
Escatologia futura: o estado do crente entre a morte e a ressurreição do corpo, o juízo final e a nova terra.
A BÍBLIA E O FUTURO
Escatologia realizada: a realização presente do reino e as bênçãos de que a comunidade redimida já desfruta.
3ª EDIÇÃO
Anthony A. Hoekema

A Bíblia e o futuro


Escatologia futura: o estado do crente entre a morte e a ressurreição do corpo, o juízo final e a nova terra.
A BÍBLIA E O FUTURO
Escatologia realizada: a realização presente do reino e as bênçãos de que a comunidade redimida já desfruta.
3ª EDIÇÃO
Anthony A. Hoekema

A Bíblia e o Futuro de Anthony A. Hoekema © 1989 Editora Cultura Cristã. Publicado originalmente em inglês com o título *The Bible and the Future* © 1979 by Wm. B. Eerdmans Publishing Co. 2140 Oak Industrial Drive N.E., Grand Rapids, Michigan 49505. Todos os direitos são reservados. Algumas partes do livro representam uma versão revisada e expandida do ensaio do autor sobre Milenismo incluído no livro *The Meaning of Milenium: Four Views*, org. por Robert Clouse © 1977 by InterVarsity Press. Usado com permissão.

Conselho Editorial
Cláudio Marra (*Presidente*)
Filipe Fontes
Heber Carlos de Campos Jr
Hermisten Maia Pereira da Costa
Joel Theodoro da Fonseca Jr
Misael Batista do Nascimento
Tarcízio José de Freitas Carvalho
Victor Alexandre Nascimento Ximenes

Tradução
Karl H. Kepler
Revisão
Edna Guimarães
Elvira Castanon
Wilson Ferreira de Souza Neto
Editoração
Zenaide Rissato
Capa
Osiris Carezzato Rangel Rodrigues
Imagens da capa:
Igor Zhuravlov © 123rf.com
Valery Voennyy © 123rf.com

Produção de ebook S2 Books

H693b Hoekema, Anthony A.
A bíblia e o futuro / Anthony A. Hoekema; traduzido por Karl H. Kepler. _ São Paulo: Cultura Cristã, 2012.

Tradução: *The bible and the future*

Recurso eletrônico (ePub)

ISBN 978-65-5989-046-0

1. Doutrina 2. Teologia I. Título

CDD 230.041



EDITORA CULTURA CRISTÃ

R. Miguel Teles Jr., 394 – Cambuci – São Paulo – SP – 01540-040
Fones 0800-0141963 / (11) 3207-7099 – www.editoraculturacrista.com.br - cep@cep.org.br

Superintendente: Haveraldo Ferreira Vargas
Editor: Cláudio Antônio Batista Marra

Sumário

Capa

Folha de rosto

Créditos

Prefácio

Abreviaturas

Parte I – Escatologia inaugurada

- Capítulo 1 A perspectiva escatológica do Antigo Testamento
- Capítulo 2 A natureza da escatologia do Novo Testamento
- Capítulo 3 O sentido da história
- Capítulo 4 O reino de Deus
- Capítulo 5 A escatologia e o Espírito Santo

Parte II – Escatologia futura

- Capítulo 7 Morte física
- Capítulo 8 Imortalidade
- Capítulo 9 O estado intermediário
- Capítulo 10 A expectativa da segunda vinda
- Capítulo 11 Os sinais dos tempos

Capítulo 12 Os sinais em particular
Capítulo 13 A natureza da segunda vinda
Capítulo 14 As principais posições sobre o milênio
Capítulo 15 Uma crítica ao dispensacionalismo pré-milenista
Capítulo 16 O milênio de Apocalipse 20
Capítulo 17 A ressurreição do corpo
Capítulo 18 O juízo final
Capítulo 19 A punição eterna
Capítulo 20 A nova terra
Apêndice: Últimas tendências na escatologia
Bibliografia

Prefácio

Este livro é uma tentativa de apresentar a escatologia bíblica, ou seja, aquilo que a Bíblia ensina sobre o futuro. Conforme indicamos no Apêndice, existem três grandes correntes de pensamento em Escatologia, cada uma com uma perspectiva diferente acerca da vinda do reino de Deus, o qual pode ser: (1) presente, ou (2) futuro, ou (3) tanto presente como futuro. A perspectiva adotada neste estudo é a terceira, reconhecendo a distinção entre o "já" – a forma presente do reino como inaugurado por Cristo – e o "ainda não" – o estabelecimento final do reino, que terá lugar quando da segunda vinda de Cristo.

Seguindo a tese de que Escatologia é uma realidade que envolve tanto o presente como o futuro, dividimos o livro em duas partes. A primeira parte, Escatologia inaugurada, trata da realização presente do reino e das bênçãos que a comunidade redimida já desfruta; a segunda parte, Escatologia futura, aborda assuntos como o estado do crente entre a morte e a ressurreição do corpo, o juízo final e a nova terra.

Cabe-me reconhecer minha dívida aos colegas do Calvin Theological Seminary, e a meus alunos de todos esses anos, cujos comentários nas discussões de classe ajudaram a aprimorar minhas ideias sobre esses assuntos.

Gostaria ainda de expressar minha gratidão ao Conselho Diretor do Seminário por me propiciar um ano sabático, durante o qual este livro foi iniciado, e à equipe das bibliotecas da Universidade Cambridge e da Faculdade e Seminários Calvin, pelo uso de suas instalações.

Fico agradecido também à minha esposa, Ruth, por sua ajuda e apoio inestimável durante a redação deste livro.

Que o Senhor possa usar este estudo para inspirar regozijo por sua vitória decisiva sobre o pecado e a morte, e para aguardarmos ansiosamente a consumação final dessa vitória na vida vindoura.

Anthony A. Hoekema
Grand Rapids, Michigan (EUA)

Abreviaturas

ASV	American Standard Version
Berkhof, *Meaning*	H. Berkhof, *Christ the Meaning of History*
Berkouwer, *Return*	G. C. Berkouwer, *The Return of Christ*
Cullmann, *Salvation*	O. Cullmann, *Salvation in History*
Cullmann, *Time*	O. Cullmann, *Christ and Time*
Inst.	J. Calvino, *As Institutas*
KJ	King James Version
Ladd, *Presence*	G. E. Ladd, *The Presence of the Future*
NEB	The New English Bible
NIV	New International Version
NSB	New Scofield Bible (1967)
Ridderbos, *Coming*	H. N. Ridderbos, *The Coming of the Kingdom*
RAB	Edição Revista e Atualizada no Brasil
RSV	Revised Standard Version
TDNT	*Theological Dictionary of the New Testament*
Walvoord, *Kingdom*	J. F. Walvoord, *The Millennial Kingdom*

PARTE I
ESCATOLOGIA INAUGURADA

O termo "escatologia" tem origem em duas palavras gregas, *eschatós* e *lógos*, e significa "doutrina das últimas coisas", e se refere a eventos relacionados tanto com o indivíduo como com o mundo, os quais ainda vão acontecer. Em relação ao indivíduo, pensava-se que a escatologia se ocupava de assuntos como morte física, imortalidade e do chamado "estado intermediário" – o estado entre a morte e a ressurreição geral. Com relação ao mundo, a escatologia é vista como tratando da volta de Cristo, da ressurreição geral, do juízo final e do estado final das coisas. Mesmo concordando que a escatologia bíblica inclui os elementos mencionados, temos de insistir que a mensagem da escatologia bíblica será seriamente empobrecida se nela não incluirmos a situação presente do crente e a fase atual do reino de Deus. Em outras palavras, a escatologia bíblica completa precisa incluir tanto o que podemos chamar de escatologia "inaugurada" [01] como a escatologia "futura". [02]

Nesta seção, apresentamos várias ideias básicas relativas ao estado presente do reino. Nos capítulos 1 e 2 abordamos detalhadamente a perspectiva escatológica do Antigo e do Novo Testamento. O Antigo Testamento está repleto de profecias acerca de bênçãos futuras para Israel. No Novo Testamento, muitas dessas profecias – mas não todas – são cumpridas na pessoa de Cristo. Portanto, fica claro que algumas profecias serão cumpridas apenas na segunda vinda. No capítulo 3 abordo o propósito e o alvo da escatologia, com Cristo no centro e Deus no comando. Nos demais capítulos tratarei da natureza e do significado do reino de Deus, do papel do Espírito Santo na escatologia, e da tensão entre as realidades presente e futura.

[01] Essa expressão é preferível à "escatologia realizada", por razões que serão apresentadas mais adiante. O termo "inaugurada" refere-se às bênçãos escatológicas que o crente desfruta no presente.

[02] Esse termo designa eventos escatológicos futuros.

Capítulo 1
A perspectiva escatológica do Antigo Testamento

PARA ENTENDER CORRETAMENTE A ESCATOLOGIA BÍBLICA, é preciso vê-la como um dos aspectos integrantes de toda a revelação bíblica. A escatologia não deve ser vista como algo encontrado apenas em livros como Daniel e Apocalipse, mas como algo que domina e permeia toda a mensagem da Bíblia. Neste ponto, Jürgen Moltmann está totalmente correto:

> Do começo ao fim, e não apenas no epílogo, o cristianismo é escatologia, é esperança, olhar e andar para a frente e, por causa disso, também, é revolucionar e transformar o presente. O escatológico não é um dos elementos do cristianismo, mas é o agente da fé cristã em si, a chave à qual tudo está ajustado (...) Por isso, a escatologia não pode ser apenas uma parte da doutrina cristã. Antes, a perspectiva escatológica é característica de toda a proclamação cristã, de cada existência cristã, e de toda a igreja. [01]

Para entender este tópico, precisamos apreciar mais de perto a natureza escatológica da mensagem bíblica como um todo. Neste capítulo, examinaremos a perspectiva escatológica do Antigo Testamento; no capítulo seguinte nós nos ocuparemos da visão escatológica do Novo Testamento.

Com frequência, teólogos da tradição liberal têm dito que há muito pouca escatologia no Antigo Testamento. Devemos concordar, naturalmente, que os escritores do Antigo Testamento não nos fornecem ensinamentos claros a respeito das doutrinas a qual chamamos de "escatologia futura": vida pós-morte, segunda vinda de Cristo, juízo final e assim por diante. Mas há outro sentido, segundo o qual o Antigo Testamento está orientado escatologicamente do princípio ao fim. George Ladd o descreve da seguinte forma:

> Conclui-se que a esperança de Israel, pelo reino de Deus, é uma esperança escatológica, e essa escatologia é a consequência inevitável da visão que Israel tem de Deus. O antigo

> criticismo wellhauseniano insistia que a escatologia era um desenvolvimento tardio que emergiu somente na época pós-exílica. Recentemente, o pêndulo tem se inclinado para outra direção, e o caráter fundamental da escatologia israelita tem sido reconhecido. Pode-se citar um número cada vez maior de eruditos que reconhece que foi o conceito de Deus, ocupando-se com Israel na história redentiva, a causa do surgimento da esperança escatológica. [02]

Um dos eruditos citados por Ladd é T. C. Vriezen, professor de Estudos do Antigo Testamento da Universidade de Utrecht. Vriezen comenta que a visão escatológica que se encontra no Antigo Testamento é "um fenômeno israelita que não se encontra fora de Israel". [03] Ele continua:

> A escatologia não surgiu quando o povo começou a duvidar da veracidade do reinado de Deus no culto, mas sim quando eles tiveram de aprender, em meio a um grande sofrimento, a confiar em Deus, pela fé somente, como o único fundamento firme da vida, e quando esse realismo da fé esteve dirigido criticamente contra a vida do povo, de modo que a catástrofe iminente era considerada uma intervenção divina plenamente justa e, ainda, de modo a ser confessado que o Deus santo permanecia inabalado em sua fidelidade e amor a Israel. Dessa maneira, a vida de Israel na história passou a ter um aspecto duplo: por um lado, o juízo era considerado próximo, tangível, e a recriação da comunidade de Deus como algo que se avizinhava (...) A escatologia é uma certeza religiosa que emana diretamente da fé israelita em Deus, conforme enraizado na história de sua salvação. [04]

Por causa disso, Vriezen examinou a escatologia essencial à mensagem tanto do Antigo como do Novo Testamento:

> No coração da mensagem do Antigo Testamento está a expectativa do reino de Deus, e em Jesus de Nazaré está o cumprimento inicial dessa expectativa (...) isso subjaz à mensagem do Novo Testamento. O verdadeiro cerne de ambos, Antigo Testamento e Novo Testamento, é, portanto, a perspectiva escatológica. [05]

Examinemos a perspectiva escatológica do Antigo Testamento com mais minúcia, vendo alguns conceitos específicos da revelação, nos quais essa perspectiva está incorporada. Comecemos com a expectativa do redentor vindouro. A narrativa da queda nos primeiros versículos de Gênesis 3 é imediatamente seguida pela promessa de um redentor futuro no versículo 15: "Porei inimizade entre ti e a mulher, entre a tua descendência e o seu descendente. Este te ferirá a cabeça, e tu lhe ferirás o calcanhar". Esta passagem, com frequência denominada "a promessa-mãe", passa a determinar todo o Antigo Testamento. As palavras são endereçadas à serpente, mais tarde identificada como um agente de Satanás (Ap 12.9; 20.2). A inimizade instalada entre a raça humana e a serpente implica que Deus, que também é inimigo da serpente, será amigo do homem. Encontramos a promessa do redentor vindouro na predição de que

finalmente o descendente da mulher esmagará a cabeça da serpente. Poderíamos dizer que, nessa passagem, Deus revela resumidamente seu propósito salvífico para seu povo. A história da salvação, ulterior, é um desdobramento do conteúdo dessa "promessa-mãe". A partir desse ponto, tudo na revelação do Antigo Testamento olha para a frente, aponta o futuro, e ansiosamente aguarda o redentor prometido.

Esse redentor vindouro, descrito em Gênesis 3.15 apenas como o descendente da mulher, é designado descendente de Abraão em Gênesis 22.18 (cf. 26.4; 28.14). Mais adiante, Gênesis 49.10 especifica que o redentor deverá ser um descendente da tribo de Judá. Mais tarde, no curso da revelação do Antigo Testamento, aprendemos que o redentor vindouro será um descendente de Davi (2Sm 7.12-13).

Após o estabelecimento da monarquia, o povo de Deus do Antigo Testamento reconheceu três ministérios especiais: de profeta, sacerdote e rei. O redentor vindouro era aguardado como o auge e o cumprimento dos três ministérios especiais. Ele deveria ser um grande profeta: "O SENHOR, teu Deus, te suscitará um profeta do meio de ti, de teus irmãos, semelhante a mim [Moisés]; a ele ouvirás" (Dt 18.15). Ele seria um sacerdote eterno: "O SENHOR jurou e não se arrependerá: Tu és sacerdote para sempre, segundo a ordem de Melquisedeque" (Sl 110.4). Ele também deveria ser o grande rei do seu povo: "Alegra-te muito, ó filha de Sião; exulta ó filha de Jerusalém: eis aí te vem o teu Rei..." (Zc 9.9).

Com referência ao reinado do redentor vindouro há uma predição específica de que ele se assentará no trono de Davi. O profeta Natã disse a Davi: "Quando teus dias se cumprirem e descansares com teus pais, então, farei levantar depois de ti o teu descendente, que procederá de ti, e estabelecerei o seu reino. Este edificará uma casa ao meu nome, e eu estabelecerei para sempre o trono do seu reino" (2Sm 7.12-13; cf. Is 9.7).

Podemos também perceber que a vinda do futuro Rei e Redentor é identificada com a vinda de Deus ao seu povo. Em Isaías 7.14, por exemplo, o redentor vindouro é denominado *Emanuel*, que significa "Deus conosco". Em Isaías 9.6, um dos nomes atribuídos ao redentor prometido é "Deus Forte". A. B. Davidson faz um comentário a respeito nas seguintes palavras:

> Algumas vezes, a vinda "de Jeová" é cumprida de acordo com a esperança messiânica – Jeová desce para junto de seu povo no Messias, sua presença é manifestada e percebida nele

> (...) Deus está plenamente presente, com propósitos redentores, no rei messiânico. Essa é a concepção messiânica mais sublime. [06]

Ao lado da concepção de que o redentor vindouro será um profeta, um sacerdote e um rei, porém, encontra-se em Isaías a visão de que o redentor será o servo sofredor de Deus. O conceito de "servo do Senhor", que aparece com frequência em Isaías, algumas vezes designa a nação de Israel e, outras vezes, descreve o redentor vindouro. Entre as passagens de Isaías que descrevem o Messias vindouro como o servo do Senhor estão: 42.1-4; 49.5-7; 52.13-15, e todo capítulo 53. É especialmente Isaías 53 que retrata o redentor vindouro como o *servo sofredor de Jeová*: "Ele foi traspassado pelas nossas transgressões e moído pelas nossas iniquidades; o castigo que nos traz a paz estava sobre ele, e pelas suas pisaduras fomos sarados" (v. 5). De passagens como essas nós aprendemos que o redentor, cuja vinda o crente do Antigo Testamento aguardava, era considerado, pelo menos no tempo dos últimos profetas, alguém que iria sofrer por seu povo a fim de redimi-lo.

Outra forma pela qual o Antigo Testamento descreve a vinda do redentor é como o *Filho do Homem*. Encontramos esse tipo de expectativa particularmente em Daniel 7.13-14.

> Eu estava olhando nas minhas visões da noite,
> e eis que vinha como as nuvens do céu
> um como o Filho do Homem,
> e dirigiu-se ao Ancião de Dias,
> e o fizeram chegar até ele.
> Foi-lhe dado domínio,
> e glória, e o reino,
> para que os povos, nações e homens de todas as línguas
> o servissem;
> o seu domínio é domínio eterno,
> que não passará,
> e o seu reino
> jamais será destruído.

No Novo Testamento, o Filho do Homem é identificado com o Messias.

Em resumo, podemos dizer que o crente veterotestamentário aguardava um redentor, de maneiras diversas e pelo sentido de várias figuras, que deveria vir em um tempo futuro (ou nos "últimos dias", para usar uma figura de linguagem comum ao Antigo Testamento) para redimir seu povo e, também, para ser uma luz aos gentios. Pedro, em sua primeira epístola,

nos dá um quadro vívido sobre o modo como os profetas do Antigo Testamento aguardavam a vinda desse Redentor messiânico:

> A respeito desta salvação, os profetas, que falaram da graça que haveria de vir para vós, buscaram atentamente, e com o maior cuidado, procurando descobrir a época e as circunstâncias às quais o Espírito de Cristo neles estava-se referindo, quando ele predisse os sofrimentos de Cristo e as glórias que se seguiriam (1Pe 1.10-11, NIV).

Outro conceito da revelação bíblica no qual a perspectiva escatológica do Antigo Testamento está incorporada é o do *reino de Deus*. Apesar de o termo "reino de Deus" não ser encontrado no Antigo Testamento, o pensamento de que Deus é rei está presente particularmente em Salmos e nos profetas. Deus é denominado, com frequência, de Rei, tanto de Israel (Dt 33.5; Sl 84.3; 145.1; Is 43.15), como de toda a terra (Sl 29.10; 47.2; 96.10; 97.1; 103.19; 145.11-13; Is 6.5; Jr 46.18). Porém, devido à abundância de pecado e de rebelião nos homens, o senhorio de Deus é efetuado apenas imperfeitamente na história de Israel. Por causa disso, os profetas aguardavam um dia em que o reinado de Deus pudesse ser provado plenamente, não somente por Israel, mas pelo mundo inteiro. [07]

É Daniel que desenvolve a ideia do reino vindouro. No capítulo 2 de sua profecia, ele fala acerca do reino que Deus um dia levantará, que nunca será destruído, que quebrará todos os outros reinos em pedaços e permanecerá para sempre (v. 44-45). E em 7.13-14, como vimos, àquele um como Filho do Homem é dado um domínio eterno e um reino que não será destruído. Por causa disso, Daniel prediz não apenas a vinda de um reino futuro, mas conjuga esse reino com a vinda do redentor, a quem descreve como o Filho do Homem.

Mais um conceito veterostestamentário com implicações escatológicas é o da *nova aliança*. Como muitos eruditos do Antigo Testamento têm mostrado, a ideia da aliança é central à revelação do Antigo Testamento. [08] Nos dias de Jeremias, entretanto, o povo de Judá havia quebrado a aliança de Deus com eles por meio de suas idolatrias e transgressões. Embora o tema principal das profecias de Jeremias seja o de condenação na ruína, ele prediz que Deus fará uma nova aliança com o seu povo: "Eis aí vêm dias, diz o SENHOR, que firmarei nova aliança com a casa de Israel e com a casa de Judá. Não conforme a aliança que fiz com seus pais, no dia em que os tomei pela mão, para os tirar da terra do Egito; porquanto eles anularam a minha aliança" (Jr 31.31-32; ver também 33-34). A partir do Novo

Testamento (ver Hb 8.8-13; 1Co 11.25) fica claro que a nova aliança predita por Jeremias foi instaurada por Jesus Cristo.

Entre os conceitos escatológicos do Antigo Testamento tem muita importância o conceito da *restauração de Israel.* Após a divisão do reino, Israel e Judá caíram mais e mais na desobediência, idolatria e apostasia. Por isso, os profetas pregaram que, devido à desobediência, o povo de ambos os reinos seria levado ao cativeiro por nações hostis, e ficaria disperso por terras estrangeiras. Mas em meio a essas predições sombrias há também profecias de libertação. Vários profetas predisseram a futura restauração de Israel do seu cativeiro.

Observe, por exemplo, esta pregação do profeta Jeremias: "Eu mesmo recolherei o restante das minhas ovelhas, de todas as terras para onde as tiver afugentado, e as farei voltar aos seus apriscos; serão fecundas, e se multiplicarão" (23.3).

As palavras de Isaías 11.11 também vêm à mente: "Naquele dia, o SENHOR tornará a estender a mão para resgatar o restante do seu povo, que for deixado, da Assíria, do Egito, de Patros, da Etiópia, de Elão, de Sinar, de Hamate e das terras do mar". Note que a palavra "tornará", na passagem, dá a entender que a futura restauração de Israel será um tipo de segundo êxodo.

É importante observar, também, que a restauração de Israel pregada pelos profetas tem implicações éticas. Ezequiel (36.24-28) e Isaías (caps. 24–27) salientam que essa restauração não acontecerá isolada do arrependimento e re-dedicação de Israel ao serviço de Deus. Como George Ladd salienta:

> Eles [os profetas do Antigo Testamento] preveem a restauração, mas somente de um povo que tenha sido purificado e justificado. Sua mensagem, tanto de tribulação como de prosperidade, é endereçada a Israel para que o povo possa ser advertido sobre sua pecaminosidade e se converta a Deus. A escatologia é ética e religiosamente condicionada. Talvez o resultado mais significativo da preocupação ética dos profetas seja sua convicção de que não será Israel como tal que entrará no escatológico reino de Deus, mas apenas o purificado remanescente que crê. [09]

Também encontramos, particularmente em Joel, uma pregação sobre o futuro *derramamento do Espírito* sobre toda a carne. As bem conhecidas palavras da profecia de Joel são:

> "E acontecerá, depois, que derramarei

o meu Espírito sobre toda a carne;
vossos filhos e vossas filhas profetizarão,
vossos velhos sonharão, e vossos jovens
terão visões;
até sobre os servos e sobre as servas
derramarei o meu Espírito naqueles dias (2.28-29).

Esse derramamento do Espírito, portanto, foi outro evento escatológico no horizonte do futuro, ao qual o crente da época veterotestamentária olhava com ansiosa antecipação. É notável, no entanto, nos versículos seguintes da profecia de Joel, a menção de "prodígios no céu e na terra: sangue, fogo e colunas de fumaça. O sol se converterá em trevas, e a lua, em sangue, antes que venha o grande e terrível Dia do SENHOR" (2.30-31).

Certas passagens do Novo Testamento (p.ex.: Lc 21.25; Mt 24.29) relacionam os sinais mencionados com a segunda vinda de Jesus Cristo. Joel, contudo, parece predizê-los como se eles fossem acontecer imediatamente antes do derramamento do Espírito. A menos que alguém interprete esses sinais de forma não literal (em cujo caso a transformação do sol em trevas poderia ser entendida como cumprida nas três horas de trevas enquanto Jesus estava na cruz), parecerá que Joel, em sua profecia, vê numa única visão, como acontecendo conjuntamente, eventos que de fato estão separados um do outro por milhares de anos. Esse fenômeno, passível de ser chamado de *perspectiva profética*, ocorre com frequência nos profetas do Antigo Testamento. Ele também acontece, como veremos, em algumas passagens apocalípticas do Novo Testamento.

Essa passagem de Joel nos leva a examinar outro conceito escatológico proeminente do período veterotestamentário, qual seja, o *Dia do Senhor*. Às vezes, nos escritos proféticos, o Dia do Senhor é considerado um dia no futuro próximo, quando Deus trará destruição repentina para os inimigos de Israel. Obadias, por exemplo, prediz a ruína de Edom como a chegada do Dia do Senhor (v. 15-16). Entretanto, o Dia do Senhor pode também referir-se a um dia final, escatológico, de juízo e redenção. Às vezes – e este é outro exemplo da perspectiva profética – um Dia do Senhor próximo e um distante são vislumbrados juntos, na mesma visão. Isaías 13, por exemplo, fala de um Dia do Senhor no horizonte não tão longínquo, quando Babilônia será destruída (v. 6-9, 17-22). No mesmo capítulo, porém, entre as descrições da destruição de Babilônia, encontramos referências ao dia escatológico do Senhor, no futuro distante:

Eis que vem o Dia do SENHOR,
dia cruel, com ira e ardente furor,
para converter a terra em assolação
e dela destruir os pecadores.
Porque as estrelas e constelações dos céus
não darão a sua luz;
o sol, logo ao nascer, se escurecerá,
e a lua não fará resplandecer a sua luz.
Castigarei o mundo por causa da sua maldade
e os perversos, por causa da sua iniquidade (v. 9-11).

É como se Isaías estivesse vendo a destruição de Babilônia e o dia escatológico, do Senhor, o dia final, como um dia só, uma visitação divina.

Com muita frequência, porém, a expressão "o Dia do Senhor" é usada pelos profetas para retratar um dia final, escatológico, de visitação. Às vezes, o Dia do Senhor significa juízo para Israel. Nos dias de Amós, era comum se pensar que o Dia do Senhor traria somente bênçãos e prosperidade para Israel. Amós, porém, atrapalhou o contentamento de todos ao dizer:

"Ai de vós que desejais o Dia do SENHOR!
Para que desejais vós o Dia do SENHOR?
É dia de trevas e não de luz (5.18).

De modo similar, Isaías descreve o Dia do Senhor como um dia de juízo para o povo apóstata de Judá:

"Porque o Dia do SENHOR dos Exércitos
será contra todo soberbo e altivo
e contra todo aquele que se exalta (...)
A arrogância do homem será abatida,
e a sua altivez será humilhada;
só o SENHOR será exaltado naquele dia" (2.12,17).

Também Sofonias fala do Dia do Senhor como um dia de ira:

Está perto o grande Dia do SENHOR;
está perto e muito se apressa.
Atenção! O Dia do SENHOR é amargo,
e nele clama até o homem poderoso.
Aquele dia é dia de indignação,
dia de angústia e dia de alvoroço
e desolação,
dia de escuridade e negrume,
dia de nuvens e densas trevas (Sf 1.14-15)

No restante do livro fica claro que o dia de ira, de Sofonias, se refere tanto a um dia de juízo para Judá num futuro imediato como a uma catástrofe escatológica, final de alcance mundial. [10]

Todavia, o Dia do Senhor não traz unicamente juízo e destruição. Às vezes, diz-se que o dia trará salvação. Joel 2.32, por exemplo, promete salvação a todo o que invocar o nome do Senhor antes da chegada do Dia do Senhor. Em Malaquias 4, o juízo contra os malfeitores é proferido juntamente com a vinda do "grande e terrível Dia do SENHOR" (v. 5), mas são igualmente prometidas cura e alegria a todos os que temem o nome de Deus (v. 2). Poderíamos observar que o Dia do Senhor pregado pelos profetas do Antigo Testamento será um dia de juízo e ira para uns, mas de bênçãos e salvação para outros.

Embora o conceito do Dia do Senhor tenha, com frequência, uma conotação de tristeza e de trevas, há ainda outro conceito escatológico do Antigo Testamento, que tem um sinal mais brilhante: o de *novos céus e nova terra*. A esperança escatológica do Antigo Testamento sempre inclui a terra:

> A ideia bíblica de redenção sempre inclui a terra. O pensamento hebraico via uma unidade essencial entre homem e natureza. Os profetas realmente não pensam na terra como apenas um teatro indiferente no qual o homem executa seus deveres normais, mas como a expressão da glória divina. Em nenhum lugar o Antigo Testamento prega a esperança de uma redenção incorpórea, imaterial, meramente "espiritual", como o faz o pensamento grego. A terra é o cenário divinamente arranjado para a existência humana. Mais tarde, a terra foi envolvida pela maldade trazida pelo pecado. Há uma inter-relação entre a natureza e a vida moral do homem; por causa disso, a terra tem de tomar parte da redenção final de Deus. [11]

Essa esperança futura para a terra está expressa em Isaías 65.17:

> Pois eis que crio novos céus e nova terra;
> e não haverá lembrança das coisas passadas,
> jamais haverá memória delas (cf. 66.22).

Outras passagens de Isaías mostram o que envolverá essa renovação da terra: o que é árido passará a ser terreno frutífero (32.15); o deserto florescerá (35.1); os lugares secos serão fontes de água (35.7); a paz voltar-se ao mundo animal (11.6-8); e a terra se encherá do conhecimento do Senhor, como as águas cobrem o mar (11.9).

Recapitulemos o que foi dito a respeito da perspectiva escatológica do Antigo Testamento. Bem no início, havia a expectativa por um redentor vindouro, que haveria de ferir ou esmagar a cabeça da serpente. Com o

passar do tempo, houve um enriquecimento progressivo da esperança escatológica. Com certeza, os diversos elementos que compunham essa esperança não subsistiram e assumiram formas variadas em tempos diferentes. Mas se examinarmos esses conceitos, poderemos certamente dizer que em várias épocas o crente do Antigo Testamento aguardava, no futuro, as seguintes realidades escatológicas:

(1) O redentor vindouro
(2) O reino de Deus
(3) A nova aliança
(4) A restauração de Israel
(5) O derramamento do Espírito
(6) O Dia do Senhor
(7) Os novos céus e a nova terra

Todas essas coisas são sinalizadas no horizonte da expectativa, e o crente do Antigo Testamento não tinha, naturalmente, uma ideia clara sobre como ou quando ela seria cumprida. Para os crentes, esses eventos escatológicos aconteceriam todos de uma vez em algum tempo futuro, denominado de "Dia do Senhor", "últimos dias", "dias vindouros" ou "naqueles dias".

Com uma perspectiva caracteristicamente profética, os profetas do Antigo Testamento mesclavam sinais relacionados à primeira vinda de Cristo com sinais relacionados à segunda vinda de Cristo. Somente nos dias do Novo Testamento seria revelado o que se cumpriria em dois estágios – primeira e segunda vindas –, o que no Antigo Testamento era considerado uma só vinda do Messias. O que não era claro aos profetas do Antigo Testamento foi esclarecido no Novo Testamento.

Todavia, temos de reiterar que a fé do crente do Antigo Testamento era completamente escatológica. Ele aguardava a intervenção de Deus na história, tanto no futuro próximo como no distante. Foi, na verdade, essa fé-esperança que concedeu ao santo do Antigo Testamento a coragem necessária para percorrer o caminho posto perante ele. O capítulo 11 de Hebreus, ao olhar retrospectivamente para os heróis da fé, salienta especialmente esse ponto. Ali diz-se que Abraão: "aguardava a cidade que tem fundamentos, da qual Deus é o arquiteto e edificador" (v. 10). Acerca de todos os patriarcas é dito: "Todos estes morreram na fé, sem ter obtido as

promessas, vendo-as, porém, de longe, e saudando-as" (v. 13). E sobre todos os santos do Antigo Testamento reunidos é declarado o seguinte: "Todos estes que obtiveram bom testemunho por sua fé não obtiveram, contudo, a concretização da promessa, por haver Deus provido coisa superior a nosso respeito, para que eles, sem nós, não fossem aperfeiçoados" (v. 39-40).

Notas

[01] Jürgen Moltmann, *Theology of Hope*, p. 16.

[02] G. E. Ladd, *Presence*, p. 52-53.

[03] T. C. Vriezen, *An Outline of Old Testament Theology*, 2.ed., trad. S. Neuijen (Oxford: Blackwell, 1970), p. 458.

[04] Idem, ibidem, p. 459.

[05] Idem, ibidem, p. 123.

[06] A. B. Davidson, *The Theology of the Old Testament* (Edimburgo: T & T Clark, 1904), p. 371.

[07] Ladd. *Presence*, p. 46.

[08] Ver, p.ex., Walter Eichrodt, *Theology of the Old Testament*, trad. J. A. Baker, vol. I (Filadélfia: Westminster, 1961); Ludwig Köhler, *Old Testament Theology*, trad. A. S. Todd (Filadélfia: Westminster, 1957), p. 60-75; Vriezen, op. cit., p. 139-143, 283-284, 326-327; Gerhard Von Rad, *Old Testament Theology*, trad. D. M. G. Stalker, vol. I (Nova York: Harper and Row, 1962), p. 129-35, 192-94, 202-203, 338-339.

[09] Ladd, *Presence,* p. 72.

[10] Idem, ibidem, p. 67-68.

[11] Idem, ibidem, p. 59-60.

Capítulo 2
A natureza da escatologia do Novo Testamento

A FÉ DO CRENTE DO ANTIGO TESTAMENTO era escatologicamente orientada. Como já vimos, o crente aguardava por alguns eventos que eram sinalizados no horizonte escatológico. No cerne de sua esperança escatológica estava a expectativa pelo redentor vindouro. Podemos observar essa esperança escatológica exemplificada no já idoso Simeão, de quem diz-se "esperava a consolação de Israel" (Lc 2.25) e, em Ana, a profetisa, que, após ter visto o infante Jesus, "dava graças a Deus e falava a respeito do menino a todos os que esperavam a redenção de Jerusalém" (Lc 2.38).

