1. Ele prossegue: "Há uma distinção entre a habitação dos que produziram a cento por um, dos que deram fruto a sessenta por um e daqueles que renderam trinta por um: pois os primeiros serão levados aos céus, os segundos habitarão no paraíso e os últimos na cidade" (ibidem, 5.36.2). Assim, os cristãos de nível mais baixo serão colocados na nova terra. Realmente, para Irineu, o milênio será tal que poderemos "nos acostumar gradualmente a pertencer à divina natureza" (5.32.1). Como Kromminga destaca: "Essa idéia de serviço de aperfeiçoamento gradual dos santos no reino milenar não é um pensamento passageiro de Irineu, mas um elemento importante. Ele se demora repetidamente sobre isso". *The millennium and the church*, p. 94.

[12]Embora não mencionado por Blaising, Victorino de Pettau, pré-milenarista, foi o primeiro comentarista do Apocalipse. Victorino é problemático para a análise de Blaising por duas razões: a) ele emprega a recapitulação. Como David E. Aune destaca: "Victorino de Pettau propõe que as sete taças com as pragas (15.1—16.21) não se seguem cronologicamente às sete pragas das trombetas (8.6—11.15), como parte de séries contínuas,

mas são realmente narrativas paralelas dos mesmos eventos, que eles recapitulam de outra forma", *Revelation*, Word Biblical Commentary (Dallas: Word, 1997, 1:xci). b) Victorino emprega princípios de espiritualização. Henry A. Wace diz sobre Victorino: "Em conseqüência, talvez, de suas tendências milenaristas, ou de suas relações com Orígenes, suas obras são classificadas como 'apócrifas' no *Decretum de libris recipendis*", *A dictionary of Christian biography*, ed. Henry A. Wace e William C. Piercy (Peabody, Mass.: Hendrikson, reimp. 1994, [1911], p. 1010).

[13]Nas hipóteses literalistas, quem pode evitar a recapitulação? Por exemplo, Ap 6.12-14, parece ser um evento culminante de final do mundo: "Observei quando ele abriu o sexto selo. Houve um grande terremoto. O sol ficou escuro como tecido de crina negra, toda a luz tornou-se vermelha como sangue, e as estrelas do céu caíram sobre a terra como figos verdes caem da figueira, quando sacudidos por um vento forte. O céu foi se recolhendo como se enrola um pergaminho e todas as montanhas e ilhas foram removidas de seus lugares". De alguma maneira, todavia, a história pré-segundo advento prossegue por outros treze capítulos.

[14]V. Kenneth L. Gentry Jr., *A tale of two cities: a brief introductory commentary on Revelation*, Atlanta, American Vision, 1988, e meu capítulo em C. Marvin Pate, ed., *Four views on the book of Revelation* (Grand Rapids: Zondervan, 1998, cap. 1). V. também minhas conferências gravadas: "The divorce of Israel: introduction and survey of Revelation", "Preterism and Futurism", e "Postmillennialism: New Testament evidence", Texarkana, Ark.: Covenant media foundation.

[15]Cf. Mt 8.10-12; Mc 9.1; Lc 13.32-35; 19.41-44; 21.20-24; 23.27-31; At 2.16-21; Gl 4.24-31. Para uma fascinante e profunda discussão das passagens de Lucas, v. Peter W. L. Walker, *Jesus and the holy city: New Testament perspectives on Jerusalem* (Grand Rapids, Eerdmans, 1996, p. 69-79). R. T. France, citando Strecker, observa que "a queda de Jerusalém" é "a expressão visível da rejeição que já havia sido efetuada", *Matthew: evangelist and teacher* (Grand Rapids: Zondervan, 1989, p. 200). As palavras de France sobre Mateus são extremamente úteis para a compreensão do significado da catástrofe de 70 d.C. V. também sua obra *The gospel according to Matthew*, Grand Rapids: Eerdmans, 1987. Como Richard B. Gaffin bem observou em "Theonomy and eschatology", William S. Barker e W. Robert Godfrey, editores, *Theonomy: a reformed critique* (Grand Rapids: Zondervan, 1990, p. 205): A queda de Jerusalém, a propósito, deve ser intimamente associada aos eventos acima mencionados (morte, ressurreição, ascensão), os quais a precederam; com eles há um complexo unificado de eventos. Como tal, semelhantemente a outros eventos, ele aponta para e antecipa a segunda vinda [...] A destruição de Jerusalém e do templo já começara na sexta-feira da paixão, quando o próprio Deus radicalmente profanou "a santa cidade" [Mt 27.53] em seu santuário interior. A cidade então já fora desolada em seu centro vital, quando a cortina do templo rasgou-se "em duas partes, de alto a baixo" [v. 51, cf. também

Mc 15.38; Lc 23.45]. O que aconteceu em 70 d.C., a despeito dos inenarráveis sofrimento e violência, não é senão o inevitável resultado, nada mais do que um secundário choque posterior.