Na época do Novo Testamento, as bênçãos espirituais desfrutadas eram mais abundantes do que nos dias do Antigo Testamento: o conhecimento do plano redentor de Deus está largamente enriquecido, a fé do crente neotestamentário está muito aprofundada, e sua compreensão das dimensões do amor de Deus, conforme revelado em Cristo, está imensuravelmente fortalecida. Ao mesmo tempo, porém, a expectativa do crente de bênçãos ainda maiores, no porvir, está igualmente intensificada. O Novo Testamento possui, assim como o Antigo, uma visão fortemente orientada para o futuro. Há uma certeza profunda de que a obra redentora do Espírito Santo experimentada agora é apenas um prelúdio de uma redenção muito mais rica e completa no futuro, que a era que foi instaurada pela primeira vinda de Cristo será seguida de outra, que será mais gloriosa do que esta. Em outras palavras, por um lado o crente do Novo Testamento está consciente de que o grande evento escatológico predito no Antigo Testamento já aconteceu, mas, por outro lado, ele percebe que outra série de eventos escatológicos importantes ainda está por vir.

Ao abrirmos as páginas do Novo Testamento, ficamos imediatamente cientes de que as predições dos escritores do Antigo Testamento já se

cumpriram. A vinda de Jesus Cristo ao mundo é, de fato, o cumprimento da expectativa escatológica central do Antigo Testamento. Willian Manson o descreve assim:

> Quando mudamos para o Novo Testamento, nós passamos do clima de predição para o de cumprimento. As coisas que Deus tinha predito pelos lábios de seus santos profetas, ele trouxe agora, pelo menos em parte, à realização. O *Eschaton*, descrito de longe (...) registrou seu advento em Jesus (...) O sinal supremo do *Eschaton* é a Ressurreição de Jesus e a descida do Espírito Santo sobre a igreja. A Ressurreição de Jesus não é meramente um sinal que Deus concedeu a favor de seu Filho, mas é a inauguração, a entrada na história, dos *tempos do fim.* Por intermédio do Cristo, portanto, os cristãos entraram na Nova Era. Igreja, Espírito, vida em Cristo, são grandezas escatológicas. Aqueles que se reuniam em Jerusalém, nos numinosos primeiros dias da igreja, sabem que é assim; eles já estavam conscientes de provarem os poderes do mundo por vir. O que tinha sido predito nas Sagradas Escrituras para acontecer a Israel ou ao homem no *Eschaton*, aconteceu com Jesus. A pedra fundamental da Nova Criação alcançou sua posição. [01]

Apesar de isto ser verdade, estamos igualmente cientes de que muitas das profecias dos profetas do Antigo Testamento ainda não foram cumpridas, e uma porção de coisas que o próprio Jesus predisse ainda não foram realizadas. Os profetas falam de um julgamento do mundo e de uma ressurreição dos mortos, e Jesus fala a respeito da vinda do Filho do Homem sobre as nuvens em poder e grande glória. Concluímos, portanto, que se deve falar da escatologia do Novo Testamento tanto em termos do que já foi efetuado como em termos do que ainda deve acontecer. Mais uma vez, Manson bem afirma:

> Existe uma escatologia realizada. Existe também uma escatologia do não realizado. Sob nenhuma condição imaginável pode haver algo como uma escatologia totalmente realizada no sentido estrito. O impulso escatológico novamente desperta e se autoafirma no cristianismo, porque a escatologia, como o amor, é de Deus (...) O cristianismo, portanto, exibe desde o princípio uma dualidade essencial. O Fim chegou! O Fim não chegou! Nem a graça, nem a glória, nem a alegria antecipada no presente, nem a perfeição futura da vida em Deus podem ser omitidas do quadro sem que a realidade seja destruída. [02]

Devemos notar, portanto, que o que caracteriza especificadamente a escatologia do Novo Testamento é uma tensão subliminar entre o "já" e o "ainda não" – entre o que o crente já desfruta e o que ele ainda não possui. Oscar Cullmann tem o seguinte a dizer sobre esse ponto: "O elemento novo no Novo Testamento não é a escatologia, mas o que eu costumo chamar de tensão entre o 'já cumprido' decisivo e o 'ainda não completado', entre

presente e futuro. Toda a teologia do Novo Testamento (...) está marcada por essa tensão". [03]

Voltaremos a discorrer sobre essa tensão em outro capítulo, no qual exploraremos suas implicações para a nossa compreensão da mensagem bíblica e para a nossa vida no mundo atual. Por ora, será suficiente reconhecermos a tensão do "já/ainda não" como um aspecto essencial da escatologia do Novo Testamento. Embora se possa dizer que o crente do Antigo Testamento já experimentava essa tensão, ela é intensificada para o crente do Novo Testamento, uma vez que ele tem uma experiência mais rica das bênçãos presentes e também uma compreensão mais clara das esperanças futuras.

Veremos como o Novo Testamento indica que o grande evento escatológico predito pelos profetas do Antigo Testamento aconteceu e a consumação final da história ainda está por vir.

(1) *No Novo Testamento encontramos a percepção de que o grande evento escatológico predito no Antigo Testamento aconteceu.*

A vinda de Jesus Cristo para o mundo é interpretada no Novo Testamento especificamente como o cumprimento da profecia do Antigo Testamento. Por exemplo, no Evangelho de Mateus, o nascimento de Jesus da virgem Maria é apresentado como um cumprimento da predição encontrada na profecia de Isaías:

> Enquanto ponderava nestas coisas, eis que lhe apareceu, em sonho, um anjo do Senhor, dizendo: José, filho de Davi, não temas receber Maria, tua mulher, porque o que nela foi gerado é do Espírito Santo (...) Ora, Tudo isso aconteceu para que se cumprisse o que fora dito pelo Senhor por intermédio do profeta: Eis que a virgem conceberá e dará à luz um filho, e ele será chamado pelo nome de Emanuel (que quer dizer: Deus conosco (Mt 1.20, 22-23).

Outros pormenores a respeito da vida, morte e ressurreição de Jesus são mencionados como cumprimento das profecias do Antigo Testamento: seu nascimento em Belém (Mt 2.5-6; cf. Mq 5.2); sua fuga para o Egito (Mt 2.14-15; Os 11.1); sua rejeição pelo seu povo (Jo 1.11; Is 53.3); sua entrada triunfal em Jerusalém (Mt 21.4-5; Zc 9.9); sua venda por trinta moedas de prata (Mt 26.15; Zc 11.12); ser pregado numa cruz (Jo 19.34; Zc 12.10); o fato de os soldados lançarem sortes sobre suas vestes (Mc 15.24; Sl 22.18); o fato de nenhum de seus ossos ter sido quebrado (Jo 19.33; Sl 34.20); o fato de que ele deveria ser sepultado com o rico (Mt 27.57-60; Is 53.9); sua ressurreição (At 2.24-32; Sl 16.10); e sua ascensão (At 1.9; Sl 68.18).

De grande importância, nesse contexto, é a aplicação de palavras como *hapax* (uma única vez) e *ephapax* (de uma vez por todas) para a obra de Cristo. Assim, por exemplo, lemos em 1Pedro 3.18: "Cristo morreu, uma única vez (*hapax*), pelos pecados, o justo pelos injustos, para conduzir-vos a Deus". O autor de Hebreus utiliza a palavra *ephapax* para expressar o mesmo pensamento:

> Quando, porém, veio Cristo como sumo sacerdote dos bens já realizados, mediante o maior e mais perfeito tabernáculo, não feito por mãos, quer dizer, não desta criação, não por meio de sangue de bodes e de bezerros, mas pelo próprio sangue, entrou no Santo dos Santos, uma vez por todas (*ephapax*), tendo obtido eterna redenção (Hb 9.11-12).
>
> ... temos sido santificados, mediante a oferta do corpo de Jesus Cristo, uma vez por todas (*ephapax*) (Hb 10.10).

A expressão *eἰs tò dienekɛs* (para sempre) é usada no mesmo sentido em Hebreus 10.12: "Jesus, porém, tendo oferecido, para sempre, o único sacrifício pelos pecados, assentou-se à destra de Deus, aguardando, daí em diante, até que seus inimigos sejam postos por estrado dos seus pés".

De passagens como essa, aprendemos que o sacrifício de Cristo foi caracterizado por uma finalidade e, na obra de Cristo, realmente aconteceu o que Deus tinha prometido por meio dos profetas do Antigo Testamento. Em Cristo, o redentor prometido realmente veio!

Vejamos algumas evidências para este ponto. Tanto João Batista como Jesus são mencionados, proclamando que na vinda de Jesus o reino de Deus ou dos céus *está próximo* (Mt 3.2; Mc 1.15; a palavra grega traduzida por "próximo" é *eggizō*). Jesus, igualmente, disse aos fariseus que seu ato de expulsar os demônios pelo espírito de Deus era uma prova de que o reino de Deus *era chegado sobre eles* (Mt 12.28; aqui a palavra grega é *phthanō*). Uma vez que a vinda do reino de Deus, como já vimos, era um dos aspectos da expectativa escatológica do Antigo Testamento, percebemos mais esta profecia cumprida em Cristo. Na pessoa de Cristo o reino prometido tinha vindo – embora também deva haver uma consumação final desse reino no futuro.

Os escritores do Novo Testamento estão conscientes de que eles já estão vivendo nos últimos dias. Isso é especialmente declarado por Pedro, em seu grande sermão, no dia de Pentecostes, quando ele cita o seguinte da profecia de Joel: "Estes homens não estão embriagados, como vindes pensando, sendo esta a terceira hora do dia. Mas o que ocorre é o que foi

dito por intermédio do profeta Joel: 'E acontecerá nos últimos dias, diz o Senhor, que derramarei do meu Espírito sobre toda carne'" (At 2.15-17). As palavras: "nos últimos dias" (*en tais eschatais hēmerais*) foram traduzidas das palavras hebraicas *ach^{a}rey khēn*, que significam: *posteriormente.* Quando Pedro cita essas palavras e as aplica a um evento recém-ocorrido, o que ele está dizendo, de fato, é: "nós estamos nos últimos dias agora". [04]

Encontramos em Paulo um conceito similar. Em uma de suas primeiras epístolas (Gl 4.4), ele indica que Jesus veio ao mundo na "plenitude dos tempos" (RAB) ou "quando o tempo tinha plenamente chegado" (RSV; a expressão grega é *to plērōma tou chronou*). A palavra *plērōma* sugere a ideia de cumprimento, ou, que chegou à conclusão. Quando Paulo declara que Cristo apareceu na *plenitude do tempo*, está inferindo que o grande ponto central da história é chegado, que a profecia do Antigo Testamento chegou ao seu cumprimento. Embora tais palavras não excluam uma futura consumação da história no fim dos tempos, elas certamente estão ensinando que, da perspectiva do Antigo Testamento, a era do Novo Testamento é o tempo do cumprimento. Numa carta escrita alguns anos mais tarde, 1Coríntios, Paulo diz essa verdade de modo impressionante: "Estas coisas lhes sobrevieram [aos israelitas que peregrinavam no deserto] como exemplos e foram escritas para advertência nossa, de nós outros sobre quem os fins dos séculos têm chegado" ["os fins dos séculos", *ta telē tōn aiōnōn*, 10.11]. Aqui, a linguagem de cumprimento é, novamente, inconfundível.

O autor de Hebreus expressa o mesmo pensamento ao contrastar Cristo como os sumos sacerdotes do Antigo Testamento, que ano após ano tinham de entrar no Santo Lugar com sangue que não era o deles. Cristo, assim continua o autor, é imensamente superior a esses sacerdotes, uma vez que "ao se cumprirem os tempos [literalmente, 'no fim dos tempos' *epi synteleia tōn aiōnōn*], se manifestou uma vez por todas, para aniquilar, pelo sacrifício de si mesmo, o pecado" (Hb 9.26). Comparando com o papel provisório dos sacerdotes do Antigo Testamento, a Epístola aos Hebreus vê o surgimento de Cristo com respeito ao cumprimento e finalidade escatológicos.

Normalmente, considera-se que as epístolas de João pertencem aos últimos escritos do Novo Testamento. Aqui também encontramos uma compreensão da era do Novo Testamento sendo de cumprimento escatológico. Entretanto, em vez de usar a expressão: "os últimos dias",

João usa as palavras: "a última hora": "Filhinhos, já é a última hora (*eschatē hōra*); e, como ouvistes que vem o anticristo, também, agora, muitos anticristos têm surgido; pelo que conhecemos que é a última hora" (1Jo 2.18).

Expressões como essas mostram que o crente do Novo Testamento tinha realmente consciência de estar nos últimos dias, na última hora e no fim dos tempos. Ele estava ciente de que o grande evento escatológico, predito no Antigo Testamento, tinha acontecido com a vinda de Jesus Cristo. Esse é o elemento de verdade na posição de C. H. Dodd, comumente denominada: "escatologia realizada". Contudo, uma vez que restam ainda muitos eventos escatológicos que ainda não se realizaram e uma vez que o Novo Testamento fala claramente sobre uma escatologia futura, assim como de um presente, eu prefiro falar de uma escatologia "inaugurada" em vez de uma escatologia "realizada". [05] A vantagem do primeiro termo é que ele faz jus ao fato de que a grande incisão escatológica na história já foi feita, ao passo que não exclui o desenvolvimento ulterior da escatologia no futuro. "Escatologia inaugurada" implica que a escatologia já teve início, mas não está terminada.

(2) *No Novo Testamento compreendemos que aquilo que os escritores do Antigo Testamento pareciam representar como um movimento único deve agora ser reconhecido como envolvendo dois estágios: a era messiânica presente e a era do futuro.* Em outras palavras, o crente do Novo Testamento, ciente de estar agora vivendo na era predita pelos profetas, percebeu que essa nova era inaugurada pela vinda de Jesus Cristo, era entendida como carregando no seu ventre outra era por vir. [06]

Podemos encontrar evidência de que os escritores do Novo Testamento, mesmo reconhecendo, como acabamos de ver, que há um sentimento de que estamos nos últimos dias agora, eles começam igualmente a falar acerca de duas eras: a era presente e a era por vir. São usados três tipos de expressão para descrever a era por vir: "aquela era" (*ho aiōn ekeinos*, Lc 20.35), "a era vindoura" (*ho aiōn erchomenos,* Lc 18.30), a "era por vir" (*ho aiōn mellōn*, Mt 12.32).

O autor de Hebreus, por exemplo, afirma que certas pessoas, nos seus dias, tinham provado "os poderes da era por vir" (*mellontos aiōnos*, Hb 6.5). Paulo, em Efésios 2.7, fala inclusive sobre as eras por vir: "para que nas eras por vir (*en tois aiōsin tois eperchomenois*) ele possa mostrar a

suprema riqueza da sua graça em bondade para conosco em Cristo Jesus" (ASV).[07]

A percepção de que haverá uma era futura distinta da presente é tão distintiva, que há várias passagens nas quais as duas eras são mencionadas conjuntamente. Em Lucas 20.34-35, Jesus responde à pergunta ardilosa dos saduceus acerca da ressurreição dizendo: "Os filhos deste mundo (*aiōnos toutou*) casam-se e dão-se em casamento; mas os que são havidos por dignos de alcançar a era vindoura (*aiōnos ekeinou*) e a ressurreição dentre os mortos, não casam nem se dão em casamento". Uma justaposição análoga das duas eras é encontrada em Mateus 12.32: "se alguém falar contra o Espírito Santo, não lhe será isso perdoado, nem neste mundo (*toutō tō aiōni*) nem no porvir (*tō mellonti*)".[08] Em outra passagem, o tempo presente (*kairos*) é contrastado com a era por vir: "Em verdade vos digo que ninguém há que tenha deixado casa, ou mulher, ou irmãos, ou pais, ou filhos, por causa do reino de Deus, que não receba, no presente (*kairō toutō*), muitas vezes mais e, no mundo *por vir* (*tō aiōni tō erchomenō*), a vida eterna" (Lc 18.29-30). A partir de passagens como essas, fica claro que os escritores do Novo Testamento aguardavam uma era vindoura, que deveria seguir-se à presente era.

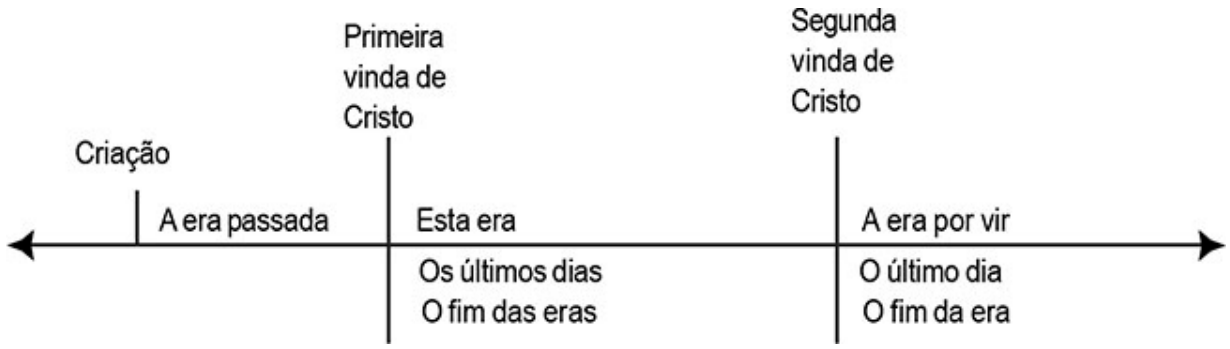
Encontramos uma ilustração muito interessante da justaposição das duas eras no uso de que o Novo Testamento faz das expressões: "últimos dias" e "o último dia". Como já vimos, Pedro, em seu sermão no dia de Pentecostes, disse que o período introduzido pelo derramamento do Espírito Santo constitui os "últimos dias"; em outras palavras, nós estamos nos últimos dias agora.[09] Quando a expressão é encontrada no singular ("o último dia"), entretanto, ela nunca se refere à era presente, mas sempre à era por vir, geralmente, ao dia do Juízo ou ao dia da Ressurreição. Assim, por exemplo, ouvimos Jesus dizer: "A vontade de quem me enviou é esta: que nenhum eu perca de todos os que me deu; ao contrário, eu o ressuscitarei no último dia (*eschatē hēmera*)" (Jo 6.39). Expressões similares são encontradas nos versículos 40, 44 e 54 desse mesmo capítulo. Em 11.24, João relata que Marta fala acerca de seu irmão Lázaro: "Eu sei, replicou Marta, que ele há de ressurgir na ressurreição, no último dia". E, em João 12.48, Jesus diz: "Quem me rejeita e não recebe as minhas palavras tem quem o julgue; a própria palavra que tenho proferido, essa o julgará no último dia". Em outros termos, de acordo com os autores do Novo

Testamento estamos agora nos "últimos dias", mas o "último dia" ainda está por vir.

É igualmente interessante observar o uso do substantivo *synteleia* (fim, ou conclusão). Em um caso, onde essa palavra é usada com o plural de *aiōn* (era), significa a era presente: "Agora, uma vez no fim das eras (*epi synteleia tōn aiōnōn*), ele (Cristo) foi manifestado para tirar o pecado" (Hb 9.26, ASV). Mas quando essa palavra é usada com o singular de *aiōn*, sempre se refere à consumação final, que ainda é futura: "E eis que estou convosco todos os dias até a consumação do século (*tēs synteleias tou aiōnos*)" (Mt 28.20). Quando Jesus explica o significado da parábola do joio, ele diz que "a ceifa é a consumação do século (*synteleia aiōnos*)" (Mt 13.39; cf. v. 40, 49); e quando os discípulos perguntam a Jesus acerca do futuro, eles dizem: "Dize-nos quando sucederão estas coisas e que sinal haverá da tua vinda e da consumação do século" (Mt 24.3).

A escatologia do Novo Testamento, portanto, olha para trás, para a vinda de Cristo, que tinha sido predita pelos profetas do Antigo Testamento, e afirma: nós estamos agora nos últimos dias. Mas a escatologia do Novo Testamento também olha para a frente, para uma consumação final ainda por vir e, por isso, também diz: o último dia ainda está chegando; a era final ainda não chegou.

Seria possível, na verdade, representar a expectativa escatológica do crente neotestamentário num esquema semelhante ao seguinte:



Uma vez que a escatologia do Novo Testamento tanto olha para o passado como aponta o futuro, qual é a relação entre esses dois aspectos?

(3) *A relação entre esses dois estágios escatológicos é que as bênçãos da era presente são o penhor e a garantia de bênçãos maiores no porvir.*

Antes de tudo, podemos ver essa relação ao observar que, conforme o Novo Testamento, a primeira vinda de Cristo é a garantia e o penhor da certeza da segunda vinda de Cristo. Foi isso que o anjo destacou, ao falar aos discípulos quando da ascensão de Cristo: "Varões galileus, por que estais olhando para as alturas? Este Jesus que entre vós foi assunto ao céu, assim virá do modo como o vistes subir" (At 1.11). O autor de Hebreus afirma que tão certo quanto o juízo segue à morte, assim certamente a segunda vinda de Cristo seguirá à primeira: "Assim como aos homens está ordenado morrerem uma só vez e, vindo, depois disto, o juízo, assim também Cristo, tendo-se oferecido uma vez para sempre para tirar os pecados de muitos, aparecerá segunda vez, sem pecado, aos que o aguardam para a salvação" (Hb 9.27-28). E Paulo, em Tito 2.11-13, indica que o crente do Novo Testamento vive entre duas vindas de Cristo:

> Porquanto a graça de Deus se manifestou (*epephanē*) salvadora a todos os homens, educando-nos para que, renegadas a impiedade e as paixões mundanas, vivamos no presente século, sensata, justa e piedosamente, aguardando a bendita esperança e a manifestação (*epiphaneian*) da glória do nosso grande Deus e Salvador Cristo Jesus.

A segunda palavra grega supradestacada é o substantivo correspondente ao verbo usado mais no começo do texto; ambas as palavras denotam uma manifestação visível e real. Assim como Cristo apareceu no passado, ensina essa passagem, assim ele aparecerá novamente no futuro.

A escatologia cristã, portanto, envolve uma expectativa pelo futuro, que está enraizada no que já aconteceu no passado. G. C. Berkouwer comenta da seguinte forma:

> A promessa do futuro está ligada a eventos do passado. A expectativa cristã é algo muito diferente de uma generalização como: "as sementes do futuro estão no presente". É algo completamente determinado pela relação única entre o que está por vir e o que já aconteceu no passado. Toda a certeza da nossa expectativa está fundamentada nessa relação peculiar (...) A escatologia verdadeira, portanto, ocupa-se sempre com a expectativa do Cristo que já foi revelado e "aparecerá segunda vez (...) para salvar aqueles que estão ansiosamente esperando por ele" (Hb 9.28, RSV). [10]

Portanto, o singular a respeito da escatologia do Novo Testamento é que ela espera uma consumação futura dos propósitos de Deus baseada na vitória de Cristo, no passado. George Ladd salienta este ponto: "Seu [da igreja] testemunho da vitória de Deus, no futuro será fundamentado numa vitória já alcançada na história. Ela proclama não apenas esperança, mas

uma esperança baseada em eventos da história e em sua própria experiência". [11]

Oscar Cullmann utiliza uma figura bem conhecida: o crente da era cristã vive entre o "Dia D" e o "Dia V". O "Dia D" foi a primeira vinda de Cristo, quando o inimigo foi decisivamente derrotado; o "Dia V" é a segunda vinda de Cristo, quando o inimigo vai se render, total e finalmente. "A esperança da vitória final é tão vívida assim por causa da inabalável e firme convicção de que a batalha que decide já aconteceu." [12]

No mesmo sentido vem a seguinte declaração de Hendrikus Berkhof: "Em resumo, o futuro em o Novo Testamento é o desdobramento e a conclusão daquilo que já existe em Cristo e no Espírito que será acabado triunfantemente apesar do pecado, sofrimento e morte". [13] Ele continua ao destacar que a esperança cristã é de ascensão, não da pobreza, mas da possessão. O cristão espera por bênçãos muito maiores no futuro, não porque ele tem tão pouco, mas porque ele já tem tanto:

> Entre nós, seres humanos, a esperança por um futuro feliz nasce geralmente da pobreza e da incerteza; a esperança cristã, porém, surge de uma possessão que abre muito mais horizontes para o futuro. É por isso que a esperança se encontra normalmente ligada à fé e ao amor, os quais são nossas possessões. Mas o fato de possuirmos, nos faz sentir dolorosamente o que ainda não temos; tem "gosto de quero mais". Por isso esperança é fruto tanto da possessão como da falta. [14]

Concluímos que a natureza da escatologia do Novo Testamento pode ser resumida em três observações: (1) o grande evento escatológico predito no Antigo Testamento já aconteceu; (2) aquilo que, para os escritores do Antigo Testamento, representava um movimento é visto agora como envolvendo dois estágios: a era presente e a era do futuro; e (3) a relação entre esses dois estágios escatológicos é que as bênçãos da era presente são penhor e garantia de bênçãos maiores no porvir.

Notas

[01] W. Manson, Eschatology in the New Testament, *Scottish Journal of Theology Occasional Papers*, vol. 2 (Edimburgo: Oliver and Boyd, 1953), p. 6.

[02] Idem, ibidem, p. 7.

[03] O. Cullmann, *Salvation*, p. 172.

[04] Ver G. Kittel, "*eschatos*", in *Theological Dictionary of the New Testament*, org. Gerhard Kittel (Grand Rapids: Eerdmans, 1964), p. 697.

[05] O termo "escatologia inaugurada" é usado por J. A. T. Robinson em seu livro *Jesus and His Coming* (Londres: SCM, 1957). Essa expressão foi sugerida por G. Florovsky (W. A. Whithehouse, The Modern Discussion of Eschatology*, Scottish Journal of Theology Occasional Papers*, vol. 2, p. 76, n. 1).

[06] G. Vos, *Pauline Eschatology*, p. 36.

[07] Arnt e Gingrich destacam que o plural de *aiōn* é usado com frequência no Novo Testamento para designar a eternidade (*Greek-English Lexicon of the New Testament*), [Chicago: Univ. of Chicago Press, 1957], p. 26-27). Ver também H. Sasse *aion*, TDNT, I, 199.

[08] Uma justaposição semelhante de *ho aiōn houtos e ho aion mellōn* é encontrada em Efésios 1.20-21.

[09] Um tipo semelhante de expressão é encontrado em Hebreus 1.2, onde se diz que Deus, que antigamente falou aos pais pelos profetas "nestes últimos dias (literalmente: 'ao final destes dias', *ep'eschatou tōn hēmerōn toutōn*) nos falou pelo Filho". Cf. também 1Pedro 1.20 "conhecido (Cristo), com efeito, antes da fundação do mundo, porém manifestado no fim dos tempos (*ep'eschatou tōn chronōn*), por amor de vós".

[10] G. C. Berkouwer, *Return*, p. 12-13.

[11] G. E. Ladd, *Presence*, p. 337.

[12] O. Cullmann, *Time*, p. 87.

[13] H. Berkhof, *Well-Founded Hope*, p. 19.

[14] Idem, ibidem, p. 20.

Capítulo 3
O sentido da história

POUCAS QUESTÕES SÃO TÃO CRUCIAIS, NO MUNDO ATUAL, como a do sentido da história. Após o trauma de duas guerras mundiais no espaço de uma geração o pesadelo da Alemanha de Hitler e a futilidade do Vietnã, nossa geração está clamando por uma resposta. Um teólogo eminente de nossos dias, Hendrikus Berkhof, observa:

> Nossa geração está estrangulada pelo medo: medo do homem, do seu futuro e da direção que somos impelidos, contra nossa vontade e desejo. E dessa situação brota um grito por iluminação, com relação ao sentido da existência da raça humana, e acerca do alvo para o qual estamos direcionados. Esse é um grito por uma resposta à velha pergunta sobre o sentido da história. [01]

Berkhof continua, dizendo que a igreja de Jesus Cristo deve conhecer a resposta à pergunta do sentido da história, uma vez que a Bíblia a fornece. Por muitos séculos, porém, a igreja e seus teólogos mal perceberam esse material na Bíblia – material esse que podia tê-los provido de uma teologia da história. [02] Por causa disso, muitos cristãos falham atualmente em viver na plena luz da interpretação cristã da história. Berkhof continua:

> A igreja de Cristo, no século 20, é espiritualmente incapaz de resistir às rápidas mudanças que acontecem ao seu redor porque ela não aprendeu a ver a história na perspectiva do reinado de Cristo. Por essa razão ela interpreta os eventos de seu tempo em termos inteiramente seculares. Ela é dominada pelo temor num sentido mundano, e de modo mundano ela tenta livrar-se do temor. Nesse processo, Deus não passa de um substituto beneficente. [03]

Devemos, portanto, olhar mais de perto a questão do sentido da história. Esse é um aspecto da escatologia que devemos não só entender, mas em cuja luz devemos mais e mais viver e trabalhar.

Passemos a examinar, primeiramente, duas interpretações da história que devemos rejeitar. A primeira delas é encontrada entre os antigos gregos. Os gregos tinham uma visão da história a qual podemos chamar de "cíclica": as coisas acontecem em ciclos infinitamente repetidos, de modo que aquilo

que está acontecendo hoje vai se repetir algum dia. Baseados nesse tipo de visão, é impossível encontrar qualquer sentido verdadeiro para a história. É compreensível que se possa viver para determinadas metas individuais de vida, mas a história propriamente dita não poderia ser examinada dirigindo-se para uma meta, uma vez que ela apenas se repete. John Marsh deu-nos uma análise profunda da visão grega da história:

> A partir da natureza de sua cosmologia, era, talvez, impossível para os gregos desenvolverem qualquer coisa diferente de sua visão cíclica da história. A idade áurea do mundo começaria um dia novamente, e o ciclo dos eventos iria repetir-se. Se uma visão assim é verdadeira, a existência histórica foi privada de sua significação. O que faço agora eu já fiz em um ciclo mundial anterior, e voltarei a fazê-lo em ciclos futuros do mundo. Desaparecem a responsabilidade e a decisão, e com elas qualquer significação real para a vida histórica que, na verdade, se torna apenas um ciclo natural muito grandioso. Exatamente como o grão, a cada ano, é semeado, cresce e amadurece, assim os eventos da história irão se repetir com frequência. Além disso, se tudo que pode acontecer é a constante repetição de um ciclo de eventos, não há possibilidade de sentido no ciclo em si. Ele não alcança nada em si próprio e não pode contribuir para nada fora de si. Os eventos da história são destituídos de significado. [04]

Os gregos, portanto, não podiam conceber a história em si como tendo propósito ou levando a um fim. Para os gregos, tempo e história eram apenas incorporações imperfeitas de ideais que nunca foram realizados; para eles, ambos representavam o domínio do qual a pessoa buscava ser libertada. Conforme salienta Oscar Cullmann, essa compreensão da história também afeta a compreensão que o indivíduo tem da redenção:

> Uma vez que, no pensamento grego, o tempo não é concebido como uma linha ascendente oblíqua, com começo e fim, como um círculo, o fato de o homem estar preso ao tempo deve ser experimentado aqui como uma escravidão, como uma desgraça. O tempo se move dentro do eterno curso circular, no qual tudo continua a se repetir. É por isso que o pensamento filosófico do mundo grego se ocupa com o problema do tempo. É também por causa disso que todo grego que se esforça para alcançar a redenção, tem como objetivo ser libertado desse eterno curso circular e, assim, ser libertado do próprio tempo. Para os gregos, a ideia de a redenção acontecer por meio de uma ação divina no curso dos eventos, no tempo, é impossível. A redenção, no helenismo, somente pode consistir no fato de sermos transferidos da existência neste mundo, uma existência presa ao curso circular do tempo, para dentro do Além que está afastado do tempo, que já e sempre está acessível. [05]

A visão dos gregos da história é incompatível com a visão cristã, que a vê como um cumprimento do propósito de Deus, e como se movendo em direção a um alvo. Para os escritores da Bíblia, a história não é uma série de ciclos repetitivos sem sentido, mas um veículo por intermédio por meio do

qual Deus realiza seus propósitos para o homem e o universo. A ideia de que a história está se movendo para alvos estabelecidos por Deus, que o futuro é para ser visto como o cumprimento de promessas feitas no passado, é a contribuição singular dos profetas de Israel.

Uma segunda interpretação da história, que deve ser rejeitada, é a do existencialismo ateísta. Para o existencialismo desse tipo, a história é sem sentido. Nenhum padrão significativo, nem um movimento para um fim podem ser vistos na história; só uma sucessão de eventos desprovido de sentido. Sendo este o caso, ao que parece resta um individualismo total: cada pessoa deve tentar encontrar o seu caminho da *existência não autêntica* para a *existência autêntica*, por meio da tomada de decisões significativas. No entanto, a história como um todo, fica desprovida de sentido.

Podemos ver uma ilustração dessa abordagem a respeito da história na obra de Albert Camus intitulada *A peste*. A cidade de Orã foi tomada de ratos, que trouxeram com eles a horrível peste bubônica. Corajosamente, o médico e os que estavam ligados a ele combatiam a peste; finalmente eles conseguiram controlar a epidemia. No final do livro, porém, o doutor diz: "É apenas uma questão de tempo. Os ratos voltarão". Um grande número de indivíduos trabalhou heroicamente e com autossacrifício para estancar a onda de sofrimento; mas nada duradouro foi efetuado na história – as coisas permanecem praticamente como sempre foram. O fato de o livro *A peste* ser considerado a representação alegórica, de Camus, do reinado de terror que Hitler impôs à Europa, ele serve apenas para ressaltar o que acabamos de dizer.

A visão existencialista da história é, portanto, incompatível com a visão cristã. Sem negar a importância da decisão individual, o cristianismo afirma haver sentido na história. Deus está desenvolvendo seu plano na história. Os indivíduos podem se rebelar contra Deus e tentar frustrar seu plano. Outros tentarão realizar sua vontade e viver para o progresso do seu reino. Em ambos os casos Deus permanece no controle.

Quais são as principais características de uma interpretação cristã da história? Embora outros pontos possam ser mencionados, apontaremos cinco características.

(1) *A história é um desenvolvimento dos propósitos de Deus*. Deus revela seus propósitos na história. Isso é verdadeiro principalmente em relação ao que se denomina "história sacra" ou "história santa". Com a primeira queremos dizer história da redenção – redenção que Deus faz de seu povo por intermédio de Jesus Cristo. Essa redenção tem suas raízes nas promessas, tipos e cerimônias do Antigo Testamento; chega ao seu cumprimento na vida, morte e ressurreição de Jesus Cristo; e alcançará sua consumação nos novos céus e nova terra, que ainda são futuros. Como fica evidente pela descrição feita, a redenção tem uma dimensão histórica. Ela envolve a história da raça humana, a história de uma nação (Israel), a história de uma pessoa (Jesus de Nazaré) e a história de um movimento (o início e primeiros anos da igreja). Essas histórias são reveladoras de Deus: elas desvendam ou expõem seu propósito redentor para com a raça humana. Os eventos dessa história sacra revelaram Deus antes de haver uma Bíblia completa. Poderíamos dizer inclusive que Deus revelou-se ao homem inicialmente por meio de eventos históricos – eventos como o êxodo, a travessia do Jordão, a volta do cativeiro, o nascimento de Jesus Cristo e o derramamento do Espírito. Porém, como George Ladd enfatiza: "Esses eventos são (...) autoexplicativos, mas requerem a Palavra de Deus para interpretar o caráter revelatório, uma interpretação inspirada do sentido divinamente pretendido desses eventos". [06]

Embora seja verdade que Deus se autorrevela na Bíblia, que é sua Palavra, não devemos esquecer que ele se revela principalmente nos eventos históricos que estão registrados na Bíblia. A revelação acontece tanto por meio de atos como de palavras. Mas os atos necessitam de uma interpretação antes que sua mensagem revelatória possa ser entendida. Deus, portanto, revela a si próprio por intermédio de atos e palavras – por meio de seus atos conforme interpretados por suas palavras. Assim, por exemplo, somente quando o evento do êxodo é interpretado pelos escritores do Antigo Testamento, ele é entendido como uma revelação do poder redentor e do amor do Deus de Israel que, em cumprimento de suas promessas e em resposta às orações do seu povo, o libertou da escravidão egípcia.

Até aqui temos nos ocupado somente da história sacra. Vimos que a história sacra é reveladora de Deus e de seus propósitos. Porém, uma vez que a "história sacra" é a chave para se entender o sentido de toda a história

(porque está no cerne da ação de Deus com relação ao homem), e uma vez que toda ela está sob controle e direção de Deus, podemos dizer que toda a história é uma revelação de Deus. Isso não significa que ela seja sempre cristalina em sua mensagem. A verdade, com frequência, está no patíbulo e o erro, muitas vezes, está no trono. Enquanto os eventos históricos estão acontecendo, geralmente é bem difícil, se não impossível, discernir o que Deus nos está dizendo por intermédio deles. Ainda voltaremos a tratar deste assunto, com relação à natureza provisória dos julgamentos históricos. Contudo, deve-se sustentar que história – particularmente a história redentora – revela Deus e seus propósitos.

(2) *Deus é o Senhor da história*. Isso é claramente ensinado na Escritura. Os escritores do Antigo Testamento afirmavam que o reino de Deus domina sobre tudo (Sl 103.19), inclusive sobre os reinos das nações (2Cr 20.6), e inclina o coração do rei para onde deseja (Pv 21.1). Os escritores do Novo Testamento nos contam que Deus realiza todas as coisas segundo o conselho da sua vontade (Ef 1.11), e tem determinado os tempos estabelecidos para as nações da terra e os lugares exatos onde elas deveriam viver (At 17.26).

Isso significa, conforme diz Ladd, que "Deus é Rei e atua na história para trazê-la a um fim divinamente direcionado".[07] Deus está no controle da história. Isso não significa que ele manipula os homens como se estes fossem marionetes; a liberdade do homem em tomar suas próprias decisões e sua responsabilidade por essas decisões são mantidas em todos os tempos. Significa, contudo, que Deus tem domínio inclusive sobre as obras malignas dos homens, fazendo-as servir ao seu propósito. Uma ilustração excepcional disso no Antigo Testamento é encontrada na história de José. Depois de seus irmãos o terem vendido como escravo, José tornou-se o principal governador do Egito sob Faraó, e, assim, foi um instrumento para a preservação de muitos, inclusive de sua própria família, por ocasião da grande fome. As palavras que ele endereçou aos seus irmãos, após a morte de seu pai, sublinham o soberano senhorio de Deus sobre a história: "Vós, na verdade, intentastes o mal contra mim; porém Deus o tornou em bem, para fazer, como vedes agora, que se conserve muita gente em vida" (Gn 50.20). A suprema ilustração do Novo Testamento acerca do soberano controle de Deus sobre a história é, obviamente, a crucificação de Jesus Cristo. Apesar de esta ser o feito mais perverso ocorrido na história, esse

crime terrível estava sob o completo controle de Deus: “Porque verdadeiramente se ajuntaram nesta cidade contra o teu santo Servo Jesus, ao qual ungiste, Herodes e Pôncio Pilatos, com gentios e gente de Israel, para fazerem tudo o que a tua mão e o teu propósito predeterminaram” (At 4.27-28)). Precisamente por causa do controle de Deus, o mais detestável feito consumado na história tornou-se o cerne do plano redentor de Deus e a suprema fonte de bênçãos para a raça humana. Conforme o autor do salmo 76 diz: “Pois até a ira humana há de louvar-te” (v. 10).

O fato de Deus ser o Senhor da história implica que tudo o que ocorre serve, de uma forma ou de outra, ao seu propósito. A queda de Samaria sob os assírios, no século 8º a.C., estava tão completamente sob o seu controle, que Deus pôde chamar a Assíria de cetro de sua ira (Is 10.5). Depois de Deus ter usado a Assíria para cumprir seu propósito, ele a humilhou e destruiu (Is 10.12, 24-27). Tão completamente estão as nações estrangeiras e os governantes nas mãos de Deus, que Ciro – por cujo decreto os israelitas dispersos retornariam à sua terra – é chamado por ele de seu pastor e seu ungido (Is 44.28; 45.1).

O que isso nos acrescenta é que toda a história, tanto as nações como os indivíduos, cumpre os propósitos soberanos de Deus. Nações se elevam e caem de acordo com a vontade de Deus; ele as usa conforme lhe aprouver e domina sobre seus planos. O mesmo se dá em relação aos indivíduos. Aqueles que se rebelam contra Deus, e desafiam suas leis, estão “acumulando ira” para si próprios “para o dia da ira e da revelação do justo juízo de Deus” (Rm 2.5), considerando que todas as coisas “cooperam para o bem daqueles que amam a Deus e vivem para seu louvor” (Rm 8.28, ASV).

Pelo fato de ser Deus o Senhor da história, esta tem sentido e direção. Nem sempre podemos ser capazes de discernir o propósito de Deus na história, mas esse propósito existe e é um aspecto primordial de nossa fé. Nem é necessário dizer que a suprema revelação do propósito de Deus na história é a vinda de Jesus Cristo ao mundo: “É o propósito e a vontade do Criador que dão à história a sua configuração; e a penetração do eterno na plenitude dos tempos foi nada menos que a asseveração, na história, do propósito eterno de Deus”. [08]

(3) *Cristo é o centro da história*.

"O dinamismo e o caráter histórico exclusivo da cristandade são resultado da vinda de Cristo, a qual constitui o fato central da história cristã. Esse fato é único e – não repetitivo –, a qualidade essencial de tudo que é histórico; e ele examina o todo da história mundial". [09] Estas palavras do escritor russo, Nicolas Berdyaev, servirão para nos introduzir outra característica principal da interpretação cristã da história: a de que Cristo é o centro da história. Oscar Cullmann chama a nossa atenção para o fato de que o modo pelo qual datamos nossos calendários, numerando anos antes ou depois do nascimento de Cristo, tem implicações teológicas:

> O ponto interessante e teologicamente decisivo não é o fato que recua no tempo, até Dionisius Exiguus, que o nascimento de Cristo foi tomado como ponto de partida da enumeração subsequente (...) O decisivo é a prática, que tem estado em voga apenas nos últimos dois séculos, de numerar *tanto para diante como para trás* a partir do nascimento de Cristo. Apenas quando isto é feito é que o evento-Cristo é considerado o *ponto* central temporal de todo o processo histórico. Dizemos "sistema cristão de contagem do tempo". Mas ele é o sistema comum no mundo ocidental (...) Hoje dificilmente alguém considera o fato de que essa divisão não é uma mera convenção que repousa sobre a tradição cristã, mas, na verdade, pressupõe asserções fundamentais da *teologia do Novo Testamento* com relação a tempo e história. [10]

Cullmann continua dizendo que a diferença principal entre a compreensão veterotestamentária da história e a do Novo Testamento é que o ponto central da história moveu-se do futuro para o passado. Para o crente neotestamentário, a vinda de Cristo é esse ponto central e, por causa, disso ele está consciente de viver entre o ponto central da história e sua culminação – a parúsia de Jesus Cristo. [11]

Isso implica que a vinda de Cristo foi o evento singular mais importante da história humana. Implica também que esse evento teve uma significação decisiva para toda a história subsequente e, inclusive, para toda a história precedente. A analogia de Cullmann do "Dia D" e "Dia V" já foi mencionada: a primeira vinda de Cristo foi o "Dia D", no qual aconteceu a batalha decisiva da guerra, garantindo a derrota final do inimigo. A segunda vinda de Cristo será como o "Dia V", no qual o inimigo finalmente depõe suas armas e se rende. [12] O crente neotestamentário vive, por assim dizer, entre o "Dia D" e o "Dia V". [13]

O fato de a vinda de Cristo ser o ponto central da história significa que, nesse evento central, "não apenas que tudo o que acontece antes é

cumprido, mas também que tudo o que é futuro está decidido”.[14] O evento-Cristo, portanto, coloca seu selo distintivo em toda a história.

> Uma vez que o reino de Deus foi cumprido em Cristo, nenhum outro se não o mesmo reino pode chegar ao fim da história (...) Essa ação [o cumprimento das promessas do Antigo Testamento na vinda de Cristo] cumpre tanto o que veio antes como o que se segue depois, na história, e constitui ontologicamente a imposição do modelo divino de providência e redenção sobre a história e, epistemologicamente, o ponto no qual a revelação da vontade e propósito divinos são totalmente revelados. Ela [ação] significa também que o fim do processo histórico não pode ser outro senão a manifestação final ou revelação do cumprimento da história que ocorreu em seu “centro”.[15]

A Bíblia, portanto, nos ensina a ver a história humana como completamente dominada por Jesus Cristo. A história é a esfera da redenção de Deus, na qual ele triunfa sobre o pecado do homem por intermédio de Cristo, e uma vez mais reconcilia o mundo consigo mesmo (2Co 5.19). Por meio de Cristo, Deus ganhou de uma vez por todas a vitória sobre a morte (1Co 15.21-22), Satanás (Jo 12.31), e todos os poderes hostis (Cl 2.15). A centralidade de Cristo na história está representada simbolicamente no capítulo 5 do livro de Apocalipse. Somente o Cordeiro é digno de tomar o rolo e de romper seus sete selos – a ruptura dos selos significando não apenas a interpretação da história, mas a execução dos eventos da história (conforme mostram os capítulos seguintes). O cântico dos seres viventes e dos anciãos, que se segue aos louvores dados ao Cordeiro como Redentor do mundo:

> Digno és de tomar o livro
> e de abrir-lhe os selos,
> porque foste morto e com o teu sangue
> compraste para Deus os que procedem
> de toda tribo, língua, povo e nação (Ap 5.9).

(4) *A nova era já foi instaurada*. Conforme observamos no capítulo 2, o crente do Novo Testamento estava consciente de que ele vivia nos últimos dias e na última hora. Podemos registrar mais evidências bíblicas a esse respeito. Cristo diz de João Batista: “Entre os nascidos de mulher, ninguém é maior do que João; mas o menor do reino de Deus é maior do que ele” (Lc 7.28). As palavras de Jesus parecem indicar que João, como predecessor de Cristo, pertenceu à antiga era, e não à nova era do reino que Jesus estava inaugurando. Entretanto, aqueles que se tornam membros do reino de Cristo, começam, por meio dele, a viver no novo mundo.

Entre os escritores bíblicos não há nenhum que tenha dado tanta ênfase ao fato de que Cristo nos introduziu numa nova era como o apóstolo Paulo. Em Colossenses 1.13, ele diz que Deus "nos libertou do império das trevas e nos transportou para o reino do Filho do seu amor", significando que nós fomos libertados do poder do velho mundo do pecado (cf. Gl 1.4). Em Efésios 2.5-6, Paulo frisa que Deus "nos deu vida juntamente com Cristo (...) e, juntamente com ele, nos ressuscitou, e nos fez assentar nos lugares celestiais em Cristo Jesus", dando a entender que pela fé nós estamos, mesmo agora, vivendo na nova era. Em Romanos 12.2, ele insta especificamente com seus leitores a "não se conformarem com este mundo [ou *era*; a palavra grega é *aiōn*], mas para "se transformarem" pela renovação de vossa mente" (RSV). O conhecido contraste paulino entre "carne" e "Espírito" não é tanto um contraste psicológico entre dois aspectos de nosso ser, mas um contraste entre dois estilos de vida que pertencem a duas esferas de poder, ou a dois mundos: o velho e o novo. [16] Um comentário similar poderia ser feito acerca do contraste entre "velho homem" e "novo homem" nos escritos paulinos. "Velho homem" refere-se à velha era ou ao mundo no qual o homem é um escravo do pecado, ao passo que "novo homem" designa a nova era ou mundo no qual o homem está liberto da escravidão do pecado e é livre para viver para o louvor de Deus. O crente neotestamentário foi transferido da velha era do pecado para a nova era da liberdade cristã. [17]

Herman Ridderbos vê neste conceito a chave para a pregação de Paulo:

> Antes de tudo ele, Paulo, era o *proclamador de um novo tempo*, o grande ponto decisivo na história da redenção, a introdução de uma nova era mundial. Essa era a perspectiva dominante e o fundamento de toda a pregação de Paulo. Somente ela pode iluminar as várias facetas e inter-relações de sua pregação, por exemplo, justificação, estar em Cristo, sofrer, morrer e ressuscitar com Cristo, o conflito entre o espírito e a carne, o drama cósmico, etc. A pessoa de Jesus Cristo forma o mistério e o ponto central dessa grande revelação redentora da história. Pelo fato de Cristo ter se revelado, um novo século foi instaurado, o velho mundo terminou e o novo mundo começou. [18]

Alguém poderia objetar, dizendo que o que foi desenvolvido não é característico da história geral, uma vez que somente os cristãos estão vivendo na nova era que Cristo inaugurou. Contudo, o fato é que, desde que Cristo apareceu aqui na terra – foi crucificado e ressuscitou dos mortos –, a nova era foi verdadeiramente inaugurada. O fato de nem todos os homens estarem participando, pela fé, das bênçãos da nova era não anula a

existência dessa era. John Marsh fornece a seguinte ilustração, que ele próprio ouviu do bispo Nygren:

> Hitler ocupou a Noruega, mas, em 1945, ela foi libertada. Suponhamos que bem longe, no quase inacessível norte, alguma aldeia cujo governante era nazista não tivesse recebido a notícia da libertação. Nós poderíamos dizer, que os habitantes dessa aldeia estavam vivendo no "velho" tempo do nazismo, em vez de no "novo" tempo da libertação norueguesa. (...) Qualquer pessoa que viva agora num mundo que foi libertado da tirania dos poderes malignos e despreze ou seja indiferente ao que Cristo fez está exatamente na posição desses noruegueses a quem as boas-novas de libertação não alcançaram. Em outras palavras, para nós é fácil perceber que os homens podem viver na era a.C. em plena era d.C. [19]

O fato é que Cristo verdadeiramente introduziu a nova era, a era do reino de Deus. Por causa disso, o mundo não é mais o mesmo desde que Cristo veio; uma mudança eletrizante aconteceu. A menos que uma pessoa conheça e admita essa mudança, ela não vai entender realmente o sentido da história.

(5) *Tudo na história se move em direção a um alvo: os novos céus e a nova terra*. Não obstante ter Cristo instaurado a nova era, a sua consumação final ainda é futura. Por causa disso, a Bíblia vê a história como dirigida a um alvo divinamente estabelecido. A ideia de que a história tem um alvo é, como vimos, a contribuição peculiar dos profetas hebreus. Nas palavras de Karl Löwith:

> O horizonte temporal para um alvo final é, porém, um futuro escatológico e o futuro para nós existe apenas na expectativa e na esperança. O sentido final de um propósito transcendente está centrado num futuro esperado. Essa expectativa era bem mais intensamente viva entre os profetas hebreus; ela não existia entre os filósofos gregos. [20]

Os profetas hebreus e os escritores do Noto Testamento veem a história como dirigida a um alvo. No capítulo anterior, notamos que aquilo que os escritores do Antigo Testamento tinham representado como um movimento era visto pelos escritores do Novo Testamento como provido de dois estágios: a era messiânica presente e uma era futura. A primeira vinda de Cristo deveria ser seguida de uma segunda vinda. O reino de Deus, que foi estabelecido, ainda não chegou à sua consumação final. Embora muitas profecias tenham sido cumpridas, muitas ainda estão para ser cumpridas.

O crente neotestamentário, portanto, está ciente de que a história se move para o alvo dessa consumação final. Essa consumação da história, como o crente a vê, inclui eventos como a segunda vinda de Cristo, a ressurreição geral, o Dia do Juízo, e os novos céus e a nova terra. Uma vez

que os novos céus e a nova terra serão a culminação da história, podemos dizer que toda a história está se movendo para esse alvo.

Para entender completamente o sentido da história, portanto, devemos ver a redenção de Deus em dimensões cósmicas. Uma vez que a expressão "céus e terra" é a descrição bíblica de todo o cosmos, podemos dizer que o alvo da redenção é nada menos do que a renovação do cosmos, aquilo que os cientistas da atualidade denominam universo. Uma vez que a queda do homem no pecado afetou não apenas a ele, mas, também, o restante da criação (ver Gn 3.17-18; Rm 8.19-23), a redenção do pecado deve igualmente envolver a totalidade da criação de Deus. Herman Ridderbos faz o seguinte comentário:

> Essa redenção [operada por Cristo] (...) adquire o sentido de um drama divino que abrange tudo, ou seja, é uma luta cósmica, na qual está envolvido não somente o homem em seu pecado e condição de perdição, e na qual estão inscritos os céus e a terra, anjos e demônios, e cujo alvo é trazer de volta todo o cosmos criado para estar sob o domínio e senhorio de Deus. [21]

Essa dimensão cósmica da redenção está claramente ensinada em passagens como Efésios 1.9-10 e Colossenses 1.19-20. A primeira passagem diz o seguinte: "desvendando-nos [Deus] o mistério da sua vontade, segundo o seu beneplácito que propusera em Cristo, de fazer convergir nele, na dispensação da plenitude dos tempos, todas as coisas, tanto as do céu como as da terra". A passagem de Colossenses é importante porque conjuga a redenção cósmica com o fato de que Cristo é o autor da criação tanto como da redenção (ver v. 16) "Tudo foi criado por meio dele e [Cristo] para ele". Cristo está envolvido na redenção como aquele por intermédio de quem e para quem todas as coisas foram criadas, e como aquele que, por causa disso, está mais profundamente interessado na criação inteira. Nada menos do que a libertação total da criação de seu "cativeiro da corrupção" (Rm 8.21) poderá satisfazer aos propósitos redentores de Deus.

Para que possamos ver a história à luz desses propósitos, portanto, devemos vê-la como movendo-se em direção ao alvo do universo finalmente restaurado e glorificado. Retornaremos a este assunto, quando tratarmos da nova terra. Por enquanto, será bastante lembrar que é essencial à interpretação cristã da história perceber sua natureza orientada para um alvo. Isso não significa que nós podemos ver sempre, exatamente, como cada evento histórico está relacionado com o alvo da história, uma vez que

isso, muitas vezes, é extremamente difícil. Entretanto, significa que ao ler manchetes de jornais, ouvir noticiários e ler revistas, devemos crer que o Deus da história está sempre no controle e a história está se movendo firmemente para o seu alvo.

Essas são as principais características da interpretação cristã da história. Para compreender o mundo que vivemos, vejamos algumas implicações dessa interpretação da história

(a) *A atividade característica da era presente são as missões.* Se Cristo realmente inaugurou o reino de Deus e se ele realmente nos deu a Grande Comissão (Mt 28.19-20), como ele de fato o fez, então a grande tarefa da igreja é levar o evangelho a cada criatura. O próprio Cristo disse: "Será pregado este evangelho do reino por todo o mundo, para testemunho a todas as nações. Então virá o fim" (Mt 24.14). Uma razão pela qual Cristo ainda não retornou, conforme 2Pedro 3.9, é que o Senhor é paciente com os homens "não desejando que nenhum pereça, mas que todos venham ao arrependimento" (ASV). Todas essas considerações somam-se a uma coisa: a atividade missionária da igreja é característica desta era, entre a primeira e a segunda vindas de Cristo.

Oscar Cullmann expressa esse pensamento nas seguintes palavras: "A proclamação missionária da igreja, sua pregação do evangelho, dá ao período entre a ressurreição de Cristo e a parúsia seu significado para a história redentora; e ela tem este significado por meio de sua conexão com o senhorio presente de Cristo".[22] Hendrikus Berkhof, em livro *Christ the Meaning of History*, dedica um capítulo inteiro ao "Esforço missionário como força fazedora da história".[23] Nele, Berkhof fala das novas realidades que essa pregação missionária trouxe para o mundo: uma nova compreensão do homem e da natureza e o novo reconhecimento do mundo como uma unidade. Nas missões cristãs, ele encontra uma evidência do poder da ressurreição de Cristo:

> O que é verdadeiro do sofrimento de Cristo é também verdadeiro a respeito do poder de sua ressurreição. Esse poder se automanifesta não apenas no indivíduo, mas também na igreja como um todo. Como tal, é de significação constitucional para o reino e sua contribuição para a história. A marca primeira e central desse fato é a continuação da empresa missionária (Mt 24.14).[24]

(b) *Vivemos numa tensão contínua entre o já e o ainda não*. Como vimos, a posição do crente neotestamentário é esta: ele vive nos últimos

dias, mas o último dia ainda não chegou; ele está na nova era, mas a era final ainda não está aí. Embora ele desfrute dos "poderes da era por vir", ele ainda não está livre do pecado, sofrimento e morte. Embora ele tenha as primícias do Espírito, ele geme interiormente enquanto espera por sua redenção final.

Essa tensão dá à era presente um sabor peculiar. O cristão desfruta hoje de bênçãos que o crente veterotestamentário nunca conheceu; ele tem uma compreensão muito mais rica do plano redentor de Deus do que seu colega crente do Antigo Testamento. Mas o cristão ainda não está no final do caminho. Embora ele seja agora um filho de Deus, ainda não é aparente o que ele será (1Jo 3.2). Embora saiba que está em Cristo, e ninguém jamais poderá arrancá-lo de suas mãos, ele percebe que ainda não tem posse da perfeição e precisa confessar seus pecados diariamente.

Uma vez que Cristo conquistou a vitória, devemos ver evidências dessa vitória na história e no mundo ao nosso redor. No entanto, desde que a consumação final da vitória ainda não aconteceu, continuará havendo muitas coisas na história que não entendemos, que não parecem refletir a vitória de Cristo. Até o Dia do Juízo final, a história continuará a ser marcada por certa ambiguidade. Karl Löwith bem comenta:

> Invisivelmente, a história mudou; visivelmente, ela continua a mesma, porque o reino de Deus já está próximo e assim, como um *eschaton*, ainda por vir. Essa ambiguidade é essencial a toda a história após Cristo: o tempo já está cumprido e ainda não consumado (...) em função dessa profunda ambiguidade do cumprimento histórico onde tudo "já" é o que "ainda não é", o cristão vive numa tensão radical entre presente e futuro. Ele tem fé e tem esperança. Estando tranquilo em sua experiência presente e concentrando-se no futuro, ele confiantemente desfruta daquilo em função do que está se esforçando e aguardando ansiosamente. [25]

(c) *Há duas correntes de desenvolvimento na história*. A tensão descrita entre o *já* e o *ainda não* implica que, lado a lado com o crescimento e o desenvolvimento do reino de Deus, na história do mundo, desde a vinda de Cristo, nós também vemos o crescimento e desenvolvimento do "reino do mal". Recordemos que na parábola do joio (Mt 13.24-30, 36-43), Jesus ensinou que o joio, que representa os filhos do maligno –, continuará crescendo até a hora da ceifa, quando será finalmente separado do trigo. Em outras palavras, o reino de Satanás existirá e crescerá enquanto o reino de Deus crescer, até o Dia do Juízo.

Berkhof liga o desenvolvimento paralelo dessas duas correntes com a cruz e a ressurreição de Cristo e sustenta que ambas, a cristã e a anticristã, alcançarão uma crise final antes do fim da história humana como nós a conhecemos:

> As duas correntes reveladas na cruz e ressurreição, a corrente da rebelião do homem e a corrente do poder superior de Deus, irão igualmente continuar e serão aprofundadas e fortalecidas até que ambas alcancem um ponto de culminação e uma crise. É isso que as imagens sobre os anticristos e o anticristo, e acerca do milênio e a grande batalha final, procuram expressar. [26]

Ele insiste que para vermos a história, em sua totalidade, devemos continuar a ver ambas as correntes:

> A cruz e a ressurreição são o segredo da história. Devemos rejeitar a falta de apreço por uma ou ambas, ou a separação delas, como, por exemplo, se faz quando se considera que o poder da ressurreição é ativo apenas na igreja (...) não há equilíbrio entre a cruz e a ressurreição. As sombras criadas pelo reinado de Cristo são parte dessa dispensação, ao passo que a luz do seu reino permanecerá ofuscada até o fim. [27]

Aqui vemos, novamente, a ambiguidade da história. A história não revela um triunfo simples do bem sobre o mal, nem uma vitória total do mal sobre o bem. Mal e bem continuam a existir lado a lado. O conflito entre ambos continua na atualidade, porém, uma vez que Cristo conquistou a vitória, a solução final do conflito nunca está em dúvida. O inimigo está lutando uma batalha perdida.

Isso nos leva a examinar a questão do progresso. Podemos nós dizer que a história revela um progresso genuíno? Novamente nos deparamos com o problema da ambiguidade da história. Para cada avanço, assim nos parece, há um recuo correspondente. A invenção do automóvel trouxe consigo a poluição do ar e um temível aumento dos acidentes rodoviários. A invenção da imprensa trouxe uma enchente de livros e revistas com pouca qualidade, triviais e mesmo pornográficos. O advento da TV significou a apresentação de muitos programas violentos, com um consequente aumento dos crimes e da violência. A cisão do átomo resultou no indescritível horror de Nagasaki e Hiroshima. E assim por diante. Para cada passo à frente, como se pode ver, a raça humana dá um passo para trás. A progressão está emparelhada com a regressão.

Nicolas Berdyaev combina o conceito de progresso com a visão otimista de vida característica do século 19, mostrando que a ideia do progresso está

baseada em um tipo ingênuo de utopia que o homem do século 20 não pode mais aceitar.[28] Ele sustenta que, quando nós olhamos para a história de pessoas e nações, não encontramos um progresso real, e sim uma ascensão seguida de declínio:

> Ao examinarmos o destino de pessoas, sociedades, culturas, observamos que todas elas passam por estágios nítidos de nascimento, infância, adolescência, maturidade, e florescência, idade avançada, decadência e morte. Toda grande sociedade e cultura nacionais foram sujeitas a esse progresso de decadência e morte. Valores culturais são imortais porque a cultura contém um princípio imortal. Mas as pessoas, consideradas organismos vivos dentro da estrutura da história, estão condenadas à decadência e à morte tão logo sua eflorescência tenha passado. Nenhuma grande cultura ficou imune à decadência (...) Tais considerações têm levado historiadores importantes, como Edouard Meyer, a negar categoricamente a existência de progresso humano numa linha reta ascendente. Existe apenas um desenvolvimento de tipos distintos de cultura, e as culturas prósperas nem sempre alcançam o nível de suas precedentes.[29]

Enquanto a visão histórica de Berdyaev é basicamente pessimista, a de Hendrikus Berkhof é mais otimista. Ele não nega que, paralelamente ao crescimento do reino de Deus, os poderes anticristãos também crescem. Contudo, ele contesta que o crescimento desses poderes anticristãos seja apenas o lado sombrio do crescimento do reino de Deus.[30]Portanto, Berkhof insiste que, ao olharmos para a história com os olhos da fé, podemos ver progresso uma vez que, inclusive, os movimentos e forças anticristãs estão sempre sob o controle de Cristo e, em última instância, servem aos seus propósitos:

> Na luta por uma existência genuinamente humana, pela libertação do sofrimento, pela elevação do subdesenvolvimento, pela redenção dos cativos, pela diminuição das diferenças de raça e classe, por oposição ao caos, ao crime, ao sofrimento, à doença e à ignorância – em resumo, na luta pelo que denominamos progresso –, há uma atividade acontecendo por todo o mundo para a honra de Cristo. Às vezes, ela é realizada por pessoas que o conhecem e desejam [a honra de Cristo]; mais com frequência, é realizada por aqueles que não têm esse interesse, mas cujas obras provam que Cristo verdadeiramente recebeu – objetivamente – todo o poder na terra.[31]

Em resumo, embora devamos sempre reconhecer essas duas correntes de desenvolvimento na história – a do reino de Deus e a do reino do mal – a fé sempre verá a primeira como controlando, dominando e, finalmente, conquistando a segunda. É no reino de Deus que devemos ver o sentido real da história.

(d) *Todos os nossos juízos históricos devem ser provisórios.* Essa é mais uma implicação da ambiguidade da história. Sabemos que no juízo final o bem e o mal serão finalmente separados, e será dada uma avaliação final de todos os movimentos históricos. Até àquela hora, como Jesus disse, o trigo e o joio crescerão juntos. Isto implica que todos os nossos julgamentos, feitos do lado de cá do julgamento final, têm de ser relativos, aproximados e provisórios. Nunca poderemos estar totalmente certos de que um determinado evento histórico é bom, mau, ou – em caso ambivalente –, predominantemente bom ou predominantemente mau. Um escritor assim afirmou: "Até ao fim de tudo, nenhum fenômeno histórico é ou absolutamente bom, ou absolutamente mau". [32]

Com frequência, tendemos a ver movimentos históricos e forças simplesmente na perspectiva de preto ou branco: "a igreja é boa; o mundo é mau". Na realidade, as coisas são muito mais complicadas. Há muita coisa má na igreja, e há muita coisa boa no "mundo". Conforme Abrahan Kuyper costumava dizer: "O mundo, geralmente, é melhor do que nós esperamos, ao passo que a igreja é geralmente pior do que esperamos". Por causa disso, os eventos históricos não devem ser vistos com ou branco ou preto, mas em diferentes tons de cinza.

O fato de todos os julgamentos históricos serem provisórios, contudo, não significa que nós não devamos emiti-los. Até julgamentos falhos acerca da significação de eventos históricos são melhores do que a falta de julgamento. Note o que Berkhof tem a dizer sobre isso:

> O fato de nem o reino de Cristo, nem o reino do anticristo terem sido revelados até agora, mas de estarem eles escondidos sob a aparência do oposto, e de estarem entrelaçados em todo lugar, não significa que nada se possa conhecer ou reconhecer acerca deles. A história mundial não é preta ou branca, mas também não é cinza. O olho da fé reconhece o cinza-claro e o cinza-escuro, sabe que essas diferenças de tons se originam em diferenças de princípios. Somando-se a isso, encontramos um assunto muito importante. A história é o terreno de ações e decisões humanas. A escolhas têm de ser feitas (...) Tendo em vista a ambiguidade de nossa história, toda interpretação sempre permanecerá discutível. Mas ela é inevitável. É um ato de grata obediência e, como tal, nunca é desprovida de sentido e de bênçãos. Ela não acontece sem que se veja. Por mais relativos que os fatos possam ser, o cinza-claro e cinza-escuro são claramente percebidos pela nossa visão. [33]

(e) *A compreensão cristã da história é fundamentalmente otimista*. O cristão crê que Deus está no controle da história e Cristo conquistou a vitória sobre os poderes do mal. Isso significa que o resultado final das

coisas, com certeza, será bom e não mau, que o propósito redentor de Deus será finalmente realizado, e "apesar de o errado parecer tão forte muitas vezes, Deus ainda é o soberano".

Infelizmente, porém, os cristãos são muitas vezes excessivamente pessimistas acerca da era presente. Eles tendem a dar ênfase ao mal que eles ainda encontram no mundo, ao invés de dar ênfase à evidência da soberania de Cristo. Hendrikus Berkhof fala do "pessimismo com relação à cultura" por parte dos cristãos:

> O cristão típico não espera ver nenhum sinal positivo do reinado de Cristo no mundo. Ele crê que o mundo somente fica pior e corre na direção do anticristo (...) O cristão típico não está ciente da presença do reino hoje no mundo (...) Em nossas igrejas prevalece uma qualidade ruim de pietismo (...) que limita o poder de Cristo à sua relação pessoal com o crente individualmente, e não vê ligação entre Cristo e os eventos seculares, ou entre Cristo e o trabalho diário. Isso nos leva a uma cegueira ingrata para com os sinais do reino de Cristo no presente. Expressões como: "nós vivemos sobre um vulcão"; "assim não aguentaremos muito tempo"; "a humanidade está cada vez pior"; "o fim dos tempos está próximo", são muito populares nos círculos cristãos. Eles creem que esse pessimismo com relação à cultura (...) está completamente em acordo com a fé cristã. [34]

Berkhof argumenta que essa visão da história não faz jus nem ao desempenho atual de Deus, nem à vitória de Cristo e, por causa disso, ela é uma negação de um aspecto essencial da fé cristã. Embora o cristão seja suficientemente realista para reconhecer a presença do mal no mundo e a presença do pecado no coração dos homens, ele é basicamente um otimista. Ele crê que Deus está no trono e está desenvolvendo seus propósitos na história. Assim como o cristão deve crer firmemente que todas as coisas cooperam, conjuntamente, para o bem em sua vida, apesar das aparências em contrário, assim também ele deve crer que a história está se dirigindo para o alvo estabelecido por Deus, mesmo que os eventos mundiais com frequência pareçam contrariar a vontade de Deus. Nas palavras de Berkhof:

> Nós cremos num Deus que continua vitoriosamente a sua obra nesta dispensação. Isso é fé. Ela se baseia no fato de Cristo haver ressuscitado dos mortos neste velho mundo. Ela não é abalada pelo fato de a experiência, muitas vezes, parecer contradizer essa fé. O crente sabe que, para Deus, os fatos estão de acordo com essa crença. [35]

(f) *Há tanto continuidade como descontinuidade entre esta era e a próxima.* Tradicionalmente, tendemos a pensar que a era por vir "cairá neste mundo mau como uma bomba" [36] e, portanto, isso envolve uma quebra absoluta entre esta era e a próxima. A Bíblia, porém, nos ensina que entre

esta e a próxima era haverá tanto continuidade como descontinuidade. Os poderes da era por vir já estão em ação na era presente; se alguém está em Cristo, ele já é uma nova criatura (2Co 5.17). O crente vive agora nos últimos dias; pelo menos num sentido ele já foi ressuscitado com Cristo (Cl 3.1) e Deus "nos fez assentar nos lugares celestiais em Cristo Jesus" (Ef 2.6).