[16]Eis por que a visão de João sobre o estabelecimento da nova Jerusalém, em seguida à destruição da velha Jerusalém, tem o povo de Deus dentro dela, ao passo que o povo de Satanás ainda existe do lado de fora — embora não no lago de fogo (Ap 22.14,15). V. Kenneth L. Gentry Jr., *Perilous times: a study in eschatological evil*, Bethesda, Md.: Christian Universities Press, 1998; Thomas D. Ice and Kenneth L. Gentry Jr., *The great tribulation: past or future?*, Grand Rapids: Kregel, 1998; J. Marcellus Kik, *The eschatology of victory*, Nutley, N.J.: Presbyterian and Reformed, 1971; Roderick Campbell, *Israel and the new covenant*, Tyler, Tex.: Geneva Divinity School, 1954 (reimp. s.d.); France, *The gospel according to Matthew, ad loc.;* John Lightfoot, *Commentary on the New Testament from the Talmud and Hebraica: Mattew—1Corinthians*, vol. 1, Peabody, Mass.: Hendrickson, reimp. 1989 [1674], ad hoc.; Gary DeMar, *Last days madness: obsession of the modern church*, Atlanta, American Vision, 1994; David Chilton, *The great tribulation*, Fort Worth: Dominion, 1987.

[17]Milton S. Terry, *Biblical hermeneutics* (Grand Rapids: Zondervan, s.d., p. 466).

[18]Eduard Wilhelm reuss, *History of the Sacred Scriptures of the New Testament* (Edinburgh, T & T. Clark, 1884, p. 155).

[19]B. B. Warfield, "The book of Revelation", em *A religious Encyclopedia* (New York: Funk and Wagnalls, 1883, 2:80).

[20]Marvin R. Vincent, *Word studies in the New Testament*, vol. 2, *The writings of John* (Grand Rapids, Eerdmans, reimp. 1985 [1887], p.16).

[21]Henry B. Swete, *Commentary on Revelation* (Grand Rapids: Kregel, reimp. 1977 [1906], xii).

[22]John T. Beckwith, *The Apocalypse of John: studies in introduction* (Grand Rapids: Baker, 1919 [1967], p. 1).

[23]A. T. Robertson, *Word pictures in the New Testament* (Nashville: Broadman, 1933, 6:269).

[24]G. R. Beasley-Murray, *The book of Revelation*, New Century Bible (London: Marshall, Morgan, and Scott, 1974, p. 5).

[25]George Eldon Ladd, *A commentary on the Revelation of John* (Grand Rapids: Eerdmans, 1972, p.10).

[26] John F. Walvoord, *The Revelation of Jesus Christ* (Chicago: Moody, 1966, p. 7).

[27]Leon Morris, *The Revelation of St. John*, Tyndale New Testament Commentaries (Grand Rapids: Eerdmans, 1969, 13, 15).

[28]Alan F. Johnson, *Revelation*, The Bible Study Commentary (Grand Rapids: Zondervan, 1983, p. 9).

[29]C. Marvin Pate, em Pate, edit., *Four views on the book of Revelation*, p. 172,3.

[30]Kenneth L. Gentry Jr., "Dating the book: an exegetical and historical argument for a Pre-A.D. 70 composition", ThD. Diss., Whitefield Theological Seminary, 1988.

[31]Kenneth L. Gentry Jr., *Before Jerusalem fell*, 2.ª ed., Tyler, Tex.: Institute for Christian Economics, 1989.

[32]Contribui com o capítulo sobre a compreensão preterista do Apocalipse em Pate, ed., *Four views on the book of Revelation.*

[33]Com título provisório de *A tale of two cities.*

[34]A. T. Robertson observa que a palavra grega usada aqui é "*sema*, sinal ou símbolo, para a qual, cf. João 12.33; At 11.28". Ele continua: "*Semaino* (somente no Apocalipse) ajusta-se admiravelmente ao caráter simbólico do livro", *Word pictures in the New Testament*, 6:284.