Na experiência cristã do crente, portanto, há uma continuidade real entre esta e a próxima era. O *Catecismo de Heidelberg* expressa essa verdade em sua resposta à pergunta 58:

> *Que consolo traz a você o artigo sobre a vida eterna?*
> Meu consolo é que, como já percebo no meu coração o início da alegria eterna, depois desta vida terei a salvação perfeita. Essa salvação nenhum olho jamais viu, nenhum ouvido ouviu e jamais surgiu no coração de alguém. Então louvarei a Deus eternamente.

Haverá uma continuidade da cultura entre este e o próximo mundo? Haverá algo com que já possamos trabalhar para aquele mundo melhor? Podemos dizer que alguns dos produtos da cultura de que nós desfrutamos hoje continuarão conosco no radiante amanhã de Deus?

Eu creio que sim. A nova terra que está vindo não será uma criação absolutamente nova, mas uma renovação da terra presente. Sendo este o caso, haverá continuidade tanto quanto descontinuidade entre nossa cultura atual e a cultura – se é que a chamaremos assim – do mundo por vir. Berkhof nos lembra de várias figuras bíblicas que sugerem essa continuidade:

> A Bíblia (...) apresenta uma relação entre o agora e o depois como aquela entre semeadura e ceifa, amadurecimento e ceifa, grão e espiga. Paulo declara que um homem pode construir sobre Cristo o fundamento, com ouro ou prata, de modo que sua obra permanecerá na consumação e ele receberá galardão (1Co 3.14). O livro de Apocalipse menciona as obras que seguirão os crentes na consumação (14.13), e na descrição da nova Jerusalém diz-se duas vezes que a glória dos reis da terra (21.24) e das nações (21.26) será trazida para dentro dela. Para nós, que devemos decidir e trabalhar na história, é de grande importância tentar entender mais claramente o sentido dessa linguagem figurativa que fala tão claramente sobre uma continuidade entre presente e futuro. [37]

Isso significa que nós, realmente, devemos trabalhar agora para um mundo melhor, que nossos esforços nesta vida em trazer o reino de Cristo a uma completa manifestação têm significado eterno. Uma vez que até os que não amam a Cristo estão sob seu controle, nós podemos crer firmemente que os produtos da ciência e da cultura criados por descrentes poderão ser

ainda encontrados na nova terra. Mas o que tem importância ainda maior para nós é que nossa vida cristã hodierna, nossa luta contra o pecado – tanto individual como institucional –, nossa obra missionária, nossa tentativa de promover uma cultura distintivamente cristã, terão valor não só para este mundo, mas também para o mundo por vir. [38]

Notas

[01] H. Berkhof, *Meaning*, p. 13.

[02] Idem, ibidem, p. 13,14. *A Cidade de Deus*, de Agostinho, obviamente é uma notável exceção a essa declaração.

[03] Berkhof, *Meaning*, p. 15.

[04] John Marsh, *The Fulness of Time* (Londres: Nisbet, 1952), p. 167.

[05] O. Cullmann, *Time*, p. 52. Sobre a visão grega da história, ver também Berkhof, *Meaning*, p. 19-21, e Karl Löwith, *Meaning in History* (Chicago: University of Chicago Press, 1949), p. 4-5.

[06] G. E. Ladd, *Jesus and the Kingdom* (Nova York: Harper and Row, 1964), p. xiv.

[07] Ladd, *Presence*, p. 331.

[08] Marsh, op. cit., p. 170.

[09] Nicolas Berdyaev, *The Meaning of the History*, trad. George Reavey (Londres: Geoffrey Bles, 1936), p. 108.

[10] Cullmann, *Time*, p. 18-19. Ver também Marsh, op cit., p. 155.

[11] Cullmann, op. cit., p. 81-83.

[12] Idem, ibidem, p. 84, 145-146.

[13] Tanto Marsh (op. cit., p. 177-178) como Berkouwer (*Return*, p. 74-75), baseados no caráter de tentativa de todos os julgamentos históricos, têm criticado a analogia de Cullmann. Certamente, nenhuma analogia exata à obra redentiva de Cristo pode ser encontrada na história humana. Ainda assim, o ponto central de Cullmann está bem claro: por meio da primeira vinda de Cristo, a vitória sobre Satanás foi conquistada, mesmo que ainda restem muitas batalhas a serem travadas.

[14] Cullmann, *Time*, p. 72.

[15] Marsh, op cit., p. 166-167.

[16] H. Ridderbos, *Paul*, p. 221-222.

[17] Cf. meu livro *The Christian Looks at Himself* (Grand Rapids: Eerdmans, 1977), p. 41-48.

[18] H. Ridderbos, *Paul and Jesus* (Filadélfia: Presbyterian and Reformed, 1958), p. 64-65.

[19] Marsh, op. cit., p. 155-156.

[20] Löwth, op. cit., p. 6.

[21] Ridderbos, *Paul and Jesus*, p. 77.

[22] Cullmann, *Time*, p. 157.

[23] Berkhof, *Meaning*, p. 81-100.

[24] Idem, ibidem, p. 124.

[25] Löwith, op. cit., p. 188.

[26] H. Berkhof, *Well-Founded Hope*, p. 79.

[27] Berkhof, *Meaning*, p. 177-178.

[28] Berdyaev, op. cit., p. 186-193.

[29] Idem, ibidem, p. 194.

[30] Berkhof, *Meaning*, p. 170-171.

[31] Idem, ibidem, p. 173.

[32] D. Chantepie de la Saussaye, *La Crise Religieuse en Hollande* (1860), p. 50, citado em Berkhof, *Meaning*, p. 194.

[33] Berkhof, *Meaning*, p. 199. Com relação à natureza provisória do julgamento histórico, observe também a útil distinção que Frank Roberts faz entre dois extremos que devem ser evitados: "excesso de confiança" e "excesso de desconfiança", *in A Christian View of History?*, org. G. Marsden e F. Roberts (Grand Rapids: Eerdmans, 1975), p. 10-13.

[34] Berkhof, *Meaning*, p. 174.

[35] Idem, ibidem, p. 170.

[36] Idem, ibidem, p. 182.

[37] Idem, ibidem, p. 189.

[38] Para uma interpretação cristã da história, além das obras já mencionadas, ver também Herbert Butterfield, *Christianity and History* (Londres: G. Bell, 1949), e A. T. Van Leeuwen, *Christianity in World History* (Nova York: Scribner, 1965).

Capítulo 4
O reino de Deus

O reino de Deus é o tema central da pregação de Jesus e, por extensão, da pregação e ensino dos apóstolos. Já mencionamos que um dos eventos que o crente veterotestamentário aguardava era a vinda do reino de Deus, e essa expectativa estava ligada, especialmente em Daniel, com o aparecimento futuro do Filho do Homem. A chegada do reino de Deus, portanto, bem como sua permanência e consumação final, deve ser vista como o aspecto essencial da escatologia bíblica. Georg Ladd faz o seguinte comentário: "Uma vez que a missão histórica de Jesus é vista pelo Novo Testamento como um cumprimento da promessa veterotestamentária, toda a mensagem do reino de Deus incorporada aos atos e palavras de Jesus pode ser incluída na categoria da escatologia". [01]

Como podemos verificar no levantamento histórico encontrado no Apêndice, o reino de Deus é um conceito extremamente importante nas discussões escatológicas da atualidade. Ritschl, Harnack e C. H. Dodd achavam que o reino, no ensino de Jesus, era exclusivamente presente, ao passo que para Weiss, Schweitzer e Moltmann era exclusivamente futuro. Outros estudiosos da Bíblia, como Geerhardus Vos e Oscar Cullmann, viam o reino tanto como presente quanto futuro – presente em um sentido e futuro em outro. [02] Para analisar pontos de vista tão conflitantes, precisamos examinar, cuidadosamente, o conceito do reino de Deus.

No início do Novo Testamento, ouvimos tanto João, o Batista, quanto Jesus anunciarem a vinda do reino de Deus. João Batista pregou no deserto da Judeia, dizendo: "Arrependei-vos, porque está próximo o reino dos céus" (Mt 3.2). [03] João exortava seus ouvintes, preparando para a vinda desse reino, que seria inaugurado pelo Messias, designado apenas como "O que haveria de vir". João viu a missão daquele que haveria de vir como sendo principalmente de separação: ele salvaria aqueles que se arrependessem e julgaria os que não se arrependessem. João, na verdade, "esperava essa

dupla obra messiânica acontecer em um evento escatológico único".[04] Ele tinha pregado que o Messias vindouro iria tanto "recolher o seu trigo no celeiro" como queimar a palha em fogo inextinguível (Mt 3.12). Quando estava na prisão, João refletiu que, embora tivesse visto Jesus recolhendo trigo, não o vira queimando a palha. Isso levou João a enviar seus discípulos a Jesus, e a perguntar: "És tu aquele que estava para vir ou havemos de esperar outro?" (Mt 11.3). Na resposta, Jesus citou profecias do Antigo Testamento que estavam sendo cumpridas em seu ministério; profecias acerca dos cegos recuperando a visão e dos coxos sendo reabilitados (v. 4-5). As palavras de Jesus implicavam que a fase de julgamento de seu ministério, como João a tinha descrito, deveria acontecer mais tarde; assim temos aqui a primeira alusão ao fato de que a primeira vinda do Messias deveria ser seguida por uma segunda – algo que João não tinha entendido claramente.

Jesus também anunciou a vinda do reino em palavras que semelhantes às de João Batista: "O tempo está cumprido e o reino de Deus está próximo;[05] arrependei-vos e credes no evangelho" (Mc 1.15). Porém, embora as pregações de João Batista e de Jesus soassem como semelhantes, havia uma diferença básica entre elas. A chave para a diferença é encontrada nas palavras de Jesus: "O tempo está cumprido". Enquanto João tinha dito que o reino estava por vir na pessoa daquele que haveria de vir, Jesus disse que o tempo predito pelos profetas estava cumprido (Lc 4.21), e o reino estava presente na sua pessoa. Dessa forma, por exemplo, Jesus podia dizer o que João Batista nunca proferiu: "É chegado o reino de Deus sobre vós" (Mt 12.28; Lc 11.20).[06] Por essa razão Jesus pôde falar acerca de João Batista: "Entre os nascidos de mulher, ninguém apareceu maior do que João Batista; mas o menor no reino dos céus é maior do que ele" (Mt 11.11). João Batista foi o precursor do reino, mas ele ficou do lado de fora; ele anunciou a nova ordem das coisas, mas não fazia parte dela. Ladd descreve da seguinte maneira a diferença entre as pregações do reino por João Batista e por Jesus:

> João tinha anunciado uma visitação iminente de Deus, o que significaria o cumprimento da esperança escatológica e a vinda da era messiânica. Jesus proclamou que essa promessa estava de fato sendo cumprida (...) Ele anunciou, corajosamente, que o reino de Deus tinha vindo a eles (...) A promessa foi cumprida na ação de Jesus: em sua proclamação das boas novas para os pobres, liberdade para os cativos, visão restaurada para o cego, libertando os

> oprimidos. Isso não era uma teologia nova ou uma nova ideia, ou uma nova promessa; era um novo evento na história. [07]

Podemos dizer, portanto, que Jesus inaugurou o reino de Deus cuja vinda tinha sido predita pelos profetas do Antigo Testamento. Por causa disso, devemos ver o reino de Deus como indissoluvelmente ligado à pessoa de Jesus Cristo. Nas palavras e feitos de Jesus, milagres e parábolas, ensino e pregação, o reino de Deus estava dinamicamente ativo e presente entre os homens.

Às vezes, nos evangelhos, o nome de Cristo é igualado com o reino de Deus. Isso fica evidente se observarmos as passagens paralelas, nos sinóticos, que tratam da história do jovem rico. Em resposta à pergunta de Pedro: "Eis que nós tudo deixamos e te seguimos; que será, pois, de nós?" (Mt 19.27), Jesus diz: "Todo aquele que tiver deixado casas, ou irmãos, ou irmãs, ou pai, ou mãe, ou filhos, ou campos, *por causa do meu nome,* receberá muitas vezes mais e herdará a vida eterna" (v. 29, grifo do autor). Já em Lucas, Jesus fala de deixar todas estas coisas "por causa do reino de Deus" (Lc 18.29).

Encontramos uma equiparação similar entre Cristo e o reino no livro de Atos. Filipe é descrito como alguém "que os evangelizava a respeito do reino de Deus e do nome de Jesus Cristo" (At 8.12); e Paulo é descrito no último versículo do livro de Atos como "pregando o reino de Deus e ensinando acerca do Senhor Jesus Cristo" (At 28.31, RSV).

Passagens desse tipo talvez ajudem a explicar por que não lemos tanto acerca do reino de Deus nas epístolas quanto nos evangelhos. Nos escritos de Paulo, na verdade, o termo *reino* é encontrado apenas treze vezes, e nas epístolas não paulinas ele é encontrado apenas cinco vezes. Isso não significa, entretanto, que os apóstolos não ensinavam ou pregavam o reino. O comentário de Karl Ludwig Schmidt é útil aqui:

> Podemos ver por que a igreja apostólica é pós-apostólica do NT não falava muito do *basileia tou theou* (reino de Deus) explicitamente, mas sempre o enfatizou implicitamente por meio de sua referência ao *kyrios Iēsous Christos* (o Senhor Jesus Cristo). Não é verdade que ele agora colocou a igreja em lugar do reino pregado por Jesus de Nazaré. Ao contrário, a fé no reino de Deus persiste na experiência de Cristo pós-Páscoa. [08]

Deveríamos dizer, neste ponto, algo a respeito da distinção entre *reino de Deus* e *reino dos céus*. Somente Mateus usa a última expressão; em todas as outras partes do Novo Testamento encontramos *reino de Deus* (com

variações ocasionais como *reino de Cristo* ou *reino de nosso Senhor*). Embora alguns tenham tentado encontrar uma diferença de sentido entre essas duas expressões, deve-se assegurar que *reino dos céus* e *reino de Deus* são sinônimos em seu significado. Uma vez que os judeus evitavam o uso do nome divino, na prática judaica ulterior, a palavra *céus* era usada com frequência como um sinônimo para Deus; como Mateus estava escrevendo principalmente para os leitores judeus, podemos entender sua preferência por essa expressão (embora até Mateus utilize o termo *reino de Deus* quatro vezes). A expressão *malkuth shāmayim* (reino dos céus) é encontrada na escrita judaica ulterior; a frase que Mateus, geralmente, utiliza *basileia tōn ouranōn* (reino dos céus), é uma tradução grega literal daquela expressão hebraica. Uma vez que as expressões *reino dos céus* e *reino de Deus* são intercambiáveis nos sinóticos, podemos concluir seguramente que não há diferença de significação entre as duas.

Como deveremos definir o reino de Deus? Essa não é uma tarefa fácil, especialmente porque o próprio Jesus nunca forneceu uma definição do reino. Também não encontramos tal definição nos escritos apostólicos; as palavras de Paulo em Romanos 14.17: "Porque o reino de Deus não é comida nem bebida, mas justiça, e paz, e alegria no Espírito Santo", mesmo que úteis e esclarecedoras, não são exatamente uma definição. Devemos fazer uma inferência.

Georg Eldon Ladd indica que os evangelhos nem sempre falam da mesma maneira a respeito do reino; ele encontra pelo menos quatro usos distintos desse termo.[09] Muitos eruditos bíblicos têm enfatizado um ou outro significado, que, com frequência refletem sua posição teológica. Naturalmente, é bem possível que as diferentes maneiras com que Jesus e os apóstolos falaram sobre o reino representem facetas e uma única porém complexa ideia.

Ao procurarmos o significado central do reino, a primeira questão é se o reino vigora sobre uma área ou território sobre o qual Deus governa, ou sobre o reino ou governo de Deus como tal. A concepção mais amplamente aceita do reino de Deus é que seu significado principal é o governo ou reino de Deus e não de um território sobre o qual ele governe. Ladd menciona dezoito fontes recentes que representam o reino como o governo ou reinado de Deus.[10] Ele cita algumas passagens do Novo Testamento, tanto dos evangelhos como de fora deles, que trazem o pensamento de que o reino é o

reino de Deus.[11] Embora esporadicamente o termo “reino” tenha conotação de espaço, ao referir-se a uma ordem de coisas ou a um estado de paz e felicidade, normalmente ele descreve o reinado de Deus sobre o seu povo.

> Não há dúvida de que o primeiro significado, especialmente o de *domínio* como exercício da dignidade real, é o uso mais destacado dessa palavra (*basileia*) em pronunciamentos acerca do “reino dos Céus” nos evangelhos. Então, o significado espacial do reino é secundário. Quando o texto diz que *basileia tōn ouranōn* “está próximo”(...) não deveríamos pensar em uma entidade espacial ou estática que esteja descendo dos céus, mas, antes, em um governo real divino que de fato e efetivamente começa sua operação; por causa disso, devemos pensar na ação divina do rei.[12] (...) O reino dos Céus pregado por João e Jesus é antes de tudo um processo de caráter dinâmico (...) Pois a vinda do reino é o estágio inicial do grande drama da história do fim.[13]

O reino de Deus, portanto, deve ser entendido como o reinado dinamicamente ativo de Deus na história humana por intermédio de Jesus Cristo, cujo propósito é a redenção do povo de Deus do pecado e de poderes demoníacos, e o estabelecimento final dos novos céus e nova terra. Isso significa que o grande drama da história da salvação foi inaugurado e uma nova era foi instaurada.[14] O reino não deve ser entendido apenas como a salvação de certos indivíduos ou como o reino de Deus no coração de seu povo; significa o reino de Deus sobre todo o universo criado. “O reino de Deus significa que Deus é Rei e age na história para conduzi-la a um alvo divinamente determinado.”[15]

Desse modo, fica evidente que o reino de Deus, como descrito no Novo Testamento, não é um estado de atividade realizada por meio de conquistas humanas nem a culminação de esforços humanos extenuantes. O reino é estabelecido pela graça soberana de Deus, e suas bênçãos devem ser recebidas como dons dessa graça. A tarefa do homem não é trazer o reino para a existência, mas nele ingressar pela fé, e orar para que ele seja mais e mais capacitado a submeter-se ao governo beneficente de Deus, em todas as áreas de sua vida. O reino não é uma escalada ascendente do homem para a perfeição, mas a irrupção de Deus na história humana para estabelecer seu reinado e para levar adiante seus propósitos.[16]

Deve-se acrescentar que o reino de Deus inclui tanto um aspecto positivo como um negativo. Ele significa redenção para aqueles que o aceitam e nele ingressam pela fé, e juízo para aqueles que o rejeitam. Jesus deixa isso muito claro em seus ensinos, especialmente em suas parábolas. Aquele que

ouve as palavras de Jesus, e as pratica, é como um homem que constrói sua casa sobre a rocha, enquanto aquele que ouve as palavras de Jesus, mas não as pratica, é semelhante ao homem que constrói sua casa sobre a areia – e grande foi a sua queda (Mt 7.24-27). Aqueles que aceitam o convite para as bodas, se regozijam e estão felizes, enquanto aqueles que rejeitam o convite são entregues à morte, e o homem sem as vestes nupciais é lançado fora nas trevas (Mt 22.1-14). Na verdade, porque a nação de Israel, como um todo, rejeitou o reino, Jesus disse que o reino de Deus seria tirado dela [Israel] e dado a uma nação que produzisse seus frutos (Mt 21.43). O propósito primeiro do reino de Deus é a salvação, no sentido integral da palavra, dos que nele ingressam – porque "Deus não enviou seu Filho ao mundo para condenar o mundo, mas para salvar o mundo através dele" (Jo 3.17, NIV). Mas aqueles que rejeitam e menosprezam o reino receberão o maior julgamento: "Todo o que cair sobre esta pedra [a pedra angular, que é Jesus Cristo] ficará em pedaços; e aquele sobre quem ela cair, ficará reduzido a pó" (Lc 20.18)

Quais são os sinais da presença do reino? Um deles é a *expulsão de demônios* por Jesus. Quando Jesus fez isso, ele mostrou que havia conquistado uma vitória sobre os poderes do mal e, por causa disso, o reino de Deus tinha chegado. O próprio Jesus salientou esse fato, quando disse aos fariseus que argumentavam que ele estava expulsando demônios por Belzebu, o príncipe dos demônios: "Se, porém, eu expulso os demônios pelo Espírito de Deus, certamente é chegado o reino de Deus sobre vós" (Mt 12.28).

Outro sinal é a *queda de Satanás*. Quando os setenta retornaram de sua missão, dizendo que até os demônios se sujeitavam a eles em nome de Cristo, Jesus é citado dizendo: "Eu via Satanás caindo do céu como um relâmpago" (Lc 10.18). Não há dúvida de que essas palavras devem ser interpretadas figuradamente, não literalmente. Elas significam que "a vitória sobre Satanás, que o pensamento judaico situava no fim da era, aconteceu na história, em certo sentido, na missão de Jesus".[17] Podemos dizer que, nessa época, o poder do reino de Deus entrou na história humana por meio do ministério dos discípulos – um ministério que estava baseado na vitória que Jesus já tinha conquistado sobre Satanás. Resta dizer que essa vitória sobre Satanás, embora decisiva, ainda não é final, uma vez que Satanás continua ativo no ministério subsequente de Jesus (Mc 8.33; Lc

22.3, 31). O que de fato aconteceu durante o ministério de Jesus foi uma espécie de aprisionamento de Satanás (ver Mt 12.29 e compare com Ap 20.2) – isto é, uma restrição de suas atividades. Veremos que tipo de restrição mais adiante.

Outro sinal da presença do reino foi a *realização de milagres* por Jesus e seus discípulos. Na operação desses milagres era efetuada a vinda do reino. O próprio Jesus indicou isso em sua resposta a João Batista, na qual ele instruiu seus discípulos como segue: "Ide, e anunciai a João o que estais ouvindo e vendo: os cegos veem, os coxos andam, os leprosos são purificados, os surdos ouvem, os mortos são ressuscitados, e aos pobres está sendo pregado o evangelho" (Mt 11.4-5). Esses milagres, todavia, eram apenas sinais, pois eles tinham suas limitações. Primeiro, nem todos os doentes foram curados, nem todos os mortos foram ressuscitados. Além disso, os doentes que foram curados, os coxos que voltaram a andar recuperado, e os mortos que foram ressuscitados ainda tinham de morrer. Os milagres tinham uma função provisória, indicando a presença do reino, contudo, não marcavam sua consumação final.

Outro sinal, até mais importante que o último, era a *pregação do evangelho*. Os milagres de cura não foram o maior dom que Jesus concedeu. Muito mais importante foi a salvação que ele trouxe àqueles que creram – uma salvação mediata, ou seja, por intermédio da pregação do evangelho. Quando Jesus disse aos setenta: "Alegrai-vos, não porque os espíritos se vos submetem, e sim porque o vosso nome está arrolados nos céus" (Lc 10.20), ele estava restaurando as prioridade deles. É significativo, portanto, que na resposta de Jesus a João Batista, supracitada, o último e culminante sinal, que mostra que Cristo verdadeiramente é o Messias e o reino verdadeiramente veio, é este: "aos pobres está sendo pregado o evangelho" (Mt 11.5).

A *dádiva do perdão de pecados* é um sinal da presença do reino. Nos profetas do Antigo Testamento, o perdão dos pecados tinha sido predito como uma das bênçãos da era messiânica vindoura (ver Is 33.24; Jr 31.34; Mq 7.18-20; Zc 13.1). Quando Jesus veio, ele não apenas pregou acerca do perdão de pecados como também o concedeu realmente. A cura do paralítico, após Jesus ter perdoado seus pecados, foi uma prova de que "o Filho do homem tem sobre a terra autoridade para perdoar pecados" (Mc 2.10). O fato de que os escribas acusaram Jesus de blasfêmia nessa ocasião,

uma vez que – assim argumentavam –, somente Deus pode perdoar pecados, indicou que aqueles não perceberam que o reino de Deus realmente estava presente entre eles. Os escribas não se deram conta de que "A presença do reino de Deus não era um novo ensino de Deus: era uma nova atividade de Deus na pessoa de Jesus, trazendo aos homens, como uma experiência presente, o que os profetas prometeram no reino escatológico". [18]

Ainda com relação aos sinais da presença do reino, deve-se relembrar que a vinda do reino não significou um fim para o conflito entre bem e mal. O conflito e a oposição entre o reino de Deus e o reino do mal continuará existindo através da história, e nesse conflito o povo de Deus será convocado ao sofrimento. Na verdade, a oposição entre esses dois reinos é até intensificada pela vinda de Cristo. Não nos disse Jesus: "Não penseis que vim trazer paz à terra; não vim trazer paz, mas espada" (Mt 10.34).

O que há de maior interesse na área da escatologia a respeito do reino é a questão sobre se o reino de Deus, nos ensinos de Jesus e dos apóstolos, era considerado uma realidade presente ou uma realidade futura, ou ambas. Essa questão tem sido objeto de muito debate. Relembremos que alguns eruditos veem o reino como exclusivamente futuro, outros como exclusivamente presente e outros, ainda, o entendem tanto presente quanto futuro. Faremos jus a todos os dados bíblicos apenas quando concebermos o reino de Deus tanto presente quanto futuro.

Jesus ensinou claramente que o reino de Deus já estava presente em seu ministério. Mateus 12.28 já foi citado: "Se (...) eu expulso os demônios pelo Espírito de Deus, certamente é chegado o reino de Deus sobre vós" (cf. Lc 11.20). O verbo grego usado aqui, *ephthasen*, significa *chegou* ou *veio*, e não *está para vir*. O ponto é que a expulsão de demônios, por parte de Jesus, é prova de que o reino chegou, uma vez que não se pode saquear os bens de um homem forte sem primeiro tê-lo amarrado (homem, aqui, significando o demônio). Outra passagem que ensina claramente a presença do reino nos dias de Jesus é a de Lucas 17.20-21. Os fariseus tinham acabado de perguntar a Jesus quando viria o reino de Deus – significando, supomos, uma demonstração dramática do forte poder de Deus que arrasaria os romanos e estabeleceria o reinado de Deus sobre o mundo de maneira visível. Jesus responde: "Não vem o reino de Deus com visível aparência. Nem dirão: Ei-lo aqui! Ou: Lá está! Porque o reino de Deus está

dentro de vós”.[19]Não se deve concluir que essas palavras signifiquem que não há “sinais dos tempos”, ou sinais da segunda vinda de Cristo, aos quais deveríamos estar alertas, porque o próprio Jesus fala desses sinais em outras ocasiões. O que Jesus está dizendo é que ao invés de aguardar sinais espetaculares exteriores da presença de um reino, principalmente políticos, os fariseus devem perceber que o reino de Deus está no meio deles agora, na pessoa do próprio Cristo, e para entrar nesse reino é necessário a fé nele [Cristo].

Algumas parábolas de Jesus implicam que o reino já está presente. As parábolas do tesouro escondido e da pérola (Mt 13.44-46) ensinam que agora o homem deve vender tudo o que possui para entrar no reino. As parábolas do construtor da torre e do rei saindo a guerrear (Lc 14.28-33) ensinam a importância de calcular o custo antes de entrar no reino, novamente implicando que o reino está agora presente. No Sermão do Monte, as bem-aventuranças descrevem o tipo de pessoa de quem se pode dizer: “deles é (*estin*) o reino dos céus” (Mt 5.3-10). Quando os discípulos fazem uma pergunta a Jesus acerca de quem é o maior no reino dos céus, Jesus convida uma criança a integrar o grupo e diz: “Aquele que se humilhar como esta criança, esse é o maior no reino dos céus” (Mt 18.4). E quando os discípulos repreendem aqueles que estão trazendo crianças a Jesus, o Mestre diz: “Deixai os pequeninos, não os embaraceis de vir a mim, porque dos tais é (*estin*) o reino dos céus” (Mt 19.14). Podemos acrescentar que os sinais previamente mencionados (expulsão de demônios, realização de milagres, pregação do evangelho e concessão do perdão de pecados) também evidenciam o fato de que o reino está presente no ministério de Jesus.[20]

Jesus, no entanto, também ensinou que havia um sentido no qual o reino de Deus ainda era futuro. Podemos ver algumas declarações com essa finalidade. A seguinte passagem do Sermão do Monte descreve a entrada do reino como algo ainda futuro e a combina com um futuro Dia do Juízo:

> Nem todo o que me diz: Senhor, Senhor! entrará no reino dos céus, mas aquele que faz a vontade de meu Pai, que está nos céus. Muitos, naquele dia, hão de dizer-me: Senhor, Senhor! Porventura não temos nós profetizado em teu nome, e em teu nome não expelimos demônios, e em teu nome não fizemos milagres? Então, lhes direi explicitamente: Nunca vos conheci. Apartai-vos de mim, os que praticais a iniquidade (Mt 7.21-23).

Verbos no tempo futuro são igualmente usados na seguinte declaração, que fala claramente acerca de um reino futuro: “Digo-vos que muitos virão do Oriente e do Ocidente e tomarão lugares à mesa com Abraão, Isaque e Jacó no reino dos céus. Ao passo que os filhos do reino serão lançados para fora, nas trevas; ali haverá choro e ranger de dentes” (Mt 8.11-12).

Muitas das parábolas ensinam uma consumação futura do reino. A parábola das bodas indica um tempo futuro de bênçãos para aqueles que aceitam o convite, mas um lugar de punição, nas trevas exteriores, para aqueles que falham em preencher todos os requisitos (Mt 22.1-14). A parábola do joio e sua explicação (Mt 13.24-30, 36-43) falam da “consumação do século” (*synteleia tou aiōnos*), quando os que praticam a iniquidade serão lançados na fornalha acesa e os justos “resplandecerão como o sol, no reino de seu Pai”. A parábola da rede (Mt 13.47-50) descreve, de modo semelhante, a “consumação do século” (*synteleia tou aiōnos*), quando “sairão os anjos e separarão os maus dos justos”. Na parábola das dez virgens (Mt 25.1-13) aprendemos acerca da demora do noivo, acerca de um grito à meia-noite, sobre algumas virgens que entraram com o noivo para a festa das bodas, e sobre outras para quem a porta estava permanentemente cerrada. A parábola termina com uma advertência tipicamente “escatológica”: “Vigiai, pois, porque não sabeis o dia nem a hora” (v. 13). E a parábola dos talentos (Mt 25.14-30) fala a respeito de um homem que fez uma jornada e ficou fora por muito tempo, acerca de um ajuste final de contas, e sobre alguns que foram convidados a entrar no gozo de seu Senhor enquanto outros foram expulsos para as trevas exteriores.

Não seria difícil fornecer mais evidências. Pelo que já foi citado, fica claro que o reino de Deus, no ensino de Jesus, era tanto presente quanto futuro. Tentar negar qualquer aspecto dessa doutrina é adulterar a evidência. [21]

O apóstolo Paulo também pensava que o reino de Deus era tanto presente quanto futuro. Algumas de suas declarações descrevem claramente o reino de Deus como estando presente. Em 1Coríntios 4, Paulo registra que alguns inimigos arrogantes, que pensam que ele não está a caminho de Corinto: “Em breve, irei visitar-vos, se o Senhor quiser, e, então conhecerei não a palavra, mas o poder dos ensoberbecidos. Porque o reino de Deus consiste não em palavra, mas em poder” (v. 19-20). Obviamente, Paulo não está pensando a respeito de um reino futuro, mas acerca de um reino que é

presente. Paulo fala de modo semelhante a seus leitores em Roma: “O reino de Deus não é comida nem bebida, mas justiça, e paz, e alegria no Espírito Santo” (Rm 14.17). E em uma de suas últimas epístolas ele descreve aos seus irmãos em Colossos: “Porque ele [Deus] nos resgatou do domínio das trevas e nos trouxe para dentro do reino do Filho que ele ama, no qual temos a redenção, o perdão dos pecados” (Cl 1.13-14, NIV). Uma vez que desfrutamos agora do perdão dos pecados, está claro que o reino do qual Paulo fala é um reino ao qual nós temos o privilégio de pertencer desde agora.

Há, todavia, passagens nas quais Paulo retrata o reino como futuro. Em 2Timóteo 4.18, Paulo escreve: “O Senhor me livrará de todo ataque maligno e me trará em segurança ao seu reino celestial” (NIV). Tanto a expressão “reino celestial” quanto o tempo futuro do verbo “me trará em segurança” (*sōsei*) indicam que Paulo, nesse caso, está pensando acerca do reino futuro. A palavra *herdarão* (*klēronomeō*) sugere um benefício que será recebido em um tempo futuro. Quando Paulo utiliza esse verbo para indicar que certas pessoas serão excluídas do reino de Deus, ele está obviamente se referindo ao reino no sentido futuro: “Não sabeis que os injustos não herdarão o reino de Deus?” (1Co 6.9); “... eu vos declaro, como já, outrora, vos preveni, que não herdarão o reino de Deus os que tais coisas praticam [as obras da carne]” (Gl 5.21). Em Efésios 5.5 ele utiliza o substantivo derivado desse verbo para fazer uma declaração semelhante: “Sabei, pois, isto: nenhum incontinente, ou impuro, ou avarento, que é idólatra, tem herança no reino de Cristo e de Deus”. E em 1Coríntios 15.50, Paulo descreve: “Isto afirmo, irmãos, que a carne e o sangue não podem herdar o reino de Deus, nem a corrupção herdar a incorrupção”. Uma vez que o apóstolo está falando acerca da ressurreição do corpo, fica claro que o reino de Deus é aqui considerado um estado futuro.

Resumindo, podemos dizer que o reino de Deus, tanto no ensino de Jesus como no do apóstolo Paulo, é uma realidade tanto presente quanto futura. Por causa disso, nossa compreensão do reino precisa fazer jus a ambos os aspectos. George Eldon Ladd dá ênfase à importância de vermos esses dois aspectos:

> A tese central desse livro [*The Presence of the Future*] é que o reino de Deus é o reinado redentor dinamicamente ativo de Deus para estabelecer seu governo entre os homens, e esse reino, que aparecerá no final da era como um ato apocalíptico, já entrou na história humana

> na pessoa e missão de Jesus para vencer o mal, para libertar os homens do poder do mal e para trazê-los para as bênçãos do reinado de Deus. O reino de Deus envolve dois grandes momentos: cumprimento dentro da história e consumação ao fim da história. [22]

Herman Ridderbos faz menção a um ponto semelhante. Ele sugere que, no começo de seu ministério, Jesus deu mais ênfase à presença do reino em cumprimento à profecia do Antigo Testamento, ao passo que, mais para o fim de seu ministério, ele deu maior destaque à vinda futura do reino. [23] Entretanto, Ridderbos insiste que os aspectos presente e futuro do reino nunca devem ser separados:

> ... o futuro e o presente estão indissoluvelmente ligados na pregação de Jesus. Um é o complemento necessário do outro. A profecia acerca do futuro só pode ser observada corretamente do ponto de vista da presença cristológica, assim como o caráter do presente implica a necessidade e certeza do futuro. [24]

Aquele que crê em Jesus Cristo, portanto, faz parte do reino no tempo presente, desfruta de suas bênçãos e compartilha de suas responsabilidades. Ao mesmo tempo, Ridderbos se dá conta de que o reino é presente agora, mas apenas em um estado provisório e incompleto e, por causa disso, ele aguarda sua consumação final no fim da era. Pelo fato de o reino ser tanto presente como futuro, podemos dizer que ele, agora, está escondido de todos, exceto dos que têm fé em Cristo; um dia, entretanto, ele será totalmente revelado, de forma que até seus inimigos terão, finalmente, de reconhecer e curvar-se perante seu governo. Este é o destaque na parábola do fermento, em Lucas 13.20-21. Quando o fermento (ou levedura) é acrescentado à farinha, nada parece acontecer por um momento, mas ao final toda a massa está fermentada. De maneira semelhante, o reino de Deus está escondido agora, fazendo sua influência ser sentida silenciosa mas penetrantemente, até que um dia surgirá a céu aberto para ser visto por todos. Portanto, o reino em seu estado presente é objeto de fé, não de uma visão. Mas quando a fase final do reino for instaurada pela segunda vinda de Jesus Cristo, "... toda língua confesse que Jesus Cristo é Senhor, para glória de Deus Pai" (Fp 2.11).

O fato de o reino de Deus estar presente num sentido e ser futuro em outro implica que permanece certa tensão entre esses dois aspectos. Podemos descrever essa tensão de duas maneiras: (1) a igreja deve viver com um senso de urgência, percebendo que o fim da história, como o conhecemos, pode estar bem próximo. Porém, ao mesmo tempo, ela deve

continuar a planejar e trabalhar por um futuro nesta terra presente, que pode durar um longo período; (2) a igreja foi alcançada pela tensão entre a era presente e a era por vir. Georg Ladd pondera:

> A igreja experimentou a vitória do reino de Deus; e, mesmo assim, a igreja está, como outros homens, à mercê dos poderes deste mundo (...) Essa situação cria uma austera tensão – na verdade, um conflito agudo; porque a igreja é o ponto focal do conflito entre o bem e o mal, Deus e Satanás, até o fim dos tempos. A igreja nunca pode estar descansando ou facilitando, ela precisa ser sempre a igreja em luta e conflito, com frequência perseguida, mas certa da vitória última. [25]

Já observamos que a escatologia neotestamentária deve ser comentada em termos do que já foi realizado e, também, em termos do que ainda deve ser realizado e, por causa disso, toda a teologia do Novo Testamento é marcada pela tensão entre o *já* e o *ainda não.* [26] Podemos perceber que essa tensão está ilustrada e exemplificada pelo ensino neotestamentário acerca do reino de Deus. Nós estamos no reino e, mesmo assim, aguardamos sua manifestação completa; compartilhamos de suas bênçãos, mas ainda aguardamos sua vitória total; agradecemos a Deus por nos ter trazido para o reino do filho que ele ama, e ainda assim continuamos a orar: "Venha o teu reino".

Quais seriam as implicações, quanto à fé e vida, o fato de o reino de Deus estar presente conosco agora e estar destinado a ser revelado em sua totalidade na era por vir? Em primeiro lugar, podemos observar que *somente Deus pode nos colocar no reino*. Deus nos chama para o seu reino (1Ts 2.12); dá-nos o reino (Lc 12.32); traz-nos para o reino do seu Filho (Cl 1.13); e nos confia o reino ("Eu [Cristo] vos confio um reino, assim como meu Pai confiou um reino a mim", Lc 22.29, NIV). De passagens como essas aprendemos que pertencer ao reino de Deus não é uma conquista humana, mas um privilégio que nos é concedido por Deus.

Esse fato, no entanto, não nos isenta de responsabilidade com relação ao reino. Veremos, mais adiante, que o *reino de Deus exige, de nós, arrependimento e fé*. Em várias ocasiões Jesus disse que nós precisamos *entrar* no reino de Deus. Só se pode entrar no reino humilhando-se como uma criança (Mt 18.3-4); [27] fazendo a vontade do Pai dos céus (Mt 7.21); ou tendo uma justiça que excede à dos escribas e fariseus (Mt 5.20). É difícil para um homem rico entrar no reino de Deus (Mc 10.25), provavelmente, porque ele seja tentado a confiar mais em suas riquezas do

que em Deus. A não ser que renasçamos ou nasçamos do Espírito, não podemos entrar no reino de Deus (Jo 3.3,5). Somente Deus pode fazer alguém renascer; e dessa forma o ponto em que a mensagem do evangelho atinge o ouvinte é a intimação para crer: "Deus amou ao mundo de tal maneira, que deu o seu Filho unigênito, para que todo o que nele crê não pereça, mas tenha a vida eterna" (Jo 3.16).

O reino de Deus, na verdade, *demanda um compromisso total*. Devemos, assim disse Jesus, buscar primeiro o reino de Deus e sua justiça, confiando que, agindo dessa forma, todas as outras coisas de que necessitamos nos serão acrescentadas (Mt 6.33). Temos de, por assim dizer, vender tudo o que temos para adquirir o reino (Mt 13.44-45). Para permanecer no reino, devemos estar prontos para arrancar fora o olho que nos faz tropeçar (Mt 5.29), e cortar fora a mão que nos faz pecar (Mt 5.30). Devemos estar dispostos a aborrecer, se necessário, pai, mãe, irmão, irmã, e mesmo nossa vida por amor do reino (Lc 14.26). Devemos estar prontos a renunciar a tudo o que temos para ser discípulos de Jesus (Lc 14.33). Em outras palavras, ninguém deve buscar entrar no reino a não ser que tenha calculado minuciosamente o custo [dessa decisão] (Lc 14.28-32).

Outra implicação da presença do reino pode ser acrescentada: *o reino de Deus envolve a redenção cósmica*. O reino de Deus, como já vimos, não significa apenas a salvação de certos indivíduos, nem mesmo a salvação de um grupo escolhido de pessoas. Ele significa a renovação completa de todo o cosmo, culminando nos novos céus e nova terra. Paulo descreve as dimensões cósmicas do reino de Deus em palavras inspiradas:

> [Deus] em toda a sabedoria e prudência, desvendando-nos o mistério da sua vontade, segundo o seu beneplácito que propusera em Cristo, de fazer convergir nele, na dispensação da plenitude dos tempos, todas as coisas, tanto as do céu como as da terra (Ef 1.8-10).
>
> Deus se agradou em ter toda sua plenitude habitando nele [Cristo], e em através dele reconciliar consigo mesmo todas as coisas, sejam coisas na terra ou coisas no céu, ao fazer a paz através de seu sangue, vertido na cruz (Cl 1.19-20, NIV).
>
> A ardente expectativa da criação aguarda a revelação dos filhos de Deus. Pois a criação está sujeita à vaidade, não voluntariamente, mas por causa daquele que a sujeitou, na esperança de que a própria criação será redimida do cativeiro da corrupção, para a liberdade da glória dos filhos de Deus (Rm 8.19-21).

Ser um cristão do reino, portanto, significa que devemos ver toda a vida e toda a realidade à luz do alvo da redenção do cosmo. Isso acarreta, como Abraham Kuyper uma vez falou, que não há nenhuma polegada do universo

da qual Cristo não diga: "É minha". Isso implica uma filosofia da história cristã: toda a história deve ser vista como o desenvolvimento do propósito eterno de Deus. Essa visão do reino inclui uma filosofia cristã da cultura: buscar seu louvor. Isso também inclui uma visão cristã da vocação: todas as chamadas são de Deus, e tudo o que fazemos na vida cotidiana deve ser feito para o louvor de Deus, seja estudo, ensino, pregação, negócios, produção industrial ou trabalho doméstico. George Herbert bem observa:

> "Ensina-me, meu Deus e Rei,
> a te ver em todas as coisas,
> e que, em qualquer coisa que eu fizer,
> a fazê-lo como para ti".

Notas

[01] Ladd, *Presence*, p. 325-326.

[02] Ver Apência, p. 307-326, 330-337.

[03] A palavra grega usada aqui é *ēggiken.*

[04] Ladd, *Presence*, p. 108.

[05] Novamente, a palavra grega é *ēggiken.*

[06] Aqui a palavra grega é *ephthasen,* do verbo *phthanein*, que significa "chegar".

[07] Ladd, *Presence*, p. 111-112.

[08] K. L. Schmidt, "*basileia*", TDNT, I, p. 589.

[09] Ladd, *Presence*, p. 123.

[10] Idem, ibidem, p. 127, n. 11.

[11] Idem, ibidem, p. 134-138.

[12] H. Ridderbos, *The Coming of the Kingdom* (Filadélfia: Presbyterian and Reformed, 1962), p. 24-25.

[13] Idem, ibidem, p. 27.

[14] Idem, ibidem, p. xxviii, 19; Ladd, *Presence*, p. 42.

[15] Ladd, *Presence*, p. 331.

[16] Cf. Schimidt, loc. cit., p. 584-585; Ridderbos, *Coming*, p. 23-24.

[17] Ladd, *Presence*, p. 157.

[18] Idem, ibidem, p. 215.

[19] A expressão grega é *entos hymōn*. Outras traduções da expressão incluem: "dentro de vós" (RSV, margem; ASV, texto), e "entre vós" (NIV, margem).

[20] Ver também Ladd, *Presence*, p. 149-217; Ridderbos, *Coming*, p. 47-56; Norman Perrin, *The Kingdom of God in the Teaching of Jesus*, p. 74-78.

[21] Cf. Ladd, *Presence*, p. 307-328; Ridderbos, *Coming*, p. 36-56, esp. 55-56; Perrin, op. cit., p. 83-84.

[22] Ladd, *Presence*, p. 218.

[23] Ridderbos, *Coming*, p. 468.

[24] Idem, ibidem, p. 520-521.

[25] Ladd, *Presence*, p. 338.

[26] Ver p. 23-25 deste livro.

[27] Cf. também Marcos 10.15 e a passagem paralela, Lucas 18.17.

Capítulo 5
A escatologia e o Espírito Santo

O PAPEL DESEMPENHADO PELO ESPÍRITO SANTO NA ESCATOLOGIA nem sempre foi completamente analisado. Em 1912, Geerhardus Vos atraiu a atenção do mundo erudito para esse papel no artigo intitulado: *The Eschatological Aspect of the Pauline Conception of the Spirit*.[01] Mais recentemente, Neil Q. Hamilton escreveu uma monografia sobre o assunto intitulada *The Holy Spirit and Eschatology in Paul*.[02] Os dois autores indicam que a obra do Espírito Santo é de significação decisiva para a escatologia.

Vimos que, de acordo com o testemunho bíblico, os crentes já estão na nova era predita pelos profetas do Antigo Testamento, e já estão desfrutando dos privilégios e bênçãos dessa era. Contudo, também observamos que os crentes experimentaram essas bênçãos escatológicas de maneira apenas provisória e aguardam por uma consumação futura do reino de Deus, no qual deverão desfrutá-las plenamente. O papel que o Espírito desempenha na escatologia ilustra mais essa tensão entre o que já temos e o que ainda esperamos.

Vejamos inicialmente o papel do Espírito na escatologia em geral. No Antigo Testamento, o Espírito está relacionado com a escatologia pelo menos de três modos:

(1) Diz-se que o Espírito Santo preparará o caminho para a irrupção da era escatológica final por meio de certos sinais proféticos. Assim, por exemplo, o profeta Joel prediz o derramamento do Espírito que ocorrerá num tempo que ele designa simplesmente como "depois (*'achᵃrey khōn*), mas Pedro, em sua citação dessa passagem no dia de Pentecostes denomina "nos últimos dias" (*en tais eschatais hōmerais,* At 2.17). O sentido imputado a esse derramamento do Espírito por Pedro, em Atos 2.17-36, indica que ele foi um dos eventos excepcionais que marcaram a vinda dos últimos dias.

(2) Diz-se que o Espírito será aquele que repousará sobre o redentor vindouro e o equipará com os dons necessários. Observe, por exemplo, Isaías 11.1-2.

> Do tronco de Jessé sairá um rebento,
> e das suas raízes um renovo.
> Repousará sobre ele o Espírito do SENHOR,
> o Espírito de sabedoria e de entendimento,
> o Espírito de conselho e de fortaleza,
> o Espírito de conhecimento e de temor do SENHOR.

Em outra passagem, o profeta, numa antecipação, coloca as seguintes palavras na boca do Messias vindouro:

> O Espírito do SENHOR Deus está sobre mim,
> porque o SENHOR me ungiu,
> para pregar boas-novas aos quebrantados,
> enviou-me a curar os quebrantados de coração,
> a proclamar libertação aos cativos,
> e a pôr em liberdade os algemados;
> a apregoar o ano aceitável do SENHOR
> e o dia da vingança do nosso Deus;
> a consolar todos os que choram (Is 61.1-2; cf. 42.1).

Pode-se deduzir dessas passagens que o Espírito Santo estará permanente e significativamente ativo na vida do Messias. A atividade do Espírito no Messias e por meio dele será, por causa disso, uma característica especial da nova era predita pelos profetas.

(3) O Espírito aparece como fonte da futura nova vida de Israel, incluindo tanto bênçãos materiais como renovação ética. Assim, por exemplo, lemos em Isaías 44.2-4:

> Não temas, ó Jacó, servo meu, ó amado a quem escolhi.
> Porque derramarei água sobre o sedento
> e torrentes, sobre a terra seca;
> derramarei o meu Espírito sobre a tua posteridade
> e a minha bênção, sobre os teus descendentes;
> e brotarão como a erva,
> como salgueiros junto às correntes das águas (cf. também Is 32.15-17).

Passagens similares podem ser encontradas em Ezequiel 37.14 e 39.29. Ezequiel não fala só de bênçãos nacionais; ele também prediz a renovação de membros individuais da nação:

> Aspergirei água pura sobre vós, e ficareis purificados; de todas as vossas imundícias e de todos os vossos ídolos vos purificarei. Dar-vos-ei coração novo e porei dentro em vós espírito

> novo; tirarei de vós o coração de pedra e vos darei coração de carne. Porei dentro em vós o meu Espírito, e farei que andeis nos meus estatutos, guardeis os meus juízos e os observeis (Ez 36.25-27). [03]

Nos evangelhos, ouvimos Jesus referir-se ao Espírito, para cumprir a profecia do Antigo Testamento. Assim, por exemplo, em Lucas 4.17-19, Jesus é referido mencionando a passagem de Isaías 61, à qual acabamos de aludir, e aplicando-a a si mesmo: "Hoje, se cumpriu a Escritura que acabais de ouvir" (Lc 4.21). Aqui Cristo reivindica ser o Messias sobre quem o Espírito do Senhor repousa, em cumprimento à profecia de Isaías. Em Mateus 12.28, mais adiante, Jesus faz alusão ao fato de ele expulsar demônios pelo Espírito de Deus como prova de que o reino de Deus chegou aos seus ouvintes. O modo pelo qual o Espírito reveste Cristo de poder está citado como evidência da chegada da nova era.

Embora os textos que acabamos de citar descrevam o Espírito repousando sobre Jesus e revestindo-o de poder, há quatro passagens nos evangelhos que indicam, diferentemente de João Batista, que batizava apenas com água, que Jesus batizará com o Espírito Santo (Mt 3.11; Mc 1.8; Lc 3.16; Jo 1.33). Essas palavras implicam que Cristo tem o poder para conceder o Espírito Santo ao seu povo. Em Atos 1.5, Jesus esclarece que a expressão "ser batizado com o Espírito" refere-se a um evento que está para ocorrer: "Porque João, na verdade, batizou com água, mas vós sereis batizados com o Espírito Santo, não muito depois destes dias". Esse evento, como fica óbvio em Atos 2, foi o derramamento do Espírito Santo que aconteceu no dia de Pentecostes – um evento que teve grande significação escatológica. [04]

O livro de Atos descreve o derramamento do Espírito no capítulo 2. Em seu discurso no dia de Pentecostes, Pedro cita a profecia de Joel, a qual nos referimos anteriormente, indicando que essa profecia foi agora cumprida e, portanto, os "últimos dias" foram agora instaurados (At 2.16-17). Disto fica claro que a "nova era" escatológica deve ser marcada pela presença do Espírito na igreja, em toda a sua plenitude.

Paulo vê o Espírito principalmente como o dom escatológico, o revelador da nova era, de acordo com a profecia do Antigo Testamento. [05] Em Colossenses 1.13 Paulo diz que Deus "nos libertou do império das trevas e nos transportou para o reino do Filho do seu amor". Herman Ridderbos vincula declarações desse tipo com a obra do Espírito Santo, e

conclui que, segundo Paulo, o Espírito nos introduz em um novo modo de existência:

> "Carne" e "Espírito" representam dois modos de existência; por um lado, o da velha era que é caracterizada e determinada pela carne e, por outro lado o da nova criação, que é o Espírito de Deus (...) por esta razão a igreja não está mais "na carne", isto é, sujeita ao regime da primeira era e dos poderes malignos que nela reinam, mas está "no Espírito", trazida para sob o domínio da liberdade em Cristo (Rm 8.2s., 9,13; 2Co 3.6; Gl 3.21). Todas as facetas do contraste entre carne e Espírito (...) ficam transparentes e notáveis a partir dessa estrutura escatológica básica da pregação de Paulo e constitui um elemento altamente importante dela. [06]

Geerhardus Vos sustenta que o entendimento de Paulo acerca da universalidade da obra do Espírito é único. O Espírito não somente vive agora em todos os crentes, como também opera em todos os aspectos de sua vida religiosa e ética. [07] Considerando a ligação entre o Espírito e a escatologia para Paulo, Vos tem isto a dizer: "o *pneuma* [Espírito] era, na mente do apóstolo, antes de tudo, o elemento da esfera escatológica ou celestial que caracteriza o modo de vida e existência no mundo por vir e, por conseguinte, daquela forma antecipada na qual o mundo por vir é mesmo agora realizado". [08]

Outra forma de abordagem é dizer que, para Paulo, o Espírito significa o irromper do futuro no presente, de forma que os poderes, privilégios e bênçãos da era futura estão desde já disponíveis para nós por intermédio do Espírito:

> ... o Espírito pertence, principalmente, ao futuro no sentido de que o que nós testemunhamos da ação do Espírito pós-ressurreição pode ser entendido somente quando visto como uma irrupção do futuro no presente. Em outras palavras, baseado na obra de Cristo, o poder do futuro redimido foi liberado para agir no presente na pessoa do Espírito Santo. [09]

Por causa disso, para Paulo, o recebimento do Espírito significa que podemos nos tornar participantes do novo modo de existência associado à era futura, e agora tomar parte nos "poderes da era por vir". Dessa forma, Paulo insistiria que o Espírito dá somente uma prova antecipada de bênçãos muito maiores que hão de vir. É por essa razão que ele chama o Espírito de: "primícias" e "garantia" das bênçãos futuras, que deverão ultrapassar as da vida presente. Por causa disso, poderíamos dizer que, para Paulo, a era do Espírito (do Pentecostes até a parúsia) é um tipo de *era provisória*. Nessa

era, os crentes já têm as bênçãos da era futura, mas *ainda não* as têm em sua plenitude.

Examinemos agora o papel escatológico do Espírito juntamento com alguns conceitos bíblicos. Comecemos com o papel que o Espírito Santo desempenha com relação à nossa *filiação*. Paulo baseia a filiação dos crentes na obra de Cristo, mas a relaciona muito intimamente com a obra do Espírito Santo. Aprendemos de Gálatas (4.4-5) que Deus enviou seu Filho para que nós pudéssemos ser adotados como filhos. A palavra grega *huiothesia*, usada aqui, se refere aos direitos legais envolvidos na filiação; a New International Version (NIV) de fato, refere-se ao termo, definindo-o como "os direitos plenos de filhos". Paulo agora segue adiante no versículo 6: "E, porque vós sois filhos, enviou Deus ao nosso coração o Espírito de seu Filho, que clama: Aba, Pai!" O papel do Espírito é descrito aqui como aquele que testifica a filiação dos crentes, clamando: "Aba! Pai!". [10]em seu coração – isto é, para dar aos crentes a certeza de que eles são filhos de Deus e de que Deus é, de fato, seu Pai, e de que eles são, de fato, seus filhos. Outra passagem na qual Paulo descreve a filiação dos crentes é Romanos 8.14-16. No versículo 14, ele diz: "todos os que são guiados pelo Espírito de Deus são filhos de Deus". Como evidência dessa declaração, Paulo prossegue dizendo, no versículo 15: "Porque não recebestes o espírito de escravidão, para viverdes, outra vez, atemorizados, mas recebestes o espírito de adoção (*pneuma huiothesias*)". A questão aqui é se deveríamos entender *espírito de adoção* como referindo-se a certo espírito ou ao Espírito Santo. Muitas versões usam letra maiúscula na palavra Espírito na última expressão ao passo que mantêm espírito com inicial minúscula na frase anterior (KJ, NEB, NIV). Provavelmente, será mais satisfatório entender a última expressão descrevendo o Espírito Santo aqui (*Espírito de adoção*) uma vez que o Espírito Santo está associado com nossa adoção e a confirma. O Espírito Santo, nessa passagem, se torna distinto do espírito ou atitude mental associada ao estado de escravidão do qual os leitores da epístola tinham acabado de ser libertos.

Quando Paulo continua dizendo: "baseados no qual clamamos: Aba, Pai" (v. 15), ele repete praticamente o que tinha dito em Gálatas 4.6, exceto que no último texto ele afirma claramente que são crentes os que clamam "Pai", pois são levados a fazê-lo pelo Espírito que neles habita. Esse pensamento é continuado no versículo 16: "O próprio Espírito testifica com o nosso

espírito que somos filhos de Deus". Novamente, o papel do Espírito é descrito aqui como aquele que testifica ou dá testemunho junto ao espírito dos crentes de que eles são realmente filhos de Deus. O tempo presente do verbo *symmartyrei* implica que esse testemunho do Espírito não é dado apenas em determinadas ocasiões dramáticas ou espetaculares, mas continua ao longo da vida.

Paulo, a seguir, indica que a adoção assegurada pelo Espírito aos crentes tem dimensões escatológicas. Porque, no versículo 19, ele afirma que a criação inteira aguarda, em ardente expectativa, pela revelação dos filhos de Deus. Essas palavras pressupõem que os filhos de Deus ainda não provaram a plenitude das bênçãos e privilégios que sua filiação inclui. O que está implicado no versículo 19 está explícito no versículo 23: "E não somente ela (a criação), mas também nós, que temos as primícias do Espírito, igualmente gememos em nosso íntimo aguardando a adoção de filhos (*huiothesian*), a redenção do nosso corpo (*tēn apolytrōsin tou sōmatos hēmōn*)". A palavra *apolytrōsis*, redenção, significava originariamente recompra de um escravo ou cativo, tornando-o livre pelo pagamento de um resgate (*lytron*).[11] Quando aplicada ao corpo, como aqui, a palavra refere-se obviamente à libertação do corpo das limitações terrenas, a qual ocorre na ressurreição. Portanto, a "adoção de filhos" (*huiothesia*) descrita nesse versículo é algo ainda futuro, que nós ainda aguardamos ansiosamente. O Espírito, portanto, testifica nossa adoção, assegurando-nos a posse de algo que nós temos, mas ainda não desfrutamos plenamente. Nós temos direitos plenos associados com a adoção, mas nós ainda não possuímos tudo o que nossa adoção envolve. A *huiothesia* completa continua sendo objeto de esperança."[12] Ou, como Hamilton o diz:

> Essa redenção futura do corpo é o "ainda não cumprido", é o aspecto futuro da adoção que o Espírito cumprirá. Fica claro no versículo 11 que essa é uma função do Espírito. Assim, no caso de adoção, a ação do Espírito presente é apenas preliminar. A obra propriamente completa do Espírito está no futuro".[13]

Com referência à nossa filiação, podemos também notar o que Paulo diz acerca de sermos herdeiros de Deus e co-herdeiros com Cristo (Rm 8.17; Gl 4.7). A herança que haveremos de receber, que poderia ser considerada o complemento de nossa adoção, é descrita em outros lugares, em termos que se referem claramente ao futuro: 1Coríntios 6.9; Gálatas 5.21; Efésios 1.14,18; Colossenses 3.24 e Tito 3.7. Embora possamos admitir que ser

filho envolve ser herdeiro, o que está incluso na herança é, certamente, ainda objeto de esperança. [14]

Concluímos que o papel do Espírito, juntamente com nossa adoção, é assegurar-nos de que, realmente, somos filhos de Deus em Cristo e herdeiros de Deus com Cristo, mas, ao mesmo tempo, devemos nos lembrar de que a riqueza plena dessa filiação só será revelada na parúsia. Mais uma vez nos apercebemos da tensão que existe entre o já e o ainda não que caracteriza esta era. Embora o apóstolo João não ligue nossa adoção com a obra do Espírito Santo, ele descreve nossa filiação, tanto em termos do que já temos como do que ainda esperamos, nas seguintes palavras:

> Vede que grande amor nos tem concedido o Pai, a ponto de sermos chamados filhos de Deus; e, de fato, somos filhos de Deus (...) Amados, agora somos filhos de Deus, e ainda não se manifestou o que haveremos de ser. Sabemos que, quando ele se manifestar, seremos semelhantes a ele, porque haveremos de vê-lo como ele é (1Jo 3.1-2).

Outro conceito bíblico que nos ajuda a compreender o papel escatológico do Espírito é o das *primícias* (*aparchē*). Essa palavra é aplicada a Cristo em 1Coríntios 15.20 e 23 ("as primícias dos que dormem"). Existe, entretanto, uma passagem na qual essa palavra é aplicada ao Espírito Santo: Romanos 8.23, a qual já citamos: "E não somente ela [a criação], mas também nós, que temos as primícias do Espírito (*tēn aparchēn tou pneumatos*), igualmente gememos em nosso íntimo, aguardando a adoção de filhos, a redenção do nosso corpo".

O que significa o termo "primícias"? A palavra era usada no Antigo Testamento para descrever os primeiros produtos do campo ou do rebanho, que eram oferecidos a Deus (Dt 18.4; 26.2; Ne 10.35-37). As primícias, portanto, representam o início da colheita. Em Romanos 8.23, o Espírito Santo é denominado de primícias. [15] Aqui o Espírito é descrito como o início de uma colheita; somente neste caso é Deus, e não o adorador, quem dá as primícias. G. Delling esclarece: "Em Romanos 8.23, a relação de doador e recipiente está invertida e *aparchē* são as primícias de Deus para o homem (cf. 2Co 5.5). O dom do *pneuma* é apenas provisório. É apenas o princípio, que será ulteriormente seguido por *huiothesia,* pelo dom de *sōma pneumatikon*". [16]

Assim como nos tempos do Antigo Testamento as primícias eram o início de uma colheita muito maior que estava por vir, o recebimento do Espírito Santo pelo crente é preparar coisas melhores que hão de vir. Agora,

nós temos o Espírito; após a parúsia, deveremos ter a colheita inteira que inclui a ressurreição do corpo. Por causa disso, e porque temos apenas o início da colheita, gememos em nosso íntimo. Mas a posse presente do Espírito, como primícias, nos dá a certeza de que um dia deveremos colher toda a ceifa. [17]

Um conceito bíblico relacionado com esse é o do Espírito como *penhor* de bênçãos futuras. A palavra grega traduzida por *penhor*, na Versão Revista e Atualizada (ARA), é *arrabōn*, que é aplicada ao Espírito em três passagens: 2Coríntios 1.22; 5.5 e Efésios 1.14. *Arrabōn* é um termo semita emprestado, uma transliteração grega de uma palavra hebraica. Significa "um '*penhor'* que mais tarde é devolvido (apenas Gn 38.17-20); um *depósito* que paga parte da dívida total e dá um direito legal; *sinal em dinheiro* que ratifica um acordo" [18] Talvez, se pudesse sugerir a palavra *sinal* ou *primeira prestação*, se não fosse o fato de que, no mundo atual, um sinal não garante o pagamento da dívida toda. Por isso a palavra *arrabōn* pode ser mais bem traduzida por *penhor* ou *garantia*.

Em 2Coríntios 1.22, Paulo nos conta que o Espírito nos foi dado como garantia de que todas as promessas de Deus, que têm o sim e o amém em Cristo, serão cumpridas. Aprendemos de 2Coríntios 5 que o Espírito é a garantia de que um dia entraremos em um modo celestial de existência, descrito no versículo 1 como "da parte de Deus um edifício, casa não feita por mãos, eterna, nos céus". [19] E em Efésios 1.14, somos ensinados que o Espírito é o penhor de nossa esperança – a herança da glória futura. Nessas três passagens o Espírito Santo é descrito como um "depósito que garante" [20] bênçãos futuras e o cumprimento de promessas divinas.

A palavra *arrabōn*, como aplicada ao Espírito, portanto, enfatiza especialmente o papel do Espírito na escatologia. Ela indica que o Espírito, que agora os crentes possuem, é a garantia e o penhor do complemento futuro de salvação daqueles no *eschaton*. Porquanto a designação do Espírito, como primícias, indica a natureza provisória do gozo espiritual presente, a descrição do Espírito como nossa garantia pressupõe a certeza do cumprimento derradeiro. A importância do conceito a respeito do Espírito como *arrabōn* está mais desenvolvida nas seguintes observações:

> Paulo chama atenção especial para o fato de que o Espírito apresenta parte do futuro que agora se tornou presente, quando ele o designa "primeiros-frutos" (*aparchō*, Rm 8.23), e como "sinal" (*arrabōn*, 2Co 1.22). [21]

> Agora o Espírito possui o significado de "penhor" [em 2Co 5.5], exatamente porque ele constitui um pagamento provisório do total que será recebido no futuro (...) *Arrabōn* significa dinheiro pago em compras como garantia de que o total da dívida será pago subsequentemente. Nesse caso, portanto, o Espírito é visto como relacionado especificamente à vida futura, não como constituindo a composição substancial desta vida; e a posse presente do Espírito é considerada à luz de uma antecipação. [22]
>
> Para Paulo, portanto, o dom do Espírito significou tanto a realização da escatologia como a reconfirmação desta; isso fica implicado pelo uso que ele faz do termo *arrabōn;* a posse do Espírito significa que parte da futura felicidade já foi atingida e, igualmente, significa que parte dela ainda permanece futura, ainda não possuída. [23]

O Espírito Santo é também chamado de *selo*. Existem três passagens neotestamentárias que afirmam que os crentes foram *selados* com o Espírito: 2Coríntios 1.22; Efésios 1.13 e 4.30. Nos tempos do Novo Testamento os pastores, com frequência, marcavam seus rebanhos com um selo para distinguir suas ovelhas das de outros.[24] Isso sugeriria que quando a figura do selo é aplicada a crentes ela designa uma marca de propriedade. Ser selado com o Espírito significa ser marcado como possessão de Deus.

Em 2Coríntios 1.22, a ideia de que Deus nos selou (o verbo grego usado é uma forma de *sphragizō*) é colocada em paralelo com a ideia de que Deus nos deu seu Espírito como garantia de que todas as suas promessas para conosco serão cumpridas. Embora essa passagem não afirme que é pelo dom do Espírito que Deus nos sela, isso fica implícito na segunda metade do versículo. Em Efésios 1.13, isto é tornado explícito: "nele [Cristo], quando crentes, fostes marcados com um selo, o Espírito Santo prometido" (NIV). É significativo que aqui, bem como em 2Coríntios 1.22, o conceito de *ser selado* com o Espírito é posto em paralelo com o conceito do Espírito como nossa garantia (*arrabōn*). Por causa disso, poderia parecer que selado com o Espírito não significa apenas ser designado como propriedade de Deus, mas também ser assegurado de que Deus continuará a nos proteger e completará, ao final, nossa salvação. Efésios 4.30, na verdade, afirma isso expressamente: "E não entristeçais o Espírito de Deus, no qual fostes selados para (*eis*) o dia da redenção". G. Fitzer reitera esse ponto ao dizer: "O Espírito Santo, como penhor da herança, é agora o selo com o qual o crente é marcado, designado e guardado para a redenção. Ele mostra que o crente é possessão de Deus para o dia da redenção". [25]

Portanto, o ensino de que os crentes foram selados com o Espírito Santo também tem implicações escatológicas. Ter recebido o Espírito como selo significa, antes de qualquer coisa, estar seguro de que pertencemos a Deus – uma asseveração que deve ser entendida à luz do que foi dito anteriormente sobre o testemunho do Espírito em nosso coração, no sentido de que somos filhos de Deus. Mas o selo do Espírito também significa segurança para o futuro, e a certeza de que, ao final, vamos receber nossa herança em Cristo. Neill Hamilton diz:

> Efésios 1.13 apresenta a relação do Espírito com o crente de modo tal que vemos o Espírito como presente para o crente não apenas agora, enquanto ele crê em Cristo, mas também depois da hora, quando o crente toma posse de sua herança na era futura. Aqui temos descrita uma função do Espírito no presente do crente que só é cheia de significado com relação ao futuro. [26]

Finalmente, vejamos como o Novo Testamento relaciona o Espírito Santo com a *ressurreição do corpo*. Diz-se que o Espírito está ativo tanto na ressurreição de Cristo quanto na ressurreição dos crentes. No que toca à ressurreição de Cristo, podemos notar a declaração de Geerhardus Vos: "O apóstolo pressupõe, embora não expresse em palavras textuais, que Deus ressuscitou a Jesus por meio do Espírito". [27]

Talvez, a passagem mais clara que relaciona o Espírito com a ressurreição de Jesus Cristo seja Romanos 1.3-4: "com respeito a seu Filho, o qual, segundo a carne, veio da descendência de Davi e foi designado Filho de Deus com poder, segundo o espírito de santidade pela ressurreição dos mortos". Essa passagem contém muitos contrastes. Primeiro, há um contraste entre "descendência" (*genomenos*) e "designado" (*horistheis*). Talvez seja melhor entender esses termos como descrevendo dois estados sucessivos na vida de Cristo. [28] "Descendente" descreve a existência de Cristo em sua vida terrena, como alguém que nasceu de uma mãe terrena, antes de sua ressurreição; "designado" descreve a declaração de Deus acerca de Cristo, como o "Filho de Deus em poder", após a sua ressurreição.