[35]Alfred A Marshall, *Interlinear Greek-English New Testament*, Grand Rapids, Zondervan, 1959, ad loc.

[36]Cf. a mesma palavra (*deo*) em At 12.6; 2Tm 2.9.

[37]Surpreendentemente, embora a "segunda convicção central" de Blaising considere um "reino sobre a Terra [...] por mil anos", ele, mais tarde, confessa: "Os argumentos sobre o significado literal dos "mil anos" também se tornam irrisórios. O assunto não é sobre quão *exatos* são os mil anos, porque sabemos que com freqüência a Escritura usa números redondos com referência ao tempo, bem como em outras medidas quantitativas".

[38] Jay E. Adams, *The time is at hand* (Philadelphia: Presbyterian and Reformed, 1966, p. 10).

[39]Blaising escreve: "Não estava claro que, antes de Jesus, as profecias do Antigo Testamento com respeito à ressurreição futura seriam cumpridas em estágios".

[40]Blaising vê em 1Co 15 uma possível alusão ao milênio: "O fim também correlaciona com a final subjugação da morte, o último inimigo, e o momento no qual Cristo apresenta o reino ao Pai. Antes disso ele tem de reinar 'até que todos os seus inimigos sejam postos debaixo de seus pés' (15.25). A gramática do texto permite a possibilidade do intervalo de um reinado de Cristo entre a ressurreição dos crentes e a ressurreição final, que seria o reinado de Cristo". Mas o comentarista pré-milenarista Robert Mounce admite: "A tentativa de atribuir a Paulo a crença em um milênio, com base em 1Co 15.20-28 não é convincente". *The book of Revelation*, New international commentary on the New Testament, (Grand Rapids: Eerdmans, 1977, p. 357, nº.15).

[41]Uma parte da prova sugestiva de Blaising de que Apocalipse 20 é seqüencial e não uma recapitulação de uma visão prévia é contraproducente. Blaising observa que Apocalipse 20.1 começa com *kai eidon*, que "embora não determinativa em si mesma de uma seqüência cronológica, não obstante pode ser usada para tal". Se ele força *kai eidon* como um marcador estrutural de seqüência, então sua presença em 20.4 indicaria que o reino milenar dos santos começa somente após os mil anos de aprisionamento de Satanás!

[42]A palavra "preterista" está baseada no vocábulo latino *praeteritus*, significando "passado", isto é, "que já passou". Para maiores detalhes sobre a interpretação preterista, v. meu capítulo em Pate edit., *Four views on the book of Revelation*, ou em meu futuro comentário sobre o Apocalipse,

A tale of two cities. V. também Steve Gregg, *Revelation: four views: a parallel commentary,* Nashville: Nelson, 1996.

[43]Compare 1.6, "[Cristo] nos constituiu reino e sacerdotes para servir a seu Deus e Pai. A ele seja glória e poder para todo o sempre. Amém", com 20.6, "Felizes e santos os que participam da primeira ressurreição! A segunda morte não tem poder sobre eles, pois serão sacerdotes de Deus e de Cristo, e reinarão com ele durante mil anos".

[44]Sustento que João escreveu este livro antes da destruição do templo em 70 d.C. (cerca de 65 d.C.). Aqueles leitores que estão surpresos de que a dramática linguagem de juízo do Apocalipse possa referir-se a juízos históricos antes do segundo advento deveriam ler Homer Heater Jr., "Do the prophets teach that Babylonia will be rebuilt in the eschaton?" *Journal of the Evangelical Theological Society,* 41.1 março de 1998: 23-44. Ele oferece uma excelente explanação da linguagem estereotípica do juízo.

[45]Mt 23.36—24.3; 22.34; 26.64; Mc 9.1; João 4.20-24; At 2.16-20; Rm 13.11,12; 16.20; 1Co 7.26, 29-31; Cl 3.6; 1Ts 2.16; Hb 2.5; 10.25, 37; 12.18-29; Tg 5.8,9;1Pe 4.5,7; 1Jo 2.17,18.

[46] "O Apocalipse pode ser visto como uma atualização do apocalipse [de Jesus], dado sobre o Monte das Oliveiras", J. P. M. Sweet, *Revelation* (Philadelphia: Westminster, 1979, p. 2). Essa também é a visão do erudito talmúdico puritano, John Lightfoot, que aplica ambos os apocalipses a 70 d.C. e à destruição do templo, *Commentary on the New Testament from the Talmud and Hebraica,* 2:310, p. 422.

[47] Darrel L. Bock, *Luke 9.51—24.53,* Grand Rapids: Baker, 1994, 1657.

[48]Ibidem, 1650, 1656.

[49]V. confirmação dessa declaração em Dallas Theological Seminary's *Bible knowledge commentary: Old Testament,* Wheaton, Ill.: Victor, 1985, nas seguintes e similares passagens: Sl 18.7-15; 104.3; Is 13.1, 9-13; 19.1; Jl 2.1,2; Mq 1.3,4.

[50]Henry Alford, *The greek New Testament,* 4 vols., Chicago: Moody, reimp. 1958 [1849-1861], 1:216.

[51]Cf. Mt 20.18; 21.33-43; Lc 9.22; At 4.10a; cf. também João 19.5-15; At 2.22,23, 36; 5.30; 10.39; 1Ts 2.14-16. Esse fato é tão evidente, que os liberais pretendem que os cristãos posteriores transformaram a história de Cristo, no registro evangélico, em uma polêmica anti-semita. V., por exemplo, John Dominic Crossan, *Who killed Jesus? The roots of antisemitism in the gospel story of the death of Jesus,* New York: Harper Collins, 1996). Para um estudo da velha história desse problema , v. M. Dibelius, *An die Tessalonicher, in handbuch zum Neuen Testament,* 3.ª ed., Tübingen: J. C. B. Mohr, 1937; Ernst Käsemann, "Paul and Israel", *New Testament questions of today* (1969). Para uma proveitosa análise evangélica do julgamento de Israel como tema principal nos evangelhos, cf. N.T. Wright, *Jesus and the victory of Cod,* Minneapolis: Fortress, 1996; France, *Mattew: evangelist and teacher:* Walker, *Jesus and the Holy City.*

[52]Mateus 8.11,12; 21.43-45; 22.1-7. V. Alan James Beagley, *The "Sitz im Leben" of the Apocalypse with particular reference to the role of the church's*

enemies, New York: Walter de Gruyter, 1987. V. também Gentry, *Before Jerusalem fell,* cap. 8.

[53]Cf. Hb 10.25 e 8.13. As línguas são sinal de juízo sobre os judeus do primeiro século (1Co 14.21,22; cf. Dt 28.49; Is 28.11ss.; 33.19; Jr 5.15; Ez 3.5). Cf. Kenneth L. Gentry Jr., *The charismatic gift of prophecy: a reformed response to Wayne grudem,* 2.ª ed., Memphis: Footstool, 1989; O. Palmer Robertson, *The final word: a biblical response to the case for tongues and prophecy today,* Edinburgh: Banner of Truth, 1993. Os eventos pentecostais e sua interpretação podem ser a razão pela qual os crentes de Jerusalém venderam suas propriedades (At 2.45; 4.32). Elas logo teriam valor zero.

[54]Cf. Mt 8.11,12; 21.43-45; 22.1-7. Para uma exegese mais plena dessa abordagem ao Discurso do Monte das Oliveiras, cf. Ice e Gentry, *The Great Tribulation: past or future?*

[55]F. J. A. Hort, *The Apocalypse of St. John: I-III,* (London: Mcmillan, 1908, p. 4).

[56]Esse cenário bifásico — legal-principial, então, dramático-histórico — segue o padrão da concessão do Espírito: Ele é concedido reservadamente aos discípulos em João 20.22 e então publicamente à igreja em Atos 2.

[57]Observe especialmente o contraste que Paulo faz entre a Jerusalém terrena e a celestial em Gl 4.25-31. O autor de Hebreus provê o mesmo contraste seqüencial em Hb 12.18-22.

[58]Ap 11.8; v. Mt 23.37; Lc 23.38-41. Para um excelente estudo sobre o pecado da Jerusalém do primeiro século e do juízo revelado no Novo Testamento, cf. Peter W. L. Walker, *Jesus and the Holy City.* Para comprovação da interpretação de Babilônia=Jerusalém, cf. Gentry, "The preterist view", em Pate, org., *Four views on the book of Revelation,* p. 73-9. V. tb. Iain Provon, "Foul spirits, fornication and finance: Revelation 18 from an Old Testament Perspective", *Journal for the Study of the New Testament* 64, dezembro de 1996: 96; Cornelis Vanderwaal, *Search the Scriptures: Hebrews—Revelation, vol. 10,* St. Catherines, Ont.: Paideia, 1979, p. 79-111; Milton S. Terry, *Biblical Apocalyptics: a study of the most notable revelations of God and of Christ,* Grand Rapids: Zondervan, reimp. 1988 [1898], p. 426-39. J. Massyngberde Ford, *Revelation,* The Anchor Bible, (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1975, p. 54,55, 93, 259-307).