O outro contraste são as frases "segundo a carne" (*kata sarka*) e "segundo o Espírito de santidade" (*kata pneuma hagiōsynōs*). Essas frases contrastam o modo dos dois estados de existência. O modo de existência de Cristo, anterior à sua ressurreição, está descrito como sendo "segundo a carne"; diz-se que seu modo de existência pós-ressurreição é "segundo o

Espírito de santidade". Hamilton tem algo importante a dizer acerca desse contraste:

> As palavras "segundo o Espírito de santidade" explicam esse estado novo. Elas estão em contraste com as palavras "segundo a carne", que descrevem o modo de ser de Cristo antes da ressurreição. Paulo, em seguida, distingue dois modos diferentes da existência de Cristo que, de maneira nenhuma, estão no mesmo plano. [29] A carne foi o veículo da existência de Cristo antes da ressurreição. O Espírito Santo é agora o veículo, o modo, a maneira de seu *status* como Senhor. [30]

O terceiro contraste é entre as expressões "de Davi" (literalmente: "da semente de Davi, *ek spermatos David*) e "pela ressurreição dos mortos" (*ex anastaseōs nekrōn*). Essas duas expressões contrastam a origem de cada modo de existência. O modo de existência anterior de Cristo foi "da semente de Davi", visto que seu último modo de existência foi "a partir da ressurreição dos mortos". "A ressurreição (...) portanto é, conforme Paulo, a entrada em uma nova fase de filiação caracterizada pela posse e exercício de um poder sobrenatural único". [31]

Embora não esteja especificamente afirmado, nessa passagem, que o Espírito estava ativo na ressurreição de Cristo, isso certamente está implícito. Porque se a nova fase, pós-ressurreição da filiação de Cristo é vivida "segundo o Espírito de santidade", certamente, esse mesmo Espírito de santidade tem de ter estado ativo com o fim de trazer Cristo para esse novo estado. Se o Espírito sustenta Cristo em seu estado de exaltação, o Espírito também deve ter inaugurado a vida ressurreta de Cristo.

Por implicação, Romanos 8.11 igualmente ensina que o Espírito estava ativo na ressurreição de Cristo: "Se habita em vós o Espírito daquele que ressuscitou a Jesus dentre os mortos, esse mesmo que ressuscitou a Cristo Jesus dentre os mortos, vivificará também o vosso corpo mortal, por meio do seu Espírito, que em vós habita". Embora Paulo não diga aqui que foi o Espírito que ressuscitou dos mortos a Cristo, ele realmente afirma que o mesmo que ressuscitou Cristo também ressuscitará os crentes "pelo seu Espírito". Certamente, se os crentes devem ser ressuscitados por meio do Espírito, deve ser correto inferir que o Espírito também ressuscitou a Cristo dentre os mortos. [32]

Se o Espírito esteve ativo na ressurreição de Cristo, ele também está ativo na ressurreição dos crentes. Se examinarmos mais uma vez Romanos (8.11), veremos isso claramente demonstrado. Deus ressuscitará os crentes

da morte, diz Paulo, “por meio do seu Espírito que [ou quem] em vós habita”. O Espírito Santo, portanto, é retratado aqui como a garantia de que um dia nossos corpos serão ressuscitados da morte a fim de compartilhar da existência gloriosa na qual Cristo já entrou. Vos esclarece esse ponto:

> ... no versículo 11 foi substituído o simples *pneuma* pela definição completa “o Espírito daquele que ressuscitou a Jesus dentre os mortos”. Nessa designação de Deus reside a força do argumento: o que Deus fez por Jesus, fará igualmente para o crente. O apóstolo presume, embora não expresse em palavras textuais, que Deus ressuscitou a Jesus por meio do Espírito. Aqui o argumento da analogia entre Jesus é mais fortalecido pela observação de que o instrumento pelo qual Deus efetuou a ressurreição de Jesus já está presente nos leitores. A ideia de que o Espírito opera instrumentalmente na ressurreição está claramente implícita. [33]

Em 1Coríntios 15.42-44, Paulo esclarece o papel do Espírito na ressurreição dos crentes:

> Assim também é a ressurreição dos mortos. Semeia-se o corpo na corrupção, ressuscita na incorrupção. Semeia-se em desonra, ressuscita em glória. Semeia-se em fraqueza, ressuscita em poder. Semeia-se corpo natural [*sōma psychikon*], ressuscita corpo espiritual [*sōma pneumatikon*].

A ASV e a NIV trazem a expressão “corpo físico” para *sōma psychikon*, que pode confundir, dando a impressão de que o “corpo espiritual” (*sōma pneumatikon*) da ressurreição seja imaterial ou não físico. A tradução “corpo natural”, para *sōma psychikon*, encontrada nas versões ASV, NIV e RAB, ajuda o leitor a evitar esse erro. Com “corpo espiritual” Paulo não quer dizer um corpo que seja não material, mas antes, um corpo que esteja completamente sob controle do Espírito Santo.

> O objetivo *Pneumatikon* expressa a qualidade do corpo no estado escatológico. Todo pensamento de imaterialidade, ou eterização, ou ausência de densidade física, deve ser cuidadosamente afastado (...) Para manter esses mal-entendidos afastados, deve-se preservar, cuidadosamente, a letra maiúscula tanto na tradução como na interpretação: *pneumatikon* (com inicial minúscula) pode nos levar a um erro, ao passo que *Pneumatikon* (com inicial maiúscula), não apenas soa como uma advertência como também aponta a direção correta. A intenção de Paulo é caracterizar o estado de ressurreição como o estado no qual *Pneuma* [Espírito] governa. [34]

À luz da passagem citada, portanto, o Espírito Santo não está ativo apenas ao efetuar a ressurreição do corpo, como também continuará (ativo) a sustentar e dirigir o corpo ressurreto, depois da ressurreição ter acontecido: “Se o Espírito inaugurou e sustém a vida do Senhor ressurreto, o Espírito igualmente inaugurará e susterá a vida dos redimidos em sua

ressurreição. Isso é verdadeiro porque Paulo vê, no Senhor exaltado, a atual realização do futuro dos redimidos". [35]

Falta destacar um elemento. Se é verdade, como Paulo nos conta em 2Coríntios (3.18), que o Espírito já está operando em nós agora, transformando-nos na imagem de Cristo, [36] conclui-se que essa renovação progressiva é um tipo de antecipação da ressurreição do corpo. Dessa forma, o Espírito Santo é o elo entre o corpo presente e o corpo ressurreto.

> O Espírito não somente opera no homem, portanto, como também renova sua humanidade. Mas o segredo da continuidade entre o corpo presente e o corpo ressurreto não está no "ser humano", está também no Espírito. E o fundamento firme da crença de que um dia o mortal vestirá a imortalidade está em conformidade com isso. Quem nos tem preparado para esse fim é Deus, que nos deu o Espírito como penhor (2Co 5.5). Nesse sentido, a obra é uma renovação do Espírito nos crentes, durante sua vida presente pode também ser entendida como início da ressurreição do corpo, e ser descrita por Paulo dessa forma (cf. 2Co 3.18; 4.10,11,16,17; Ef 5.14; Fp 3.10,11). Assim, o esplendor da glória da vida futura os ilumina mesmo agora (2Co 3.18; 4.6), as primícias e o penhor no tempo presente de sua ressurreição da morte (cf. Gl 6.8; Rm 8.23; 2Co 5.5). [37]

Para concluir, podemos dizer que, na posse do Espírito, nós que estamos em Cristo temos a prova antecipada das bênçãos da era vindoura, e o penhor e a garantia da ressurreição do corpo. Dessa forma, agora, temos apenas as primícias. Aguardamos a consumação final do reino de Deus, quando desfrutaremos dessas bênçãos em sua plenitude.

Notas

[01] *In Biblical and Tehological Studies*, p. 209-259.

[02] *Schottish Journal of Theology Occasional Papers*, n. 6 (Edimburgo: Oliver and Boyd, 1957).

[03] Sobre esse assunto ver também G. Vos, *Pauline Eschatology*, p. 160-162.

[04] Sobre o significado de "batismo com o Espírito Santo" ver minha obra *Holy Spirit Baptism* (Grand Rapids: Eerdmans, 1972). A respeito do papel escatológico do Espírito nos evangelhos, ver também G. Vos, *The Eschatological Aspect of the Pauline Conception of the Spirit*, p. 222-223.

[05] H. Ridderbos, *Paul*, p. 87.

[06] Idem, ibidem, p. 66-67.

[07] Vos, *Pauline Eschatology*, p. 58.

[08] Idem, ibidem, p. 59.

[09] N. Q. Hamilton, *The Holy Spirit and Eschatology in Paul*, p. 26. Cf. Vos, *Pauline Eschatology*, p. 165.

[10] A expressão “Aba! Pai” era de uso comum naquela época. *Aba*, a palavra aramaica para Pai, era usada com frequência nas orações. A palavra *Aba* conotaria alguma intimidade e ternura àqueles que falavam aramaico, seria uma evocação de memórias da infância.

[11] Arndt e Gingrich, *A Greek-English Lexicon of the New Testament*, p. 95.

[12] A. Oepke, “*pais*”, TDNT, V, p. 653.

[13] Hamilton, op. cit., p. 32. Ver também G. Berkouwer, *Return*, p. 114-115.

[14] Cf. Ridderbos, *Paul*, p. 203-204. E. Schweizer, “*huios*”, TDNT, VIII, p. 391-392.

[15] Embora alguns comentaristas entendam *tou pneumatos* como um genitivo partitivo (significando a primeira das bênçãos concedidas pelo Espírito, com outras que se seguirão), parece mais correto entender a construção como um genitivo de aposto: o *aparchō* que é o Espírito.

[16] G. Delling, “*aparche*”, TDNT, I, p. 486.

[17] Sobre o Espírito como primícias, ver também Hamilton, op. cit., p. 19; e Berkouwer, *Return,* p. 114.

[18] J. Behm, “*arrabōn*”, TDNT, I, p. 475.

[19] Uma vez que parece inadequado pensar acerca do corpo ressurrecto como “eterno nos céus”, talvez seja melhor pensar acerca desse “edifício de Deus” como se referindo ao modo celestial de existência que, para o crente, começa com a morte e culmina na ressurreição. Cf. Calvino, ad loc., e ver mais adiante. p. 113-115.

[20] A tradução de *arrabōn* encontrada na NIV.

[21] O. Cullmann, *Königsherrschaft Christ and Kirche im Neuen Testament*, p. 20, trad. N. Q. Hamilton, op. cit., p. 20.

[22] G. Vos, *Pauline Eschatology*, p. 165.

[23] C. K. Barrett, *The Holy Spirit and the Gospel Tradition* (Nova York: Macmillan, 1947), p. 153. Cf. Berkouwer, *Return*, p. 114; Hamilton, op. cit., p. 20-21; H. M. Shires, *The Eschatology of Paul in the Life of Modern Scholarship* (Filadélfia: Westminster, 1966), p. 154.

[24] G. Fitzer, “*sphragis*”, TDNT, VII, p. 950, n. 86.

[25] Idem, ibidem, p. 949.

[26] Hamilton, op. cit., p. 28. Sobre o Espírito como selo, ver também Ridderbos, *Paul*, p. 399-400; G. W. H. Lampe, *The Seal of the Spirit*, 2.ed. (Naperville: Allenson), 1967.

[27] *Pauline Eschatology*, p. 163.

[28] Ibidem, p. 155, n. 10, onde Vos discute os três contrastes mencionados no texto.

[29] Hamilton, op. cit., p. 13. Note também o seguinte comentário de A. Nygren: “Assim, a ressurreição é o ponto decisivo na existência do Filho de Deus. Antes disso ele era o Filho de Deus em fraqueza e solidão. Por meio da ressurreição ele tornou-se o Filho de Deus em poder”; *Commentary on Romans*, trad. C. Rasmussen (Filadélfia: Fortress, 1949), p. 51.

[30] Hamilton, op. cit., p. 13. Deveria ser óbvio que a palavra *carne* em Romanos 1.3 não significa escravidão ao pecado.

[31] Vos, *Pauline Eschatology*, p. 156, n. 10.

[32] Sobre esse assunto ver também Vos, *The Eschatological Aspect of the Pauline Conception of the Spirit*, p. 228-235; Hamilton, op. cit., p. 12-15; Ridderbos, *Paul*, p. 538-539.

[33] Vos, *Pauline Eschatology,* p. 163. Cf. Hamilton, op. cit., p. 18, 19; Ridderbos, *Paul*, p. 538.

[34] Vos, *Pauline Eschatology*, p. 166-167. Cf. Ridderbos, *Paul*, p. 544-545, incluindo n. 160. Veja, mais adiante, p. 264-266, um debate sobre o significado do termo "corpo espiritual".

[35] Hamilton, op. cit., p. 17.

[36] O tempo presente de *metamorphoumetha* sugere um processo contínuo.

[37] Ridderbos, *Paul*, p. 551.

PARTE II
ESCATOLOGIA FUTURA

Tendo visto o que a Bíblia ensina a respeito de escatologia inaugurada, passamos agora ao que chamaremos de escatologia futura – o debate de eventos escatológicos que ainda são futuros. Ao pensar acerca da escatologia futura, porém, é importante lembrar o que foi desenvolvido na Parte I. O maior evento escatológico da história não está no futuro, mas no passado. Uma vez que Cristo conquistou a vitória decisiva sobre Satanás, pecado e morte, no passado, os eventos escatológicos futuros devem ser vistos como o complemento do processo redentor que já começou. Em outras palavras, o que acontecerá no último dia será a culminação do que tem acontecido nestes últimos dias.

O debate da escatologia futura está divido em dois blocos. No primeiro (caps. 7 a 9), trataremos do que podemos chamar de "escatologia individual". Sob esse título estaremos lidando com temas como morte física, imortalidade e o estado do homem entre a morte e a ressurreição. No segundo bloco (caps. 10 a 20), no qual trataremos do que se pode chamar de "escatologia cósmica", vamos examinar tópicos como a expectativa da parúsia, os sinais do tempo, a segunda vinda de Cristo, o milênio, a ressurreição do corpo, o juízo final e o estado final.

Capítulo 7
Morte física

ABORDAMOS AGORA A QUESTÃO DA MORTE FÍSICA, especialmente quando está relacionada ao pecado e à redenção. O grande problema que encaramos aqui é a conexão entre pecado e morte. A morte veio para o mundo em decorrência do pecado, ou teria havido morte mesmo que não houvesse pecado?

Para examinarmos claramente essa questão, entretanto, primeiro temos que fazer uma distinção importante. Quando falamos do problema da conexão entre pecado e morte, temos em mente a questão da origem da morte na vida do homem, não da origem da morte no mundo animal e vegetal.

É bem provável que possa ter havido morte no mundo animal e vegetal antes da queda do homem no pecado. Temos registros de fósseis de vários tipos de plantas e animais extintos há milhares de anos. Muitas dessas espécies podem ter-se extinguido muito antes de o homem aparecer na terra. E mais: a morte desempenha uma parte importante no modo de existência de um grande número animais e plantas conforme os conhecemos hoje. Existem animais carnívoros que subsistem por devorarem outros animais. Há plantas e árvores que são mortas por animais ou insetos. Muitas das células de plantas vivas (p. ex., árvores) são células mortas, e estas cumprem funções importantes. A não ser que desejemos sustentar que a natureza hoje seja diferente do que era antes da queda, em todos os aspectos, temos de admitir que, com toda probabilidade, houve morte no mundo animal e vegetal antes da queda. O professor L. W. Kuilman, escrevendo na segunda edição da *Christelijke Encyclopedie*, ponderou:

> A questão sobre se a morte, como um fenômeno biológico, já ocorreu antes da queda do homem no pecado tem de ser respondida afirmativamente, com base na evidência fornecida pela ciência da Paleontologia (a ciência de plantas e animais antigos) (...) O estudo dessas áreas de investigação [registros fósseis de plantas e animais antigos] nos leva a reconhecer

> que a morte biológica ocorria antes de o homem ser criado. A morte biológica desse tipo, portanto, não deve ser identificada com a morte que ingressou no mundo como punição do pecado do primeiro casal humano. [01]

Por causa disso retornamos ao problema da morte humana. A morte do homem foi resultado do pecado, ou o homem teria morrido mesmo que não tivesse caído em pecado?

Embora os teólogos cristãos, tanto católico-romanos como protestantes, considerem que a morte humana é um dos resultados do pecado do homem, alguns professores cristãos têm ensinado diferentemente. Pelágio, um monge britânico que ensinava em Roma no século 5º d.C., admitiu que o pecado de Adão trouxe a morte para dentro do mundo. Mas Celestius, discípulo de Pelágio que se tornou líder do movimento pelagiano, ensinava que Adão fora criado mortal e teria morrido de qualquer forma, tivesse ele pecado ou não. [02] Os socinianos do tempo da Reforma desenvolveram uma visão similar à de Celestius.

Em anos recentes, a ideia de que a morte, na vida do homem, não é resultado do pecado foi retomada por Karl Barth. Para ser exato, Barth diz que a morte do homem está relacionada com seu pecado e culpa e, por causa disso, é um sinal do julgamento de Deus sobre sua vida. [03] Mas essa não é a última palavra de Barth sobre o assunto. Ele distingue o aspecto de julgamento do aspecto natural da morte, [04] e afirma:

> Isso significa que também pertence à natureza humana, e está determinado e ordenado pela boa criação de Deus e nessa medida é justo e bom, que o ser do homem, no tempo, deve ser finito, e o próprio homem seja mortal (...) Em si mesmo, portanto, não é desnatural, mas natural para a vida humana seguir o seu curso para esse *terminus ad quem*, para declinar e murchar, e por causa disso ter esse limite à frente. [05]

De acordo com Barth, a morte do homem não foi resultado de sua queda no pecado, mas um aspecto da boa criação de Deus. Desde o princípio, Deus planejou que a vida do homem na terra teria um fim. Barth admite que pelo fato de o homem ser um pecador, sua morte é agora um sinal do julgamento de Deus sobre ele. Mas esse julgamento, ele afirma mais adiante, foi removido por Jesus Cristo. [06] No pensamento de Barth, o homem é um ser destinado por Deus para emergir da inexistência, passar um número limitado de anos na terra, e em seguida retornar à inexistência. [07]

Essa posição, entretanto, desperta inúmeras questões. Se o homem fosse morrer de qualquer forma, à parte de sua queda no pecado, por que a Bíblia relaciona tão firmemente o pecado com a morte? Se a morte era parte da boa criação de Deus e o fim natural do homem, por que Cristo teve de morrer por nossos pecados? E mais, se a morte é o fim do homem, segundo o plano de Deus desde o princípio, por que Cristo ressuscitou dos mortos? E por que a Bíblia ensina que tanto crentes como descrentes ressuscitarão igualmente dentre os mortos?

Diferentemente de Celestius, Karl Barth e outros, temos que sustentar que a morte, no mundo humano, não é um aspecto da boa criação de Deus, mas um dos resultados da queda do homem no pecado. Vejamos a evidência escriturística.

Gênesis 2.16-17 diz: "E o SENHOR Deus lhe deu esta ordem: De toda árvore do jardim comerás livremente, mas da árvore do conhecimento do bem e do mal não comerás; porque, no dia em que dela comeres, certamente morrerás".

Essa passagem, que contém a primeira referência à morte na Bíblia, ensina claramente a conexão entre pecado e morte. Como penalidade, Deus ameaçou com a morte por comer da árvore proibida. A expressão hebraica usada no texto (infinitivo absoluto seguido pela forma imperfeita do verbo finito), na verdade, significa: *com certeza você vai morrer*.

Poderíamos levantar esta questão: Que significam as palavras "no dia em que dela comeres?". Será que essas palavras transmitem a ideia de que Adão morreria exatamente no dia cronológico no qual ele comeu do fruto proibido? Alguns eruditos concordam com essa interpretação, sugerindo que a execução imediata da sentença de morte foi adiada por causa da graça geral de Deus.[08] Obviamente, essa é uma interpretação possível. Entretanto, outra interpretação parece mais plausível. Geerhardus Vos chama a atenção para o fato de que a expressão "no dia em que dela comeres" é simplesmente um idiotismo hebraico que significa: "tão certo como tu dela comeres". Ele cita, como expressão paralela, 1Reis 2.37, onde Salomão diz a Simei: "Porque há de ser que, no dia em que saíres e passares o ribeiro de Cedrom, fica sabendo que serás morto".[09] Outro exemplo para esse idiotismo é encontrado em Êxodo (10.28), texto que se refere a Faraó dizendo para Moisés: "Retira-te de mim e guarda-te que não mais vejas o meu rosto; porque no dia em que vires o meu rosto, morrerás". Em

ambas as passagens, a expressão “no dia” significa simplesmente “tão certo como”. Se entendermos a expressão de Gênesis (2.17) no mesmo sentido, concluiremos, portanto, que ela pode não significar “no exato dia que comeres deste fruto morrerás”, mas sim: “tão certo como tu comeres deste fruto morrerás”. Baseado nessa interpretação, pois, o fato de Adão e Eva não terem morrido fisicamente no mesmo dia em que comeram da árvore proibida, não deveria nos causar dificuldade.

No entanto, o que dizer da expressão: “certamente morrerás?”. As palavras que a Bíblia usa para denotar morte podem significar várias coisas. Que sentido terá a palavra aqui? O significado óbvio e primeiro do verbo hebraico *muth* é morrer de morte física. Mais adiante, quando esse castigo é mencionado juntamente com o resultado do pecado do homem, é a morte física que está descrita (ver Gn 3.19). Portanto, o que quer que Gênesis (2.17) signifique, certamente, está nos ensinando que a morte física, no mundo humano, é resultado do pecado do homem. Embora não saibamos como era o corpo de Adão antes de sua queda no pecado, somos impedidos, por essa passagem, de admitir que ele teria morrido fisicamente de qualquer forma, tivesse ele pecado ou não.

À luz do restante das Escrituras, entretanto, a morte, conforme a ameaça em Gênesis, deve ser entendida significando mais do que a simples morte física. O homem é uma totalidade, que possui um lado espiritual tanto quanto um lado físico em seu ser. Uma vez que, de acordo com as Escrituras, o significado mais profundo da vida é a comunhão com Deus, o significado mais profundo da morte tem de ser a separação de Deus. A morte, conforme dito em Gênesis (2.17), portanto, inclui o que chamamos de morte espiritual, isto é, a quebra da comunhão do homem com Deus. Por causa do pecado de Adão, cada ser humano está agora, por natureza, num estado de morte espiritual (cf. Ef 2.1-2: “Ele vos deu vida, estando vós mortos nos vossos delitos e pecados, nos quais andastes outrora”). Leon Morris expressa bem esse pensamento: “Quando o homem pecou, passou para um novo estado, um estado simbolizado e, ao mesmo tempo, dominado pela morte. É provável que a morte espiritual e a morte física não sejam consideradas como separadas, que uma envolva a outra”.[10] Em outras palavras, depois de o homem ter pecado ele, imediatamente, morreu no sentido espiritual e, por causa disso, ficou sujeito ao que chamamos de morte eterna – separação eterna da presença amorosa de Deus.[11] Ao

mesmo tempo, o homem entrou num estado no qual a morte corporal se tornou agora inevitável.

Passemos à passagem que já aludimos, Gênesis 3.19:

> "*No suor do rosto*
> comerás o teu pão,
> até que tornes à terra,
> pois dela foste formado;
> porque tu és pó
> *e ao pó tornarás*".

Alguns argumentam que essas palavras simplesmente retratam o que teria acontecido ao homem mesmo que o pecado não tivesse intervindo. Mas essa interpretação não é acreditada, pois essas palavras constam de uma passagem que descreve os castigos divinamente ordenados para o pecado – primeiro para a serpente (v. 14-15), depois para a mulher (v. 16), e em seguida para o homem (v. 17-19).

Aqui é predito o destino do corpo de homem: uma vez que ele é feito de pó, terá de voltar ao pó. Aqui a morte está vividamente retratada, não como um fenômeno natural, mas como um aspecto da maldição que veio sobre o homem por causa do seu pecado.

Gênesis 3.22-23 também lança luz sobre esse problema: "Disse o SENHOR Deus: Eis que o homem se tornou como um de nós, conhecedor do bem e do mal; assim, que não estenda a mão, e tome também da árvore da vida, e coma, e viva eternamente. O SENHOR Deus, por isso, o lançou fora do jardim do Éden". Novamente, vemos a morte retratada como resultado do pecado do homem. Uma vez que o homem tinha comido da árvore proibida, não lhe era permitido permanecer no jardim do Éden e "viver para sempre". Embora não seja indicada a exata relação entre comer da árvore da vida e viver para sempre, fica claro que agora o homem deve morrer porque pecou contra Deus. Ao mesmo tempo, a expulsão do jardim implica uma bênção. Porque viver eternamente com uma natureza decaída não regenerada não teria sido uma bênção, mas teria significado uma extensão irremediável da maldição.

O vínculo entre pecado e morte não é ensinado apenas no Antigo Testamento, mas também no Novo. Romanos (5.12) é muito claro nesse ponto: "Assim como por um só homem entrou o pecado no mundo, e pelo pecado, a morte, assim também a morte passou a todos os homens porque

todos pecaram". Há quem diga que, uma vez que nessa parte do capítulo Paulo está contrastando a morte com a vida que recebemos através de Cristo, ele tenha em mente apenas a morte espiritual. Embora seja verdadeiro que nessa perícope (5.12-21) a morte que Paulo está descrevendo inclua a morte espiritual, não se pode excluir, com acerto, a morte física do que ele quer dizer. Certamente, a morte física é mencionada tanto no contexto precedente ("fomos reconciliados com Deus mediante a morte do seu Filho", v. 10) como no subsequente ("reinou a morte desde Adão até Moisés", v. 14). Por causa disso, quando Paulo diz: "por um só homem entrou o pecado no mundo, e pelo pecado a morte", a morte física está seguramente incluída. Na verdade, essa passagem é um eco óbvio de Gênesis (2.17).

Em Romanos (8.10), Paulo diz: "Mas Cristo está em vós, vosso corpo está morto por causa do pecado, mas vosso Espírito está vivo por causa da justiça" (NIV). Como fica óbvio a partir do versículo 11 ("vivificará o vosso corpo mortal"), corpo significa aqui corpo físico. O vosso corpo físico está morto, diz Paulo – isto é, tem nele a semente da morte e é certo que, finalmente, morrerá. Em seguida, ele acrescenta: "por causa do pecado". Novamente vemos que, de acordo com as Escrituras, a morte do corpo é resultado do pecado.

Podemos citar mais uma passagem, em 1Coríntios (15.21): "Visto que a morte veio por um homem, também por um homem veio a ressurreição dos mortos". Aqui Paulo está discorrendo sobre a ressurreição do corpo. Nessa conexão, ele novamente contrasta Cristo com Adão. "A morte veio por um homem" – obviamente, a referência é a Adão. A morte física está aqui claramente denotada, uma vez que está contrastando com ressurreição do corpo.

Tendo examinado a conexão entre a morte e o pecado, prossigamos para atentar para a morte à luz da redenção. A Bíblia ensina que Cristo veio ao mundo para conquistar e destruir a morte. O autor de Hebreus escreve da seguinte forma:

> Visto, pois, que os filhos têm participação comum de carne e sangue, destes também ele, igualmente, participou, para que, por sua morte, destruísse aquele que tem o poder da morte, a saber, o diabo, e livrasse todos que, pelo pavor da morte, estavam sujeitos à escravidão por toda a vida (Hb 2.14-15).

Uma vez que foi por meio da tentação do diabo que a morte [do homem] veio ao mundo, pode-se dizer que o diabo tem o poder da morte. Cristo, entretanto, assumiu a natureza do homem e morreu por nós a fim de, pela morte, poder destruir a morte. Embora essa passagem não o diga textualmente, o Novo Testamento ensina que foi por intermédio de sua ressurreição dos mortos que Cristo conquistou sua grande vitória sobre a morte: "Havendo Cristo ressuscitado dentre os mortos, já não morre: a morte já não tem domínio sobre ele" (Rm 6.9).

A conquista da morte, portanto, deve ser vista como uma parte essencial da obra redentora de Cristo. Cristo não redime seu povo apenas do pecado; ele também o redime dos resultados do pecado, e a morte é um deles. E, assim, lemos em 2Timóteo (1.10) que "Cristo Jesus, o qual não só destruiu a morte, como trouxe à luz a vida e a imortalidade". Por causa disso, o fato de que na nova Jerusalém não mais haverá morte é uma culminação adequada da obra redentora de Cristo (Ap 21.4).

Em seguida surge a pergunta: Por que os crentes têm de morrer? Por que eles não poderiam ascender aos céus imediatamente após o fim de seus dias terrenos, sem ter de atravessar o processo doloroso de morrer? Na verdade, é isso que vai acontecer aos crentes que ainda estiverem vivos quando Cristo voltar. Eles não terão de morrer, mas serão transformados "num momento, num abrir e fechar de olhos" (1Co 15.52) no estado de incorruptibilidade. Por que isto não pode acontecer a todos os crentes?

Essa dúvida é levantada no catecismo de Heidelberg, pergunta 42: "Uma vez que Cristo morreu por nós, por que temos nós também de morrer?". A resposta diz o seguinte: "Nossa morte não é uma satisfação de nossos pecados, mas é apenas um morrer para os pecados e entrar na vida eterna".

Para nós que somos cristãos, a morte não é um pagamento pelos pecados. Foi para Cristo, mas não é para nós. Uma vez que Cristo foi nosso mediador, nosso segundo Adão, ele teve de sofrer a morte como parte do castigo que nós merecíamos pelo pecado; mas, para nós, a morte não é mais uma punição pelo pecado. Para Cristo, a morte foi parte do curso de sua vida. Para nós, a morte é fonte de bênção.

Então, perguntamos: O que significa a morte, agora, para o cristão? "Um morrer para os pecados", diz o Catecismo (literalmente, "uma extinção dos pecados"). Na vida presente, o pecado é o fardo mais pesado que temos de carregar. Quanto mais velhos ficamos, tanto mais nos aflige o fato de não

conseguimos fazer a vontade de Deus. Pode-se sentir o peso desse fardo ao ler as palavras de Paulo em Romanos 8.23: "E não somente a criação, mas também nós, que temos as primícias do Espírito, igualmente gememos em nosso íntimo, aguardando a adoção de filhos, a redenção do nosso corpo". Mas a morte trará um fim ao ato de pecar. Note como o autor de Hebreus descreve a comunhão daqueles que agora estão nos céus: "Mas tendes chegado ao monte Sião e à cidade do Deus vivo, a Jerusalém celestial (...) e à universal assembleia e igreja dos primogênitos arrolados nos céus (...) e aos espíritos dos justos aperfeiçoados" (Hb 12.22-23). Paulo, de fato, nos conta que Cristo amou a igreja e a si mesmo se entregou por ela "para que a santificasse, tendo-a purificado por meio da lavagem de água pela palavra, para a apresentar a si mesmo igreja gloriosa, sem mácula, nem ruga, nem coisa semelhante, porém santa e sem defeito" (Ef 5.26-27).

Nossa morte também será uma "entrada na vida eterna". Essas palavras não intentam negar que há um sentido no qual o crente já possui a vida eterna aqui e agora, uma vez que o mesmo Catecismo ensina, na resposta 58, que agora sentimos em nosso coração o início do desfrute eterno. Mas o que desfrutamos agora é apenas o início. Entraremos nas riquezas plenas da vida eterna somente após termos passado pelo portal da morte. Por isso, Paulo pôde dizer: "para mim, o viver é Cristo, e o morrer é lucro" (Fp 1.21), e: "preferindo deixar o corpo e habitar com o Senhor" (2Co 5.8).

Presume-se daí que a morte, nosso "último inimigo" (1Co 15.26), por meio da obra de Cristo, tornou-se nosso amigo. Nosso oponente mais temível tornou-se o servo que abre as portas para a felicidade celestial. A morte para o cristão não é o fim, mas um glorioso novo início. E, dessa forma, entendemos por que Paulo pôde dizer: "*Tudo é vosso: seja Paulo, seja Apolo, seja Cefas, seja o mundo, seja a vida, seja a morte, sejam as coisas presentes, sejam as futuras, tudo é vosso, e vós, de Cristo, e Cristo, de Deus* (1Co 3.21-23).

Notas

[01] *Christelijke Encyclopedie*, 2.ed. rev. (Kampen: Kok, 1957), II, 461 (trad. do autor).

[02] J. N. D. Kelly, *Early Christian Doctrines* (Nova York: Harper and Row, 1959), p. 358, 359, 361.

[03] Karl Barth, *Church Dogmatics* (Edimburgo: T. & T. Clark, 1960), III/2, p. 596-598.

[04] Idem, ibidem, p. 632.

[05] Idem, ibidem.

[06] Idem, ibidem, p. 605-606. Outro teólogo da atualidade, que sustenta que a morte do homem é uma parte da boa criação de Deus, é Reinhold Niebuhr, no livro *The Nature and Destiny of Man* (Nova York: Scribner, 1941), I, p. 175-177.

[07] Para um debate mais completo sobre a visão de Barth sobre a morte, com uma crítica, ver G. C. Berkouwer, *The Triumph of Grace in the Theology of Karl Barth*, trad. H. Boer (Grand Rapids: Eerdmans, 1956), p. 151-165, 328-346.

[08] Herman Bavinck, *Gereformeerd Dogmatiek*, 4.ed. (Kampen: Kok, 1928-1930), III, p. 139, 140 (3.ed., p.159); Abraham Kuyper, *De Gemeene Gratie* (Amsterdã: Höveker & Wormser, 1902), I, p. 209-217; G. Ch. Aalders, *Korte Verklaring, Genesis* (Kampen: Kok, 1949), p. 124, 140-141.

[09] *Biblical Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1964), p. 48-49.

[10] *The Wages of Sin* (Londres: Tyndale, 1955), p. 10.

[11] Adão e Eva teriam entrado em morte eterna se Deus, em sua graça, não tivesse intervindo. Gênesis 3.15, entretanto, nos relata essa intervenção.

Capítulo 8
Imortalidade

TEMOS OUVIDO QUE O CONCEITO DE IMORTALIDADE DA ALMA faz parte da fé cristã. Isso foi verdadeiro especialmente nos século 18, o século do Iluminismo e de seu correlativo religioso, o Deísmo. De acordo com o Iluminismo, a fonte de toda verdade deveria ser encontrada mais na razão do que na revelação divina. As três grandes verdades da "teologia natural", que podem ser descobertos pela razão, eram a existência de Deus, a importância da virtude e a imortalidade da alma. Dizia-se que o conceito de imortalidade da alma era demonstrável pela razão, até que Immanuel Kant (1724-1804) submeteu esses argumentos a uma crítica devastadora. Contudo, o próprio Kant, continuava a sustentar o conceito como um postulado da razão prática. [01]

Devemos notar que a ideia de imortalidade da alma (a saber, que após a morte do corpo a alma ou aspecto imaterial do homem continua a existir) não é um conceito peculiar ao cristianismo. Ele tem sido defendido, de uma forma ou de outra, por muitos povos, inclusive babilônios, persas, egípcios e antigos gregos. Na verdade, o conceito de imortalidade da alma, fortemente defendido no século 18 pelos líderes do Iluminismo, não era uma doutrina distintivamente cristã, uma vez que a "teologia natural", da qual essa doutrina fazia parte, era considerada distinta e superior ao cristianismo.