[59]Por favor, observe que por causa das limitações de espaço, meu capítulo esboçando o caso do pós-milenarismo passou por alto em relação aos detalhes do pano de fundo do ano 70 d.C. em Apocalipse 20, focalizando mais a natureza espiritual da "primeira ressurreição" em vez do argumento pré-milenarista da natureza física. Na presente resposta a Blaising, deixarei de lado mais o cenário contextual e os detalhes teológicos, para mostrar como João dispôs o assunto em termos da audiência do primeiro século, a qual conteve os mártires e os que resistiram à besta. É claro que as gloriosas verdades redentivas aplicáveis aos fiéis do século I de opressão da besta, também são verdades para a presente igreja dos fiéis; cobre-nos o mesmo sangue do Cordeiro que lhes foi aplicável. A diferença entre minha primeira apresentação e esta é a distinção entre uma análise mais detalhada e uma avaliação sintética. É como a diferença

entre dizer que: "Há um gato no capacho" e "há um gato preto em um capacho vermelho".

[60]A mais recente gramática especial aparece em David AUNE, *Revelation*, seções 7 e 8. V. também R. H. Charles, *The Revelation of St. John*, International criticai commentary (Edinburgh: T & T Clark, 1920. 1:cxvii-clix). De acordo com H. B. Swete, as últimas gramáticas sobre o Apocalipse foram escritas por vários eruditos, como Vögel, Winer, Ewald, Lücke, Hitzig, Bousset, S. Davidson, A. Lee, e o arcebispo Benson (v. o *Commentary on Revelation*, de Sweete (Grand Rapids: Kregel, reimp. 1977 [1906], cxxiii).

[61]SWETE, *Revelation*, cxxv. A. T. Robertson concorda que certas peculiaridades no Apocalipse ocorrem "devido à vivacidade de concepção no livro", *A new short conception of the Greek Testament* (Grand Rapids: Baker, 1958, p. 402). Em seu livro sobre os idiomas gregos, C. F. D. Moule adverte: "Nenhuma tentativa foi feita para tratar sistematicamente os idiomas do Apocalipse. Esse é um estudo em si mesmo", *An idiom-book of New Testament greek* (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1960, vii).

[62]Gn 4.10; 19.13; Sl 115.17; Hb 12.24; cf. Gn 18.20; 19.13; Dt 19.10,13; 21.9; 2Rs 24.4; Jr 7.6; 19.4; 26.15; Jl 3.19.

[63]Cf. Ap 16.6; 17.6; 18.24; 19.2; 20.4,5.

[64]Em razão das limitações de espaço em meu capítulo sobre a obra de PATE, *Four views on the book of Revelation*, não me foi possível extrair a significação completa do tema martirológico de Apocalipse. Mas, de modo sucinto, João expressamente focaliza esses mártires que, apesar de terem perdido suas vidas terrenas estão, na realidade, foram salvos pelo sangue do Cordeiro (que produz novidade de vida sob a ordem de uma ressurreição espiritual, João 5.24; 1Jo 3.14)". Sua vindicação (e da igreja) ocorre primeiro na destruição do seu inimigo, Israel, em 70 d.C. João enfoca o fenômeno do ano 70 d.C. como uma "prova" pública clara da realidade da salvação, da mesma maneira que o Senhor informa os seus juízes durante seu julgamento, de que Ele (e sua mensagem) será vindicado neles: "'Tu mesmo o disseste', replicou Jesus. 'Mas eu digo a todos vós: Chegará o dia em que vereis o Filho do homem assentado à direita do Poderoso e vindo nas nuvens do céu'" (Mt 26.64). Assim ele encoraja seus seguidores a saberem que "alguns dos que aqui estão de modo nenhum experimentarão a morte, antes de virem o reino de Deus vindo com poder". Em 70 d.C. (Mc 9.1), embora outros provariam a morte.

[65]SWETE, *Revelation*, p. 263.

[66]ROBERTSON, *Word pictures*, 6.459. De forma interessante, a parábola do filho pródigo emprega *anezesen* de um modo metafórico, não-literal, ao retorno do filho ao pai e ao seu restabelecimento na casa. O filho, de certo modo, recebe uma vida mais completa, tendo deixado de alimentar porcos e voltado ao amor e à riqueza de seu pai. A parábola do filho pródigo retrata a salvação dos proscritos de Israel, em contraste com a perdição dos fariseus (cf. Lc 15.1-3).

[67]BOCK, *Luke 1.1—9.50*, p. 247. Ele cita Joachim Jeremias, que vê *anastasis* como a fé dos crentes vindicados. Jeremias, "grego" em Gerhard

Kittel, *Theological dictionary of the New Testament*, trad. e editado por Geoffrey W. Bromiley (Grand Rapids: Eerdmans,1967, 4.277). Bock também admite que a frase de Paulo em Rm 11.15, "vida dentre os mortos", se refere ao futuro, quando os "israelitas crerão novamente em massa?", a despeito disso soar como uma ressurreição física; Bock, *Luke*, 2.1240, n.22. J. Dwight Pentecost parece desfazer sua própria interpretação de Romanos 11.15. Em sua obra, *Things to come: a study in biblical eschatology*, (Grand Rapids: Zondervan, 1958), ele admite que sua linguagem "pode ser usada figurativamente para expressar vida espiritual além da morte do pecado" (397), considerando que anteriormente alinha Romanos 11.15 como um dos versos sobre a ressurreição física (175).

[68]Morris observa que "a autoridade para julgar" pode realmente significar que o juízo é exercido em favor de, que é o tema do livro (Ap 6.10,11), *The Revelation of St. John*, p. 237.

[69]Ibidem, 237.

[70]Ver Ap 1.5; 5.9; 7.14; 12.11. Embora os julgamentos do Apocalipse vindiquem, em última análise, o sangue de Cristo, também vindicam o sangue de seus santos que se colocam junto a ele e o seguem (17.6; cf. 6.10; 12.11; 16.6; 19.2). Afligir o corpo de Cristo é afligir Cristo (v. Mt 25.40).

[71]Para uma exegese detalhada, v. meu trabalho *Perilous times: a study in eschatological evil*, Bethesda, Md.: Christian Universities Press, 1998).

[72]V. tb. 1Co 10.11; 2 Tm 3.1; Hb 1.1,2; 9.26; 1Pe 1.20; 1João 2.18.

[73]Cf. Mc 1.15; Lc 4.18,19; 2Co 6.2.

Réplica Robert B. Strimple

[1]Defensores contemporâneos do dispensacionalismo clássico procuraram desacreditar o que eles vêem como correntes progressistas na direção do amilenarismo e da teologia aliancística. No que diz respeito ao esforço presente visando à aproximação entre os teólogos aliancísticos e os dispensacionalistas modificados, parece que a maioria do 'dar' é de dispensacionalistas e não de "gente da aliança". "Não é inconcebível que o milênio e o estado eterno pudessem se tornar tão obscurecidos ou fundidos, que o milênio desaparece e o amilenarismo assume o comando [Charles C. Ryrie, "Update on dispensationalism", em *Issues of dispensationalism*, orgs. Wesley R. Willis e John R. Master (Chicago: Moody, 1994, 24-5]. A posição progressiva não reflete o amilenarismo nem a teologia aliancística. O que sua presença tem feito é abrir um saudável diálogo sobre linhas tradicionais, o que tem também melhorado o tom do debate.

[2]*Quiliasmo* e *milenarismo* são termos sinônimos, o primeiro proveniente da palavra grega para "mil" e o segundo do vocabulário latino.

[3]Charles E. Hill, *Regnum caelorum: patterns of future hope in early Christianity* (Oxford: Clarendon Press, 1992, p. 182-3).

[4]Ibidem, 17; v. p. 178.

[5]Herman Bavinck, *The last things*, edit. John Bolt, trad. John Vriend (Grand Rapids: Baker, 1996, p. 155, 157, 160-2).

[6]Geerhardus Vos, *The pauline eschatology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1953, p. 304, 309).

[7]Geerhardus Vos, *Redemptive history and biblical interpretation,* org. Richard B. Gaffin Jr. (Phillipsburg, N.J.: Presbyterian and Reformed, 1980, p. 55).