O conceito de imortalidade da alma foi desenvolvido nas religiões de mistério da antiga Grécia, e ganhou expressão filosófica nos escritos de Platão (427-347 a.C.). Em vários diálogos, especialmente em *Fedro*, Platão apresenta a ideia de que corpo e alma devem ser considerados duas substâncias distintas: a alma pensante é divina; o corpo, sendo constituído de matéria – uma substância inferior –, é de valor menor que a alma. A alma racional ou *nous* é a parte imortal do homem que desceu "dos céus", onde desfrutava de uma preexistência feliz. Porque a alma perdeu suas asas

nesse estado preexistente, entrou no corpo, habitando na cabeça. Na morte, o corpo simplesmente se desintegra, mas o *nous*, ou alma racional, retorna aos céus caso seu curso de ação tenha sido justo e honorável; caso não, ela reaparece em forma de outro homem ou de um animal. Mas a alma em si é indestrutível. [02]

No conceito de Platão, a imortalidade da alma está enraizada na metafísica racionalista: o racional é o real, e tudo o que seja não racional tem uma realidade do tipo inferior. Por isso, a alma é considerada uma substância superior, inerentemente indestrutível e, portanto, imortal, enquanto o corpo é de substância inferior, mortal e condenado à destruição total. Aqui o corpo é considerado um túmulo para a alma, que é realmente mais feliz sem o corpo. Nesse sistema de pensamento, contudo, não há lugar para a doutrina da ressurreição do corpo.

Surge uma pergunta: Será que as Escrituras utilizam a expressão "a imortalidade da alma" em algum lugar? As Escrituras ensinam que a alma do homem é imortal?

Há duas palavras gregas que geralmente são traduzidas por imortalidade nas traduções da Bíblia: *athanasia* e *aphtharsia*. *Athanasia* é encontrada apenas três vezes no Novo Testamento: uma em 1Timóteo (6.16) e duas vezes em 1Coríntios (15.53-54). Na primeira passagem, a palavra é usada para descrever Deus, "o único que possui imortalidade, que habita em luz inacessível, a quem nenhum homem viu nem é capaz de ver". Obviamente, a imortalidade aqui significa mais do que mera existência sem fim. Significa imortalidade original, como distinta da concedida. Nessa passagem, Paulo ensina que Deus, como fonte da vida, é origem de todas as outras imortalidades. Neste sentido, somente Deus tem imortalidade; outros recebem imortalidade e a possuem apenas na dependência dele. Como Deus tem vida em si mesmo (Jo 5.26), assim também ele tem imortalidade em si mesmo.

Os outros dois lugares em que a palavra *athanasia* é usada ocorrem em sucessão: 1Coríntios 15.53-54: "Porque o perecível tem de se revestir com o imperecível, e o mortal com imortalidade. Quando o perecível estiver vestido com o imperecível, e o mortal com imortalidade, então a palavra que está escrita se fará verdadeira: A morte foi tragada na vitória" (NIV). Paulo aqui está falando acerca do que acontecerá na hora da volta de Cristo (ver v. 52). As palavras citadas aplicam-se tanto à transformação dos

crentes, que ainda estiverem vivos quando Cristo voltar, como à ressurreição dos mortos, que estará acontecendo. Conforme Paulo já dissera, uma vez que, o corruptível não pode herdar o incorruptível (v. 50), precisa acontecer uma mudança dessa espécie.

Observe agora três coisas acerca da imortalidade das quais essa passagem fala: (1) a imortalidade mencionada aqui é atribuída apenas aos crentes – Paulo não diz coisa nenhuma acerca dos descrentes nessa passagem; (2) essa imortalidade é um dom que devemos receber no futuro – tipo de imortalidade mencionado aqui não é uma possessão presente de todos os homens, nem mesmo de todos os crentes, mas uma concessão que ocorrerá na parúsia; (3) a imortalidade descrita nessa passagem não é uma característica apenas da alma, mas da pessoa inteira – se houvesse alguma ênfase, ela estaria sobre o corpo, uma vez que a passagem fala da ressurreição do corpo –, aqui não há alusão à ideia da imortalidade da alma.

A outra palavra geralmente traduzida por *imortalidade* (*aphtharsia*) ocorre sete vezes no Novo Testamento. Ela é usada para designar o alvo que os verdadeiros crentes perseguem (Rm 2.7), e aquilo que Cristo trouxe à luz em 2Timóteo (1.10). É usada quatro vezes em 1Coríntios (15), o grande capítulo paulino a respeito da ressurreição. No versículo 50, ela é usada para descrever aquilo que o corruptível ou perecível não pode herdar. No versículo 42 é usada para comunicar o fato de que, embora o corpo seja semeado em corrupção, é ressuscitado em incorrupção. Nos versículos 53 e 54, a palavra é usada para descrever a incorrupção ou imperecibilidade com a qual o corpo atual, aqui chamado de perecível, precisa revestir-se na ressurreição. Em nenhuma dessas passagens a palavra é usada para a "alma".

O adjetivo derivado, *aphthartos*, é também empregado sete vezes no Novo Testamento. Ele é usado para descrever Deus (Rm 1.23; 1Tm 1.17); o corpo ressurreto ("os mortos ressuscitarão incorruptíveis", 1Co 15.52); a coroa pela qual Paulo se esforça (1Co 9.25); a joia imperecível de um espírito manso e tranquilo (1Pe 3.4); a semente imperecível da qual fomos nascidos de novo (1Pe 1.23); e a herança incorruptível que está guardada nos céus para nós (1Pe 1.4). Em nenhum desses casos a palavra é usada para descrever a "alma".

Concluímos que as Escrituras não usam a expressão "a imortalidade da alma". Mas isso ainda deixa a questão em aberto: Será que a Bíblia ensina

que a alma do homem é imortal?

Alguns teólogos da Reforma usaram e defenderam a expressão "imortalidade da alma" como representativa de um conceito que não estava em conflito com o ensino das Escrituras. João Calvino, por exemplo, ensina que Adão teve uma alma imortal,[03] e fala da imortalidade das almas como uma doutrina aceitável.[04] Ao mesmo tempo, entretanto, ele admite que a imortalidade não pertence à natureza da alma, mas é comunicada à alma por Deus.[05]

Archibald Alexander Hodge, num volume publicado originalmente em 1878, apresenta vários argumentos em defesa da doutrina da imortalidade da alma.[06] William G. T. Shedd, numa obra originalmente publicada em 1889, tem o seguinte a dizer acerca da questão: "A crença na imortalidade da alma e em sua existência separada do corpo após a morte era característica tanto da economia veterotestamentária como da do Novo [Testamento]".[07] De modo similar, Louis Berkhof diz: "A ideia de imortalidade da alma está em perfeita harmonia com o que a Bíblia ensina acerca do homem"[08] – este autor a fornecer vários argumentos, tanto da revelação geral como da Bíblia, para sustentar este conceito.

A posição de Herman Bavinck, nesse ponto, entretanto, é bastante mais cautelosa. Ele denomina a doutrina da imortalidade da alma de *articulus mixtus*, cuja verdade é mais demonstrada pela razão do que pela revelação divina, e comenta que a Teologia, sob a influência de Platão, dedicou muito mais atenção à imortalidade da alma do que as Escrituras dedicam.[09] Bavinck ainda diz que

> ... as Escrituras nunca a mencionam [a imortalidade da alma] com tantas palavras; nunca proclamam esse conceito como revelação divina e em nenhum lugar o colocam em primeiro plano; e, elas não fazem nenhuma tentativa de argumentar a respeito da verdade desse conceito ou de sustentá-lo contra seus oponentes.[10]

Concordando com Bavinck, G. C. Berkouwer rejeita a ideia de imortalidade da alma como doutrina distintivamente cristã, e afirma:

> As Escrituras nunca se ocupam do tema imortalidade, muito menos da imortalidade de uma parte do homem, que desafia e sobrevive à morte em todas as circunstâncias, e sobre a qual podemos refletir muito para além da relação do homem com o Deus vivo.[11]

Como devemos avaliar essas reações aparentemente conflitantes dos teólogos da Reforma? Estamos de acordo que a ideia de imortalidade da

alma esteja em perfeita harmonia com o que a Bíblia ensina acerca do homem? Com relação a essa questão, faremos as seguintes observações:

(1) Como vimos, as *Escrituras não utilizam a expressão "a imortalidade da alma"*. A palavra imortalidade é aplicada a Deus, à existência total do homem na hora da ressurreição, e a coisas como a coroa imperecível e a semente incorruptível da Palavra, mas nunca para a alma do homem.

(2) *As Escrituras não ensinam a existência continuada da alma devido à sua indestrutibilidade inerente*[12] – um dos principais argumentos filosóficos para a imortalidade da alma. Esse argumento, vale a pena lembrar, está relacionado com uma visão especificamente metafísica do homem. Na filosofia de Platão, por exemplo, a alma é considerada indestrutível porque ela faz parte de uma realidade metafísica superior à do corpo; ela é considerada uma substância não criada, eterna e, por isso, divina. Mas as Escrituras não ensinam esse tipo de conceito da alma. Uma vez que, de acordo com as Escrituras, o homem foi criado por Deus e continua a ser dependente de Deus para a sua existência, não podemos indicar no homem nenhuma qualidade ou qualquer aspecto deste que o faça indestrutível.

(3) As Escrituras não ensinam que uma simples existência continuada após a morte seja supremamente desejável, mas insistem que *uma vida em comunhão com Deus é o maior bem do homem*. O conceito de imortalidade da alma, como tal, não diz nada acerca da qualidade de vida após a morte; ele simplesmente afirma que a alma continua a existir. Mas isso não é o que as Escrituras enfatizam. O que a Bíblia salienta é que viver separado de Deus é morte, e a relação e comunhão com Deus é vida verdadeira. Essa vida verdadeira já é desfrutada por aqueles que creem em Cristo (Jo 3.36; 5.24; 17.3). A vida em comunhão com Deus continuará a ser desfrutada pelos crentes após a morte, conforme Paulo ensina em Filipenses (1.21-23) e em 2Coríntios (5.8).[13] Esse é tipo de existência após a morte que as Escrituras nos apresentam como um estado a ser supremamente anelado. Elas ensinam que mesmo aqueles que não têm vida verdadeiramente espiritual, continuarão a existir após a morte; sua existência continuada, entretanto, não será uma existência feliz, mas de tormento e angústia (2Pe 2.9); ver também Lucas (16.23, 25).

As Escrituras, portanto, trazem uma nova dimensão para o nosso pensamento acerca da vida futura. O que é importante para elas não é o

simples fato de que as almas continuarão a existir, mas a qualidade dessa existência. As Escrituras instam com os homens para que venham a Cristo a fim de que possam ter vida, e dessa forma fugir da ira vindoura; elas proferem advertências severas contra qualquer conceito de "imortalidade da alma" que possa obscurecer a seriedade do julgamento divino sobre o pecado, ou que possa negar a verdade da punição eterna para pecadores impenitentes. [14]

(4) *A mensagem das Escrituras acerca do futuro do homem é a ressurreição do corpo*. Neste ponto, vemos uma divergência radical entre a visão cristã do homem e a visão comum à filosofia grega, especialmente a de Platão. Conforme vimos, os gregos não admitiam a ressurreição do corpo. O corpo era visto como um túmulo para a alma, e a morte era considerada uma libertação do aprisionamento.

Essa compreensão do homem, entretanto, é totalmente diferente do ensino das Escrituras. De acordo com as Escrituras, o corpo não é menos real do que a alma; Deus criou o homem em sua totalidade, corpo e alma. Nem o corpo é inferior à alma, nem é acessório à verdadeira existência do homem; se fosse assim, a Segunda Pessoa da Trindade nunca poderia ter assumido uma natureza humana genuína, com um corpo humano genuíno. No ensino bíblico, o corpo não é um túmulo para a alma, mas um templo do Espírito Santo; o homem não é completo sem o corpo. Por causa disso, o futuro estado da bênção do crente não é simplesmente a existência continuada de sua alma, mas inclui, como seu aspecto mais rico, a ressurreição de seu corpo. Essa ressurreição será, para os crentes, uma transição para a glória, na qual nossos corpos deverão tornar-se semelhantes ao corpo glorioso de Cristo (Fp 3.21).

Concluímos que o conceito glorioso de imortalidade da alma não é uma doutrina distintivamente cristã. Antes, o que é central na escatologia bíblica é a doutrina da ressurreição do corpo. Se desejarmos usar a palavra *imortalidade* com relação ao homem, digamos que o homem, mais do que sua alma, é imortal. Mas o corpo do homem precisa passar por uma transformação por meio da ressurreição antes que ele possa desfrutar totalmente de imortalidade. [15]

Notas

[01] S. J. Popma, “Aufklärung”, *Christelijke Encyclopedie*, 2.ed. rev. (Kampen: Kok, 1956), I, p. 374-375.

[02] J. Van Genderen, “Onsterfelijkheid”, *Christelijke Encyclopedie*, V, p. 284.

[03] Comentários de 1Coríntios 15.47.

[04] *Institutas,* I, 5, 5; III, 25, 6.

[05] Comentário de 1Timóteo 6.16. Ver também D. Holwerda, *Eschatology and History: A Look at Calvin’s Eschatological Vison*, in *Exploring the Heritage of John Calvin*, org. D. Holwerda (Grand Rapids: Baker, 1976) p. 114.

[06] *Outlines of Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1957), p. 549-552.

[07] *Dogmatic Theology* (Grand Rapids: Zondervan, s/data), II, p. 612.

[08] *Systematic Theology* (Grand Rapids, Eerdmans, 1953), p. 672.

[09] Herman Bavinck, *Gereformeerd Dogmatiek*, 4.ed., IV, p. 567 (3.ed., p. 648).

[10] Idem, ibidem, p. 573 (3.ed., p. 656) [trad. do autor].

[11] *Man: The Image of God*, trad. Dirk W. Jellema (Grand Rapids: Eerdmans, 1962), p. 276. Veja um debate mais atual sobre essa questão no capítulo “Imortalidade” (p. 212-251). Ver também O. Cullmann, *Immortality of the Soul or Ressurrection of the Dead?* (Nova York: Macmillan, 1964).

[12] Esta declaração presume que é admissível falar de “alma” do homem como continuando a existir após a morte do corpo. Sem entrar profundamente na questão, por ora, podemos observar que as Escrituras com frequência falam do homem em termos do “corpo e alma” ou “corpo e espírito “, e, às vezes, falam da “alma” do homem sobrevivendo após a morte (p.ex., Mt 10.28; Ap 6.9, 10; 20.4). Ver também mais adiante, p. 113-114, 246-250.

[13] Trataremos minuciosamente dessas passagens juntamente com um debate sobre o estado intermediário, no capítulo seguinte.

[14] Nesse contexto, acrescentamos que a expressão “a imortalidade da alma” não somente falha em fazer jus à ênfase das Escrituras, mas pode realmente ser contrária a ela, se a imortalidade for considerada mera existência descolorida, ou como uma existência que seja exclusivamente feliz.

[15] Aqueles que ainda estiverem vivos, quando Cristo voltar, experimentarão essa transformação sem ter de morrer (1Co 15.51-52).

Capítulo 9
O estado intermediário

CONFORME VIMOS, O ASPECTO CENTRAL DO ENSINO NEOTESTAMENTÁRIO acerca do futuro do homem é a volta de Cristo e os eventos que acompanharão essa volta: a ressurreição, o juízo final e a criação da nova terra. Mas antes de avançarmos para examinarmos esses assuntos, temos de prestar atenção no que normalmente é denominado "estado intermediário" – isto é, o estado do morto entre a morte e a ressurreição.

Desde o tempo de Agostinho,[01] os teólogos cristãos pensavam que, entre a morte e a ressurreição, as almas dos homens desfrutavam do descanso ou sofriam aflições enquanto esperavam ou pela complementação de sua salvação, ou pela consumação de sua condenação. Na Idade Média, essa posição continuou a ser ensinada,[02] e foi desenvolvida a doutrina do Purgatório. Os reformadores rejeitaram a doutrina do Purgatório, mas continuaram a defender um estado intermediário, embora Calvino, mais do que Lutero, tendesse mais a considerar esse estado como de uma existência consciente.[03] Em sua obra *Psycopannychia*, uma resposta aos anabatistas de seu tempo, que ensinavam que as almas simplesmente dormiam entre a morte e a ressurreição, Calvino ensinou que, para os crentes, o estado intermediário é tanto de bênçãos como de expectativa – por causa disso a bênção é provisória e incompleta.[04] Desde aquele tempo, a doutrina do estado intermediário tem sido ensinada pelos teólogos da Reforma,[05] e se reflete nas Confissões da Reforma.[06]

A doutrina do estado intermediário, contudo, tem sido sujeita a uma crítica severa. G. C. Berkouwer retrata a opinião de alguns desses críticos em seu recente livro sobre escatologia.[07] G. Van Der Leeuw (1890-1950), por exemplo, sustenta que após a morte existe apenas uma perspectiva escatológia para os crentes: a ressurreição do corpo. Ele rejeita a ideia de que exista "algo" do homem que continue após a morte e sobre o que Deus

construiria uma nova criatura.[08] De acordo com as Escrituras, insiste ele, o homem morre totalmente, com corpo e alma; quando o homem, mesmo assim, recebe uma nova vida na ressurreição, isto é um feito maravilhoso de Deus e não algo que jorre naturalmente da existência atual do homem.[09] Por causa disso, falar de "continuidade" entre nossa vida atual e a vida da ressurreição leva ao engano.[10] Deus não cria nosso corpo ressurreto a partir de algo – por exemplo, nosso Espírito, ou nossa personalidade – mas ele cria uma nova vida do nada, de nossa vida aniquilada e destruída.[11]

Outro crítico atual da doutrina do estado intermediário é Paul Althaus, teólogo luterano (1888-1966). Essa doutrina, sustenta ele, deve ser rejeitada uma vez que pressupõe a existência continuada independentemente da alma incorpórea,[12] e por esse motivo é mesclada com Platonismo.[13] Althaus apresenta várias objeções à doutrina do estado intermediário. Essa doutrina não faz jus à seriedade da morte, uma vez que a alma parece passar incólume pela morte.[14] Por sustentar que sem o corpo o homem pode ser totalmente abençoado e completamente feliz, essa doutrina nega a importância do corpo.[15] A doutrina tira o significado da ressurreição: quanto mais aumentarmos as bênçãos do indivíduo após a morte, tanto mais diminuiremos a importância do último dia.[16] Se, de acordo com essa doutrina, os crentes após a morte já estão abençoados e o ímpio já está no inferno, por que ainda é necessário o Dia do Juízo?[17] A doutrina do estado intermediário é completamente individualista; ela envolve mais um tipo privado de bênção do que comunhão com os outros, e despreza a redenção do cosmo, a vinda do reino, e a perfeição da igreja.[18] Althaus conclui que essa doutrina separa o que deve estar junto: corpo e alma, o individual e o comunitário, a felicidade e a glória final, o destino de indivíduos e o destino do mundo.[19]

Em resposta a essas objeções, devemos admitir que a Bíblia fala muito pouco acerca do estado intermediário e o que ela diz sobre isso é contingente à sua mensagem escatológica principal sobre o futuro do homem, que diz respeito à ressurreição do corpo. Temos de concordar com Berkouwer que aquilo que o Novo Testamento nos fala acerca do estado intermediário não passa de um sussurro.[20] Temos também de concordar que em lugar nenhum o Novo Testamento nos fornece uma descrição antropológica ou exposição teórica do estado intermediário.[21] Entretanto, permanece o fato de que há evidência suficiente para nos capacitar a

afirmar que, na morte, o homem não é aniquilado e o crente não é separado de Cristo. Veremos mais adiante qual é essa evidência.

Neste ponto, devemos fazer uma observação sobre a terminologia. Geralmente, os cristãos dizem que a "alma" do homem continua a existir após o corpo ter morrido. Esse tipo de linguagem é com frequência criticado como revelando um modo grego ou platônico de pensar. Será que isso é procedente?

Certamente é possível falar da "alma" de modo platônico. No capítulo anterior apresentamos essa visão platônica da alma, bem como a divergência entre essa visão e a concepção cristã do homem.

O fato de que os gregos usaram o termo *alma* de modo não bíblico não implica, necessariamente, que todo uso da palavra *alma*, para indicar a existência continuada do homem após a morte, seja errado. O próprio Novo Testamento utiliza de vez em quando a palavra grega para a alma, *psychō*, Arndt e Gingrich, em seu *Greek-English Lexicon of the New Testament*, sugerem que *psychō*, no Novo Testamento, pode significar vida, alma como o centro da vida interior do homem, alma como o centro da vida que transcende a terra, aquela que possui vida, a criatura vivente, alma como aquela que deixa o reino da terra e da morte e continua a viver no *Hades*. [22]

Há, pelo menos, três exemplos claros do Novo Testamento em que a palavra *psychō* é usada para designar aquele aspecto do homem que continua a existir após a morte. O primeiro deles encontra-se em Mateus (10.28): "Não temais os que matam o corpo e não podem matar a alma (*psychō*); temei, antes, aquele que pode fazer perecer no inferno tanto a alma como o corpo". O que Jesus diz é o seguinte: Há algo seu que aqueles que o mataram não podem tocar. Esse algo tem de ser um aspecto do homem que continua a existir após a morte do corpo. Dois outros exemplos desse uso da palavra são encontrados no livro de Apocalipse: "Quando ele abriu o quinto selo, vi, debaixo do altar, as almas (*psychas*) daqueles que tinham sido mortos por causa da palavra de Deus e por causa do testemunho que sustentavam" (6.9); "Vi ainda as almas *(psychas)* dos decapitados por causa do testemunho de Jesus, bem como por causa da palavra de Deus" (20.4). Em nenhuma dessas duas passagens a palavra almas pode se referir a pessoas que ainda estivessem vivendo na terra. A referência é claramente a mártires assassinados; a palavra *almas* é usada para descrever o aspecto

desses mártires que ainda existe após seus corpos terem sido cruelmente abatidos.[23]

Concluímos, portanto, que não é ilegítimo nem antibíblico usar a palavra *alma* para descrever o aspecto do homem que continua a existir após a morte. Devemos acrescentar que, às vezes, o Novo Testamento usa a palavra *espírito* (*pneuma*) para descrever esse aspecto do homem: por exemplo, em Lucas 23.46, Atos 7.59 e Hebreus 12.23.[24]

As Escrituras ensinam claramente que o homem é uma unidade, e que "corpo e alma" (Mt 10.28) ou "corpo e espírito" (1Co 7.34; Tg 2.26) são inseparáveis.[25] O homem só é completo nessa espécie de unidade psicossomática. Porém, a morte faz surgir uma separação temporária entre o corpo e a alma. Uma vez que o Novo Testamento, às vezes, fale das "almas" ou dos "espíritos" dos homens como ainda existindo no tempo entre a morte e a ressurreição, nós também podemos fazê-lo, desde que lembremos que esse estado de existência é provisório, temporário e incompleto. Uma vez que o homem não é totalmente homem sem corpo, a esperança escatológica central das Escrituras, com relação ao homem não é a simples existência continuada da "alma" (conforme o pensamento grego), mas é a ressurreição do corpo.

Examinemos agora o que a Bíblia ensina acerca da condição do homem entre a morte e a ressurreição. Comecemos pelo Antigo Testamento. De acordo com o Antigo Testamento, a existência humana não finda com a morte; após a morte, o homem continua a existir no reino dos mortos, geralmente denominado *Sheol*. George Eldon Ladd sugere que o "*Sheol* é a maneira veterotestamentária de afirmar que a morte não acaba com a existência humana".[26]

Na versão *King James* a palavra hebraica *Sheol* é traduzida diversamente por *sepultura* (31 vezes), *inferno* (31 vezes) ou *cova* (31 vezes), mas na American Standard Version e na Revised Standard Version, a palavra *Sheol* não foi traduzida.

Ao passo que admite que a palavra nem sempre significa a mesma coisa, Louis Berkhof sugere um sentido tríplice para *Sheol*: o estado de morte, sepultura ou inferno.[27] *Sheol* pode significar tanto o estado de morte como a sepultura, mas é duvidoso que possa significar inferno.

(1) Geralmente, *Sheol* significa reino dos mortos, que deve ser entendido figuradamente como designando o estado de morte. Com frequência *Sheol* é

simplesmente usado para indicar o ato de morrer: “Chorando, descerei [Jacó] a meu filho até à sepultura [*Sheol*]” (Gn 37.35); “... se lhe [Benjamim] sucede algum desastre no caminho por onde fordes, fareis descer minhas cãs com tristeza à sepultura (*Sheol*)”; (Gn 42.38). Em 1Samuel 2.6, na verdade, fazer descer ao *Sheol* é equivalente a levar alguém ao estado de morte: “O SENHOR é o que tira a vida e a dá; faz descer à sepultura [*Sheol*] e faz subir”.

As diversas figuras aplicadas ao *Sheol* podem ser entendidas como se referindo ao reino dos mortos: diz-se que o *Sheol* tem portas (Jó 17.16), é um lugar escuro e triste (Jó 17.13), e é um monstro com apetite insaciável (Pv 27.20; 30.15-16; Is 5.14; Hc 2.5). Quando consideramos o *Sheol* desse modo, temos de lembrar que tanto o piedoso como o ímpio descem ao *Sheol* na morte, uma vez que ambos entram no reino dos mortos.

(2) Às vezes, *Sheol* pode ser traduzido por *sepulcro*. Um exemplo claro está no salmo 141.7: “ainda que sejam espalhados os meus ossos à boca da sepultura [*Sheol*], quando se lavra e sulca a terra”. Esse, contudo, não parece um significado comum do termo; e não é porque existe um termo hebraico para sepultura, *qebher*. Muitas passagens nas quais *Sheol* poderia ser traduzido por *sepultura* têm também o sentido claro se traduzirmos *Sheol* por *reino dos mortos.*

Tanto Louis Berkhof como William Shedd sugerem que, às vezes, *Sheol* pode significar *inferno* ou *lugar de punição* para os ímpios.[28] Mas as passagens citadas para apoiar essa interpretação não são convincentes. Um dos textos citados é o salmo 9.17: “Os perversos serão lançados no inferno [*Sheol*], e todas as nações que se esquecem de Deus”. Mas não há indicação no texto de que uma punição está envolvida. Fica difícil crer que o salmista esteja predizendo aqui a punição eterna de cada membro individual dessas nações iníquas (*gōyim*). A passagem, porém, tem um sentido bem claro se entendermos *Sheol* no significado comum, referindo-se ao *reino da morte*. O salmista estará dizendo que as nações ímpias, embora agora se orgulhem de seu poder, serão extirpadas pela morte.

Outra passagem apresentada por Berkhof é a do salmo 55.15: “A morte os assalte, e vivos desçam à cova [*Sheol*]!” À luz do princípio do paralelismo que, geralmente, caracteriza a poesia hebraica, parece que a segunda linha está apenas repetindo o pensamento da primeira linha: a morte (ou desolação, sob a perspectiva marginal) virá sobre esses meus

inimigos. Descer vivo ao *Sheol* significaria morte súbita, mas não implicaria, necessariamente, punição eterna.

Outro texto citado por Berkhof, relacionado ao mesmo tema, é Provérbios 15.24: "Para o sábio há o caminho da vida que o leva para cima, a fim de evitar o inferno [*Sheol*], embaixo". Aqui novamente se encontra o contraste óbvio entre vida e morte, a última representada pela palavra *Sheol*.

Não foi definitivamente comprovado, portanto, que *Sheol* possa designar o lugar de punição eterna. Mas é verdade que já no Antigo Testamento começa a aparecer a convicção de que o destino do ímpio e o destino do piedoso, após a morte, não são o mesmo. Essa convicção é expressa principalmente na crença de que, embora o ímpio permanecerá sob o poder do *Sheol*, o piedoso finalmente será libertado desse poder.

Por exemplo, no salmo 49.14, lemos que os ímpios, "como ovelhas, são postos no *Sheol*; a morte será seu pastor" (ASV). Essas palavras indicam a ideia de que a morte deverá guardá-los e nunca deixá-los ir. Os justos, porém, deverão ser redimidos do poder da morte: "Mas Deus remirá a minha alma do poder (literalmente, da mão) da morte (do *Sheol*), pois ele me tomará para si" (v. 15). Aqui é revelada uma diferença acentuada entre o destino dos ímpios e o destino dos justos após a morte. Diz-se que o justo será redimido do poder da morte – uma declaração que, pelo menos, sugere, sem o afirmar claramente, a promessa da ressurreição dos mortos. [29]

Uma passagem de importância semelhante é a do salmo 16.10: "Não deixarás a minha alma na morte [*Sheol*], nem permitirás que o teu Santo veja corrupção". O significado parece: tu, Senhor, não abandonarás minha alma (ou a mim) ao reino dos mortos permanentemente, e tu não permitirás que eu veja corrupção. O apóstolo Pedro cita essa passagem em seu sermão de Pentecostes (At 2.27, 31), e a aplica à ressurreição de Cristo, afirmando que, com essas palavras, Davi estava profetizando essa ressurreição. A pergunta é: O que significou essa passagem para Davi, quando ele a escreveu? Poderia ter significado simplesmente sua confiança de que, embora ele estivesse em perigo mortal naquela época, Deus não o deixaria morrer. Em Atos (2.30-31), entretanto, Pedro diz de Davi:

> Sendo, pois, profeta, e sabendo que Deus lhe havia jurado que um dos seus descendentes se assentaria no seu trono; prevendo isso, referiu-se à ressurreição de Cristo, que nem foi deixado na morte [no *Hades*; a palavra neotestamentária equivalente a *Sheol*], nem o seu corpo experimentou corrupção.

Se as palavras do salmo 16 podem realmente ser interpretadas como uma predição da ressurreição de Cristo, elas também podem ter significado para Davi a esperança da sua própria ressurreição. À luz do uso que Pedro fez da passagem, certamente não podemos excluir a segunda interpretação. [30]

As duas passagens que acabamos de citar indicam que a esperança da libertação do *Sheol*, para o povo de Deus, já estava presente na época do Antigo Testamento. Podemos observar mais algumas passagens veterotestamentárias que indicam que o destino dos justos, após a morte, é melhor que o destino dos ímpios. A simples declaração acerca de Enoque já sugere essa ideia: "Andou Enoque com Deus e já não era, porque Deus o tomou para si" (Gn 5.24). As palavras de Balaão, em Números (23.10) também implicam que há uma diferença entre o destino dos justos e o destino dos ímpios após a morte: "Que eu morra a morte dos justos, e o meu fim seja como o dele" [Jacó].

Um contraste semelhante é encontrado em duas outras passagens de Salmos. O salmo 17.15 diz: "Eu, porém, na justiça contemplarei a tua face; quando acordar, eu me satisfarei com a tua semelhança". Embora o primeiro sentido dessas palavras provavelmente seja a comunhão com Deus nesta vida, certamente pode-se ver nelas uma referência à vida após a morte. Em contraste com o destino dos ímpios, ao qual ele se referiu nos versículos precedentes, o salmista espera contemplar a forma ou semelhança (*temōnah*) de Deus ao acordar do sono da morte. [31]

O salmo 73.24 diz: "Tu me guias com o teu conselho e depois me recebes na glória [ou honra]". A palavra *kabhōdh*, aqui traduzida por *glória* ou honra, não vem precedida de preposição, e pode ser considerada um acusativo de modo; ela é traduzida diversamente por: " para a glória", "em glória" ou "com glória". À luz do salmo inteiro, que contrasta o destino dos ímpios com o dos justos, podemos dizer que aqui a fé de Asafe contempla o além-túmulo. Asafe está confiante de que, embora os ímpios pareçam prosperar, eles perecerão ao final (v. 19, 27), mas ele, embora sofrendo muitos castigos (v. 14), será recebido na glória após esta vida. Fica evidente que essa é uma interpretação plausível da passagem a partir do versículo 26: "Ainda que a minha carne e o meu coração desfaleçam, Deus é a fortaleza do meu coração e a minha herança para sempre". [32]

O que ensina o Novo Testamento acerca do estado intermediário? De início, temos de afirmar, como já foi mencionado, que a Bíblia não fala

muito acerca desse estado, deixando várias perguntas sem resposta. Os ensinos do Novo Testamento, contudo, não contradizem e sim complementam e expandem os do Antigo Testamento.

O Novo Testamento, assim como o Antigo, ensina que o homem não é aniquilado na morte, mas continua a existir, seja no *Hades* ou em um lugar de felicidade, às vezes, denominado Paraíso ou seio de Abraão. *Hades* é a tradução comum da Septuaginta para *Sheol*. Porém, o significado de *Hades,* no Novo Testamento, não é exatamente o mesmo de *Sheol* no Antigo Testamento. No Antigo Testamento, como vimos, *Sheol* indicava o reino dos mortos ou, por vezes, a sepultura. No período interbíblico, entretanto, o conceito de *Sheol* sofreu certas mudanças. Na escrita rabínica desse período, bem como em alguns escritos apocalípticos, começou a surgir o conceito de que há uma separação espacial no mundo dos mortos entre o justo e o ímpio; em alguns escritos, a palavra *Hades* começou a ser usada exclusivamente para o lugar de punição das almas ímpias no mundo dos mortos.[33] Em certo sentido, o uso neotestamentário da palavra *Hades* reflete essa evolução.

Na maioria das vezes, a palavra *Hades*, no Novo Testamento, designa o *reino dos mortos.* Ela é usada nesse sentido em Atos (2.27, 31), no sermão de Pentecostes de Pedro: "porque não deixarás a minha alma na morte [no *Hades*], nem permitirás que teu Santo veja corrupção (...) [Cristo] que nem foi deixado na morte [no *Hades*] nem o seu corpo experimentou corrupção". Nessa passagem, *Hades* é a palavra grega equivalente a *Sheol* no salmo 16.10, e indica simplesmente o *reino dos mortos*. Pedro vê essas palavras cumpridas na ressurreição de Cristo: Cristo não foi abandonado no *reino dos mortos*, nem sua carne experimentou corrupção.