[8]Anthony A. Hoekema, *A Bíblia e o futuro,* São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1989, p. 368-9.

[9]Greg K. Beale, "The eschatological conception of New Testament theology", em *The reader must understand* (Leicester, Eng.: Inter-Varsity, 1997, p.11).

[10]V. o comentário de G. R. Beale da série *The New International Greek New Testament Commentary,* Grand Rapids: Eerdmans.

[11]João Calvino, *Institutes of the Christian religion,* vol. 21, em The library of Christian classics, edit. John T. McNeill, trad. por Ford Lewis Battles (Philadelphia: Westminster, 1960, p. 995).

[12]João Calvino, *Tracts and treatises in defense of the reformed faith,* vol. 3, trad. de Henry Beveridge (Grand Rapids: Eerdmans, 1958, p. 446).

[13]Jacques Lefevre definiu o sentido literal como "o sentido pretendido pelo profeta e pelo Espírito Santo falando nele", *Introductory letter to fivefold psalter,* citado em Philip Edgcumbe Hughes, *Levefre: pioneer of ecclesiastical renewal in France* (Grand Rapids: Eerdmans, 1984, p. 55). Hughes comenta que, para Lefevre, "esse sentido litero-espiritual pode ser histórico, alegórico, tropológico ou anagógico — ou simplesmente, histórico ou figurativo —, de acordo com o significado próprio do texto" (63).

[14]*Biblical interpretation in the era of the Reformation,* org. Richard A. Muller e John L. Thompson (Grand Rapids: Eerdmans, 1996, p. 340).

[15]Hermenêutica" significa a ciência da interpretação bíblica.

[16]Craig A. Blaising, "Developing dispensationalism part 2", *Bibliotheca sacra* 145, 1988, p. 269, 272.

[17]Bavinck, *The last things,* p. 90-1, 97. Contrariamente ao argumento de Blaising de que "a estrutura do oráculo em Isaias 24 e 25 indica algum tipo de situação intermediária entre a vinda de Deus no Dia do Senhor e o reino eterno no qual o pecado e a morte serão completamente banidos", cf. Meredith G. Kline, "Death, leviathan, and the martyrs: Isaiah 24.1-27.1", em *A tribute to Gleason Archer,* orgs. Walter C. Kaiser, Jr. e Ronald F. Youngblood (Chicago: Moody, 1986, p. 229-49).

[18]Estou em dívida com um antigo aluno, C. Lee Irons, por essa perspectiva.

[19]Vos, *Redemptive history and biblical interpretation,* p. 415-6.

[20]Ibidem, p. 28.

[21]John Murray, "Structural strands in New Testament eschatology", em *Kerux: a journal of biblical-theological preaching,* 6.3 (1991); p. 21-2.

[22]V. minha abordagem dessas duas passagens no capítulo do amilenarismo.

[23]Theodore Zahn, *Die Offenbarung des Johannes* (Leipzig: Deichert, 1924-1926) 2:611-25.

[24]V. Dennis E. Johnson, *Revelation: windows on the war of the ages,* Phillipsburg, N.J.: Presbyterian and Reformed.

[25]Estou em dívida com meu aluno Lane Tipton, pelas sugestões úteis sobre esse ponto.

[26]R. Fowler White, "Reexamining the evidence for recapitulation in Rev. 20.1-10", *Westminster theological journal* 51, (1989), p. 319-44; Meredith G. Kline, "*Har Magedon* [Armageddon]: the end of the millennium", *Journal of the Evangelical Theological Society* 39, junho de 1996, p. 207-22.

[27]Em retórica, quiasmo é a inversão da segunda de duas frases paralelas, cláusulas etc.; por exemplo: "Ela foi para Paris; para Londres foi ele".

[28]O próprio Blaising escreve que as descrições de 20.4-6 nos "levam de volta a 6.9 onde, debaixo do altar de Deus *no céu,* João viu..." [grifo do autor], mas ele não reflete sobre o que poderia nos dizer o cenário de 20.4-6.

Ensaio sumariado

[1]A maneira como a reivindicação à simplicidade refere-se a esse assunto foi tratada anteriormente sob o título "Assuntos de Pré-Compreensão."

Abreviaturas usadas

KJV – King James Version
NASB – New American Standard Bible
NRSV – New Revised Standard Version
UBS – United Bible Societies