Hades é usado várias vezes no livro de Apocalipse, significando *reino dos mortos*. Em 1.18, o *Hades* é retratado como uma prisão com portas: "[Cristo] tenho as chaves da morte e do inferno [*Hades*]". Em 6.8, o *Hades* é novamente descrito como com relação estreita com a morte: "Olhei, e eis um cavalo amarelo e o seu cavaleiro, sendo este chamado Morte; e o Inferno [*Hades*] o estava seguindo". Em 20.13, o *Hades* é retratado como um reino que entrega seus mortos: "Deu o mar os mortos que nele estavam. A morte e o além [*Hades*] entregaram os mortos que neles havia. E foram julgados, um por um, segundo as suas obras". A última passagem leva Joachim Jeremias, em seu artigo sobre o *Hades* no *Theological Dictionay of*

the New Testament, a dizer que *Hades*, no Novo Testamento, tem de se referir ao estado intermediário, uma vez que é mencionado entregando seus mortos por ocasião da ressurreição. [34]

Hades também significa *reino dos mortos* em Mateus 11.23: "Tu, Cafarnaum, elevar-te-ás, porventura, até ao céu? Descerás até ao inferno [*Hades*]". Essas palavras são um eco de Isaías (14.13, 15), onde a palavra profética é dirigida ao rei da Babilônia: "Tu dizias no teu coração: Eu subirei ao céu (...) Contudo, serás precipitado para o reino dos mortos [*Sheol*]". Esses versículos descrevem vividamente a entrada do rei no *reino dos mortos*. De modo similar, Jesus está aqui dizendo para Cafarnaum que, embora em seu orgulho ela esteja se exaltando até aos céus, descerá ao *reino dos mortos* (o lugar de humilhação e abandono) porque se recusou a arrepender-se diante das palavras de Jesus. Fica claro, em Mateus 11, que essa descida ao *Hades* implica julgamento futuro a partir do versículo 24: "Digo-vos, porém, que menos rigor haverá no Dia do Juízo para com a terra de Sodoma, do que para contigo".

Mateus 16.18 é outra passagem em que o *Hades* designa o *reino dos mortos*, as palavras de Jesus a Pedro, após este ter feito sua grande confissão: "E sobre esta rocha edificarei a minha igreja; e as portas do *Hades* não prevalecerão contra ela" (ASV). A expressão "as portas do *Hades*" é o equivalente grego da expressão hebraica: "as portas do *Sheol*". A última expressão é encontrada em Isaías (38.10), onde Ezequias, esperando morrer logo, é descrito dizendo: "Em pleno vigor de meus dias, hei de entrar nas portas do além [*Sheol*]; roubado estou do resto dos meus anos". Uma expressão similar, "as portas da morte", é encontrada em Jó (38.17) e no salmo 107.18. Essas expressões representam o *reino dos mortos* como uma prisão bastante fortificada, com portas fortes dentro das quais os mortos estão confinados. Em Mateus (16.18), Cristo promete que sua igreja nunca será vencida ou conquistada pela morte, uma vez que ele próprio é o conquistador da morte. A morte nunca poderá destruir a igreja de Cristo. Mesmo que os membros da igreja tenham de morrer um a um, a igreja continuará a existir por toda a eternidade.

Existe uma passagem do Novo Testamento, porém, em que a palavra *Hades* é usada não apenas como uma designação do *reino dos mortos*, mas como uma descrição do lugar de tormentos no estado intermediário: a parábola de Lázaro e o homem rico, em Lucas (16.19-31). Não se diz que

Lázaro tenha entrado no *Hades* quando morreu, mas sim que ele foi "levado pelos anjos para o seio de Abraão" (v. 22). Entretanto, sobre o homem rico, após sua morte, que "no inferno [*Hades*], estando em tormentos, levantou os olhos"; neste caso, o *Hades* representa o lugar de tormento e sofrimento após a morte, enquanto "o seio de Abraão" é um lugar ou condição de existência feliz (ver também v. 25). Conforme indicado, essa mudança no significado de *Hades* é paralela a uma mudança similar em alguns escritos judaicos daquela época.

Poder-se-ia alegar que isso é uma parábola, e nelas não se busca ensino doutrinário direto sobre a condição após a morte. Embora isso seja verdadeiro, a parábola seria totalmente sem sentido se, de fato, não houvesse uma diferença entre o destino do justo e o do ímpio após a morte. O objeto da parábola gira em torno da miséria futura do homem rico e do futuro conforto de Lázaro.

Nessa parábola, pois, *Hades* é o lugar ou condição de sofrimento e punição para o ímpio. Observe-se também que a parábola não retrata as condições conforme elas serão após a ressurreição. Nos versículos 27, 28, o homem rico fala de seus cinco irmãos que estão vivendo na terra – essa situação seria impossível se a ressurreição já tivesse acontecido (cf. também v. 31). Concluímos que, tanto os sofrimentos associados com o *Hades* como os confortos associados ao seio de Abraão, conforme descrito nessa parábola, ocorrem no estado intermediário. [35]

Resumindo, o que podemos aprender acerca do estado intermediário, a partir do uso bíblico dos conceitos de *Sheol* e *Hades*? Podemos observar os seguintes pontos: (1) As pessoas não saem totalmente da existência após a morte, mas vão para o *reino dos mortos*. (2) Os ímpios deverão permanecer nesse *reino dos mortos*, tendo a morte como seu pastor. O Novo Testamento acrescenta que, após a morte, os ímpios sofrerão tormento, ainda antes da ressurreição do corpo (Lc 16.19-31). (3) O povo de Deus, contudo, sabendo que Cristo não foi abandonado no *reino dos mortos*, tem a firme esperança de também ser libertado do poder do *Sheol*. Novamente o Novo Testamento leva essa esperança um passo adiante, ao sugerir que, após a morte, os justos são confortados (Lc 16.25). Em cada caso, percebemos que o Novo Testamento expande e complementa ensinos do Antigo Testamento.

Entretanto, o que o Novo Testamento diz acerca do *Hades* não esgota seu ensino sobre o estado intermediário. Passemos agora a analisar algumas

passagens, que lançam mais luz sobre essa questão.

O Novo Testamento diz bem pouco acerca da condição dos ímpios entre a morte e a ressurreição, uma vez que sua preocupação principal é com o futuro do povo de Deus. Conforme vimos, a parábola do homem rico e Lázaro retrata o homem rico sofrendo tormentos no *Hades*, após a morte. Talvez, a passagem mais clara do Novo Testamento, que trata da condição do ímpio morto durante o estado intermediário, seja a de 2Pedro 2.9: "O Senhor sabe como livrar os homens justos de provações e como reservar os injustos para o Dia do Juízo, enquanto continua sua punição" (NIV). Pedro vem expondo a severidade do julgamento divino sobre os anjos que pecaram, sobre o mundo antigo e sobre Sodoma e Gomorra. De acordo com o versículo 4, Deus lança os anjos que pecaram no inferno (no grego, *Tartarys*), para serem guardados até o julgamento. No versículo 9, Pedro está falando acerca dos homens injustos. A estes, diz ele, Deus sabe como guardar ou manter sob punição até o Dia do Juízo – literalmente, enquanto são punidos. A palavra grega utilizada aqui, *kolazomenous*, é a forma de particípio passivo presente no verbo *kolazō*, punir. O tempo presente do particípio transmite a ideia de que essa punição é contínua (note a tradução da NIV, citada). As palavras *eis hōmeran kriseōs* (*até o Dia do Juízo*), nos revelam que o que é descrito aqui não é o castigo final dos ímpios, mas uma punição que precede o Dia do Juízo.[36] Além disso, não se pode afirmar que a punição aqui mencionada seja administrada somente nesta vida atual, uma vez que as palavras "até o Dia do Juízo" estendem claramente a punição até aquele dia. Essa passagem, portanto, confirma o que aprendemos na parábola do homem rico e Lázaro, e nos revela que os ímpios sofrem punição contínua (cuja natureza não é detalhadamente descrita aqui) entre a sua morte e o Dia do Juízo.

Agora, passamos à pergunta: O que ensina o Novo Testamento acerca da condição dos crentes mortos (ou, usando a expressão bíblica, "os mortos em Cristo") entre a morte e a ressurreição? Há três passagens importantes para analisarmos aqui.

A primeira contém as palavras de Jesus ao ladrão arrependido. Para entendermos seu impacto, temos de observar a petição do ladrão bem como a promessa de Jesus: "E [o ladrão arrependido] acrescentou: Jesus, lembra-te de mim quando vieres no [variante textual, em] teu reino". Jesus lhe respondeu: "Em verdade te digo que hoje estarás comigo no paraíso" (Lc

23.42-43). Anteriormente, esse ladrão tinha reprovado seu comparsa malfeitor e expressado arrependimento por seus erros. Agora, ele se dirige a Jesus em fé e esperança. Como alguém, provavelmente criado na fé judaica, o ladrão creu num Messias que um dia, talvez no fim do mundo, estabeleceria um reino glorioso. Estando agora convencido de que Jesus era esse Messias, dirigiu-se a ele e pediu: "lembra-te de mim quando vieres no [alguns manuscritos trazem "em"] teu reino". O ladrão não esperava ser lembrado a não ser em algum tempo no futuro distante. Mas a resposta de Jesus prometeu mais do ele que tinha pedido: "Hoje estarás comigo no paraíso". [37]

A palavra *paraíso* é usada aqui e em duas outras passagens neotestamentárias: 2Coríntios 12.4 e Apocalipse 2.7. Na passagem de 2Coríntios, Paulo nos conta que ele foi arrebatado ao paraíso numa visão; a expressão *paraíso* é paralela a *terceiro céu* do versículo 2. Aqui, portanto, *paraíso* significa *céu*, o reino dos mortos abençoados e a habitação especial de Deus. [38] Em Apocalipse 2.7, lemos acerca da árvore da vida que está no paraíso de Deus – aqui novamente *paraíso* se refere ao *céu*, embora mais o estado final do que o estado intermediário. Concluímos que Jesus prometeu, ao ladrão arrependido, que este estaria com ele na felicidade celestial naquele mesmo dia. Nem é necessário dizer que essa promessa não exclui que Jesus também se lembrará do ladrão por ocasião de sua segunda vinda, quando ele de fato, finalmente, virá para o seu reino; mas ele afirmou que já, naquele dia, imediatamente após sua morte, o ladrão arrependido desfrutaria do gozo celestial com Cristo. [39]

Essas palavras de Jesus nos dão um relance breve, porém memorável, acerca da condição do povo de Deus após a morte. Com certeza o sono da alma está excluído aqui. Por que essas palavras seriam proferidas se, após a morte, o ladrão estivesse totalmente inconsciente de estar com Cristo no paraíso? [40]

Uma segunda passagem importante sobre o estado intermediário é encontrada em Filipenses:

> Porquanto, para mim, o viver é Cristo, e o morrer é lucro. Entretanto, se o viver na carne traz fruto para o meu trabalho, já não sei o que hei de escolher. Ora, de um e outro lado, estou constrangido, tendo o desejo de partir e estar com Cristo, o que é incomparavelmente melhor (Fp 1.21-23).

No versículo 20, Paulo expressa sua certeza de que Cristo seria engrandecido em seu corpo seja pela morte ou pela vida. No versículo 21, ele faz a corajosa afirmação de que para ele o viver é Cristo e o morrer é lucro. Por que Paulo estaria chamando a morte de lucro? Alguém poderia dizer que ele está considerando apenas o dia da ressurreição e não estaria falando do estado intermediário. O versículo 23, porém, lança mais luz sobre o assunto. Lá ele diz: "tendo o desejo de partir e estar com Cristo, o que é incomparavelmente melhor". *Analysai* (partir) é um *aoristo* infinitivo, retratando a experiência instantânea da morte. Ligado por um artigo singular a *analysai* está o infinitivo presente, *einai* (ser). O artigo singular junta os dois infinitivos de modo que as ações representadas por esses infinitivos devem ser consideradas como dois aspectos da mesma coisa, como duas faces da mesma moeda.[41] O que Paulo está dizendo aqui é que, no momento em que ele partir ou morrer, naquele mesmo momento ele estará com Cristo.

Paulo não nos diz *como* estará com Cristo. Se estivesse se referindo apenas à ressurreição no último dia, ele poderia ter deixado isso claro – veja sua referência nada ambígua à ressurreição do corpo em 3.20-21. Aqui, no entanto, ele está simplesmente considerando o momento de sua morte. No momento em que eu morrer, diz Paulo, eu estarei com Cristo. Essa condição, ele acrescenta, será "muito melhor" do que a presente, rejeitando claramente a ideia de que, após a morte, ele entrará num estado de *sono da alma* ou estado de *não existência.* Porque, como poderia o *sono da alma* ou a *não existência* ser "muito melhor" do que o estado atual no qual ele tem comunhão consciente, embora imperfeita, com Cristo?[42]

Novamente, vislumbramos alguma luz sobre o estado intermediário – não grande, mas suficiente para nos confortar. Na verdade, poderíamos dizer que há um paralelo impressionante entre o que Paulo diz aqui e o que Jesus disse ao ladrão arrependido: "'Com Cristo' – isto é tudo o que Paulo conhece acerca do estado intermediário. Isso não sobrepuja o que Jesus disse ao ladrão que morria (Lc 23.43)".[43]

Passemos agora à terceira passagem neotestamentária importante sobre o estado intermediário: 2Coríntios 5.6-8. Para entender completamente esses versículos, no entanto, temos de começar pelo início do capítulo. O versículo 1 diz: "Sabemos que, se a nossa casa terrestre deste tabernáculo se desfizer, temos da parte de Deus um edifício, casa não feita por mãos,

eterna, nos céus". Parece claro que, com "casa terrestre deste tabernáculo", que deve ser destruída, Paulo denota o modo atual de existência sobre a terra, cheio de tribulações e sofrimento (ver cap. 4.7-17), um modo tão temporário que pode ser comparado a viver numa tenda. O maior problema de interpretação aqui é determinar o que significa "o edifício de Deus, casa não feita por mãos". Existem três pontos de vista: (1) O edifício de Deus significa uma espécie de corpo intermediário entre o corpo atual e o corpo da ressurreição; os crentes receberiam esse corpo intermediário na morte, mas na parúsia o corpo intermediário seria substituído e sobrepujado pelo corpo ressurreto.[44] (2) O edifício de Deus é o corpo ressurreto que deveremos receber na parúsia.[45] (3) O edifício de Deus descreve a existência gloriosa do crente no céu, com Cristo, no estado intermediário.[46]

Não precisamos empregar muito tempo para examinar a primeira posição, uma vez que é dito que o "edifício de Deus" é eterno, enquanto o corpo intermediário, pressuposto nessa interpretação, seria apenas temporário. Além disso, não há na Bíblia referência a tal "corpo intermediário". O único contraste de que Paulo trata, em 1Coríntios 15, é entre o corpo atual e o corpo ressurreto.

Só nos resta escolher entre (2) o corpo ressurreto e (3) a existência gloriosa dos crentes no estado intermediário após a morte. É realmente muito difícil escolher entre essas duas posições. Existem elementos nesse versículo e no capítulo inteiro que, realmente, sugerem a ideia do corpo ressurreto: por exemplo, a ideia de ser revestido ou de vestir nossa habitação celestial (v. 2), e a declaração de que, quando estivermos vestidos, o que é mortal será tragado pela vida –, uma declaração que nos lembra a figura de 1Coríntios 15.53: "Porque é necessário que este corpo corruptível se revista da incorruptibilidade, e que o corpo mortal se revista da imortalidade". Contudo, há elementos no capítulo que parecem indicar o estado intermediário: por exemplo, a casa não feita por mãos é descrita como estando nos céus. Com certeza, não deveríamos pensar acerca de nossos corpos ressurretos sendo guardados para nós em algum lugar, nos céus. Outra dificuldade com a segunda posição é o tempo presente de "nós temos" (*echomen*) no versículo 1. Se Paulo estivesse pensando no corpo ressurreto, por que ele não disse: "nós teremos"?

Embora se possa defender tanto a interpretação (2) como a (3), nenhuma delas é completamente satisfatória. Por causa disso, o comentário de Calvino sobre o versículo em questão é bem impressionante. Após ter apresentado algumas das dificuldades da passagem, Calvino diz em seu comentário de 2Coríntios: "Eu prefiro entendê-lo [v. 1] como indicando que a condição de bênção da alma após a morte é o início desse edifício, e a glória da ressurreição final é a sua consumação".[47] Em outras palavras, a interpretação de Calvino combina as posições (2) e (3) citadas. O "estado intermediário" e o "corpo ressurreto" não são entendidos aqui como um "ou-ou", mas como um "tanto-quanto". Essa interpretação da passagem, assim me parece, faz mais jus às palavras de Paulo e nos ajuda a compreender o futuro do crente como uma experiência unitária, embora dividida pela ressurreição em duas etapas. Ambas as etapas, porém, envolvem uma experiência de glória celestial.

O versículo 1, portanto, nos relata o que acontece imediatamente após a morte: No momento em que a tenda terrestre, na qual vivemos agora, estiver destruída ou dissolvida (o tempo aoristo de *katalythō* alude ao momento em que a morte acontece), nós temos imediatamente, não em algum tempo futuro, um edifício de Deus. Isto é, tão logo nós, que estamos em Cristo, morrermos, entraremos numa existência celestial gloriosa, que não é temporária como a nossa existência atual, mas sim permanente e eterna. Embora a primeira fase dessa existência venha a ser incompleta, esperando pela ressurreição do corpo na parúsia, todo esse modo de eternidade, será glorioso, muito mais desejável do que a nossa existência presente.

Nos versículos seguintes, Paulo desenvolve mais o que disse no versículo 1. No versículo 2, ele afirma que, uma vez que nossa vida terrena é cheia de aflições, nós, que somos crentes, ansiamos por vestir ou por ser revestidos com a nossa habitação celestial – observe que aqui Paulo combina as figuras de lugar de morada e de vestimenta. O versículo 3: "desde que estamos vestidos, não seremos achados nus" (NIV), nos faz indagar sobre o que Paulo quer dizer com nudez. Alguns comentaristas, especialmente os que interpretam o "edifício de Deus" como sendo o corpo ressurreto, entendem a nudez do versículo 3 como denotando a existência incorpórea que precede a ressurreição.[48] Dessa forma, as palavras de Paulo são interpretadas como significando que ele evita a ideia de estar em

tal condição incorpórea. Mas evitar isso seria inconsistente com o que ele diz em Filipenses 1.23, e com o que diz no versículo 8 desse capítulo. Se, contudo, entendermos o "edifício de Deus" como indicando o modo celestial de existência, que começa imediatamente após a morte e culmina no corpo ressurreto, poderemos interpretar a nudez aqui mencionada como indicando a falta da glória completa desse tipo celestial de existência. Neste sentido, mesmo nossa vida terrena atual é caracterizada pela nudez, em distinção com sermos revestidos com a glória celestial. No versículo 4, Paulo indica que suspiramos com ansiedade, enquanto ainda estamos em nossa tenda terrena, não por desejarmos ser despidos, mas porque queremos ser revestidos com a nossa habitação celestial. Anelamos por essa existência celestial futura, para que a mortalidade de nosso modo atual de ser possa ser tragada pela vida gloriosa e infinita que nos aguarda.

Chegamos aos versículos 6 a 8 de 2Coríntios: "Temos, portanto, sempre bom ânimo, sabendo que, enquanto no corpo, estamos ausentes do Senhor; visto que andamos por fé, e não pelo que vemos. Entretanto, estamos em plena confiança, preferindo deixar o corpo e habitar com o Senhor". Por que Paulo diz que, enquanto estivermos no corpo, estamos ausentes do Senhor? É porque na vida atual "nós andamos por fé, não pela vista"; isto é, nossa comunhão atual com o Senhor, embora seja boa, ainda deixa muito a desejar. Por isso Paulo segue dizendo: "preferindo deixar o corpo e habitar com o Senhor". Aqui ele não está falando da ressurreição, mas sim do que acontece imediatamente após a morte. Isto fica evidente, primeiro, por meio das palavras "deixar o corpo" (*ek tou sōmatos*); se ele quisesse falar sobre a nossa existência na ressurreição dos corpos, ele teria dito, "deixar *este* corpo".[49] Isso fica evidente, também, a partir dos tempos dos verbos usados. Encontramos dois tempos aoristos no versículo 8: *ekdōmōsai* (estar ausente) e *endōmōsai* (estar em). O tempo aoristo, no grego, sugere instantaneidade, ação instantânea. Enquanto o tempo presente dos mesmos verbos, no versículo 6, retrata uma habitação contínua no corpo e uma ausência contínua do Senhor, os aoristos infinitivos do versículo 8 indicam um acontecimento momentâneo, que ocorre de uma vez por todas. O que seria isso? Só existe uma resposta: a morte, que é uma transição imediata de estar no corpo para estar ausente do corpo. No exato momento em que isso acontece, diz Paulo, começarei a estar presente com o Senhor. A palavra *pros* (na expressão *pros ton kyrion*, "com o Senhor") sugere uma comunhão

muito íntima com o Senhor, implicando que a comunhão com Cristo, que será experimentada após a morte, será mais rica do que a experimentada aqui na terra. Em outras palavras, Paulo espera que no momento da morte ele esteja presente com o Senhor.

Paulo não nos conta, exatamente, como experimentaremos essa proximidade com Cristo após a morte. Não temos uma descrição da natureza dessa comunhão; não podemos formar uma imagem de como será. Uma vez que não estaremos mais no corpo, deveremos ser libertos dos sofrimentos, imperfeições e pecados que afligem esta vida presente. Mas nossa glorificação não será completa até que tenha acontecido a ressurreição do corpo. Por causa disso, a condição dos crentes, durante o estágio intermediário, conforme é ensinado por Calvino, é uma condição incompleta, de antecipação, de felicidade provisória.

A Bíblia não tem nenhuma doutrina acerca do estado intermediário. Seu ensino sobre esse estado nunca deve ser separado de seu ensino sobre a ressurreição do corpo e a renovação da terra. Por causa disso, como diz Berkouwer, o crente deveria ter não uma "expectativa dupla" do futuro, mas uma "expectativa única". [50] Aguardamos uma existência eterna e gloriosa com Cristo após a morte, uma existência que culminará na ressurreição. Portanto, o estado intermediário e a ressurreição devem ser considerados dois aspectos de uma esperança única. [51]

Ao mesmo tempo, o ensino bíblico sobre o estado intermediário é de grande importância. Os crentes que morreram são "os mortos em Cristo" (1Ts 4.16); estejam eles vivos ou mortos, eles são do Senhor (Rm 14.8). "Nem a morte, nem a vida, nem os anjos, nem os principados, nem as coisas do presente, nem do porvir (...) nem qualquer outra criatura poderá separar-nos do amor de Deus, que está em Cristo Jesus, nosso Senhor" (Rm 8.38-39).

Esse ensino deveria nos trazer grande conforto. Nos termos da imagem de 2Coríntios 5.6-8, nossa vida atual é um estar ausente do Senhor, uma espécie de peregrinação. A morte para o cristão, entretanto, é "chegar em casa". É o fim de sua peregrinação; é o retorno à sua casa verdadeira.

Notas

[01] *Enchiridion*, p. 109.

[02] Cf. Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, Sup. 3, p. 69, Art. 2.

[03] P. Althaus, *Die Letzten Dinge*, 7.ed. (Gütersloh: Bertelsmann, 1957), p. 146-149. Cf. Francis Pieper, *Christian Dogmatics* (St. Louis: Concordia, 1953), III, 512, n. 21.

[04] Esse texto pode ser encontrado na obra *Tracts and Treatises of the Reformed Faith*, de Calvino, trad. H. Beveridge (Grand Rapids: Eerdmans, 1958), III, p. 413-490. Ver Berkouwer, *Return*, p. 49-50.

[05] P.ex., Charles Hodge, *Systematic Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1940), III, p. 713-730; W. G. T. Shedd, *Dogmatic Theology*, II, p. 591-640; Herman Bavinck, *Gereformeerde Dogmatiek*, 4.ed., IV, p. 564-622 (3.ed., p. 645-711); L. Berkhof, *Systematic Theology*, p. 679-693; G. C. Berkouwer, *Return*, p. 32-64.

[06] *Catecismo de Heidelberg*, p. 57; *Confissão Belga*, art. 37; *Confissão de Westminster*, cap. 32 (ou 34); *Breve Catecismo de Westminster*, p. 37; *Catecismo Maior de Westminster*, p. 86-87.

[07] *Return*, p. 38-46.

[08] *Onsterfelijkheid of Opstanding*, 2.ed. (Assen: Van Gorcum, 1936), p. 35, 37.

[09] Idem, ibidem, p. 36.

[10] Idem, ibidem, p. 36-37.

[11] Idem, ibidem, p. 38. Sobre esse assunto, o modo de ver de Van der Leeuw é similar aos ensinos das testemunhas de Jeová e adventistas do sétimo dia; ver minha obra *Four Major Cults*, p. 135-136, 293-295.

[12] *Die Letzten Dinge*, p. 155.

[13] Idem, ibidem, p. 157.

[14] Idem, ibidem, p. 155.

[15] Idem, ibidem.

[16] Idem, ibidem, p. 155-158.

[17] Idem, ibidem, p. 156.

[18] Idem, ibidem, p. 156-157.

[19] Idem, ibidem, p. 158.

[20] *De Wederkomst van Christus* (Kampen: Kok, 1961), I, p. 79, onde Berkouwer diz: “Quando nossa existência terrena tiver findado, quem desejará dizer mais do que o claro sussurro do Novo Testamento?” [trad. do autor]. A tradução inglesa dessa sentença, encontrada na p. 63 de *The Return of Christ*, não reproduz acuradamente a palavra holandesa *fluistering* (sussurro), traduzindo-a por *proclamação*: “Quem pretenderá ser capaz de adicionar qualquer coisa à proclamação do Novo Testamento?”.

[21] Berkouwer, *Return*, p. 51. Cf. H. Ridderbos, *Paul*, p. 507.

[22] (Chicago: Univ. of Chicago Press, 1957), p. 901-902.

[23] Sobre essas passagens ver Hoekema, *The Four Major Cults*, p. 346-349.

[24] Idem, ibidem, p. 349-351.

[25] Sobre esse assunto ver o útil capítulo de Berkouwer: “The Whole Man” in *Man: The Image of God*, p. 194-233.

[26] *A Theology of the New Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1974), p. 194.

[27] *Systematic Theology*, p. 685-686. Sobre o ensino de que *Sheol* possa significar o lugar de punição ou inferno, ver também W. G. T. Shedd, *Dogmatic Theology*, II, p. 625-633.

[28] Ver L. Berkhof, op. cit., p. 685.

[29] Nesse ponto podemos ver um esboço do pensamento de que *Sheol* possa designar um lugar de punição para os ímpios – no sentido de que os injustos deverão permanecer no *Sheol*, visto que os justos serão libertos daquele reino.

[30] Sobre essa passagem, ver N. Ridderbos, *De Psalmen* (Kampen: Kok, 1962), p. 176; D. Kidner, *Psalms 1-72* (Downers Grove: Inter-Varsity Press, 1973), ad loc.; H. C. Leupold, *Exposition of the Psalms* (Columbus: Wartburg, 1959), ad loc. Sobre o conceito de *Sheol* ver Strack-Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch* (Munique: C. H. Beck, 1928), IV/2, p. 1016-1029.

[31] Cf. N. Ridderbos, op. cit., ad loc.; Frans Delitzsh, *Biblical Commentary on the Psalms* (Edimburgo: T. & T. Clark, 1871), ad loc.; Kidner, op. cit., ad loc.; Leupold, op. cit., ad loc.

[32] Delitzsh, op. cit., ad loc. D. Kidner, *Psalms 73-150* (Downers Grove, Inter-Varsity Press, 1975), ad loc; Leupold, op. cit., ad loc.

[33] J. Jeremias, “*Hades*”, TDNT, I, p. 147. Cf. Strack-Billerbeck, op. cit., IV/2, p. 1016-1022.

[34] Loc. cit., p. 148.

[35] A palavra neotestamentária para “lugar de punição” no estado final é *Gehenna*, acerca da qual falaremos mais adiante (ver p. 283).

[36] Calvino, em seu comentário ad loc., diz que embora o particípio *kolazomenous* esteja no tempo presente, deveria ser entendido como se referindo a uma punição futura que será administrada no último julgamento. Contudo, se esta era a intenção de Pedro, por que ele usou o tempo presente?

[37] Para fazer a palavra *hoje* ser vista com as palavras “ele lhe disse”, como, p.ex., os adventistas do sétimo dia e as testemunhas de Jeová fazem de maneira que o versículo se encaixe em seus ensinos, é injustificado. Pois quando senão hoje poderia Jesus dizer essas palavras? A razão pela qual Jesus acrescentou a palavra *hoje* fica evidente a partir do pedido anterior (ver Hoekema, *The Four Major Cults*, p. 353).

[38] Ver Philip E. Hughes, *Paul's Second Epistle to the Corinthians* (Grand Rapids: Eerdmans, 1962), p. 432-437.

[39] Sobre essa passagem, ver também os comentário de Lucas por N. Geldenhuys (Grand Rapids, Eerdmans, 1962), e L. Morris (Grand Rapids: Eerdmans, 1974). Sobre o significado de *paraíso*, ver Strack-Billerbeck, op. cit, II, p. 264-269; IV/2, p. 1118-1165.

[40] A posição dos adventistas do sétimo dia e das testemunhas de Jeová fica, igualmente, excluída por essa passagem. Sua posição não é do “sono da alma”, mas da “extinção da alma”, uma vez que sustentam que após a morte nada do homem sobreviverá e o homem deixará de existir. Ver Hoekema, *The Four Major Cults*, p. 110-111, 135-136, 265-266, 293-294, 345-359.

[41] Ver A. T. Robertson, *Grammar of the Greek Testament in the Light of Historical Research* (Nashville: Broadman, 1934), p. 787. Cf. F. Blass e A. Debrunner, *A Greek Grammar of the New*

Testament, trad. R. W. Funk (Chicago: Univ. of Chicago Press, 1961, seç. 276 (3).

[42] Sobre essa passagem cf. H. Ridderbos, *Paul*, p. 498-499; G. C. Berkouwer, *Return*, p. 53-54.

[43] G. E. Ladd, *A Theology of the New Testament*, p. 553.

[44] Entre os que defendem essa posição estão R. H. Charles, *Eschatology: The Doctrine of a Future Life in Israel, Judaism, and Christianity* (Nova York: Schocken, 1963; originalmente publicado em 1913), p. 458-461; W. D. Davies, *Paul and Rabinic Judaism*, ed. rev. (Nova York, Harper and Row, 1967; orig. pub. 1955), p. 309-319; Henry M. Shires, *The Eschatology of Paul*, p. 90; D. E. H. Whiteley, *The Theology of St. Paul* (Filadélfia: Fortress, 1966), p. 269.

[45] James Denney, *Second Epistle to the Corinthians* (Nova York, Armstrong, 1903), ad loc.; Floyd V. Filson, *The Second Epistle to the Corinthians*, in *The Interpreter's Bible* (Nova York: Abingdon, 1952), vol. X, ad loc.; Philip E. Hughes, *Paul's Second Epistle to the Corinthians*, ad loc.; H. Ridderbos, *Paul*, p. 499-501.

[46] Herman Bavinck, *Gereformeerde* Dogmatiek, 4.ed., IV, p. 596 (3.ed., p. 681-682). João Calvino, *Second Corinthians*, ad loc*.; Charles Hodge, II Corinthians,* ad loc.; R. C. H. Lenski, *II Corinthians*, ad loc.; R. V. G. Tasker, *II Corinthians* (*Tyndale Bible Commentary*), ad loc.; G. C. Berkouwer, *Return*, p. 55-59.

[47] Trad. John Pringle (Grand Rapids, Eerdmans, 1948), ad loc.

[48] p.ex., Hughes, Filson, Denney, Plummer.

[49] Cf. G. Vos, *Pauline Eschatology*, p. 194: "Caso quisesse dizer que o corpo seria imediatamente substituído por outro, ele [Paulo] dificilmente teria se expressado exatamente dessa forma, pois o estado desse novo corpo dificilmente poderia ser descrito como um estado de ausência do corpo".

[50] *Return*, cap. 2, "Expectativa Dupla?", p. 32-64.

[51] A interpretação fornecida para "edifício de Deus" (2Co 5.1), como se referindo tanto ao estado intermediário quanto ao corpo ressurreto, sustenta a ideia de uma expectativa escatológica única. Sobre essa passagem, bem como sobre outras passagens discutidas neste capítulo, ver também Karel Hanhart, *The Intermediate State in the New Testament* (Franeker: Wever, 1966).

Capítulo 10
A expectativa da segunda vinda

A SEGUNDA VINDA DE CRISTO ESTÁ NO CENTRO DE NOSSAS CONSIDERAÇÕES sobre a "Escatologia Cósmica". Cristo veio para inaugurar seu reino, mas ele vem novamente para introduzir a consumação daquele reino. Embora, como vimos, o reino de Deus esteja presente em um sentido, ele é futuro em outro. Vivemos agora entre duas vindas. Olhamos cheios de alegria, o passado, para a primeira vinda de Cristo, e aguardamos com ansiedade o seu retorno prometido.

A expectativa do segundo advento de Cristo é um dos aspectos mais importantes da escatologia neotestamentária – tanto o é, que a fé na igreja do Novo Testamento é dominada por essa espera. Todo livro do Novo Testamento nos indica o retorno de Cristo e nos conclama a viver de modo tal a sempre estar prontos para essa volta. Essa nota é repetida diversas vezes nos evangelhos. Somos ensinados que o Filho do Homem virá com seus anjos na glória do seu Pai (Mt 16.27); Jesus falou ao sumo sacerdote que ele veria o Filho do Homem sentado à destra poderosa de Deus e vindo com as nuvens do céu (Mc 14.62). Com frequência, Jesus falou aos seus ouvintes para vigiar por sua volta, uma vez que ele viria numa hora em que eles não esperavam (Mt 24.42, 44; Lc 12.40). Ele falou da felicidade daqueles servos a quem ele encontraria fiéis no tempo de sua vinda (Lc 12.37, 43). Após ter descrito alguns dos sinais que precederiam a sua vinda, o Senhor disse: "Ao começarem estas coisas a suceder, exultai e erguei a vossa cabeça; porque a vossa redenção se aproxima" (Lc 21.28). E em seu discurso de despedida, Jesus contou a seus discípulos que, após ter deixado a terra, ele viria novamente e os levaria consigo (Jo 14.3).

Uma nota similar ressoa no livro de Atos. Os anjos disseram aos discípulos que assistiam à ascensão de Jesus aos céus: "Esse Jesus, que dentre vós foi assunto ao céu virá do modo como o vistes subir" (At 1.11).

E Paulo disse aos atenienses que um dia Deus julgará o mundo pelo homem a quem levantou dos mortos, o Senhor Jesus Cristo (At 17.31).

As epístolas paulinas revelam uma consciência vívida da proximidade e certeza da volta do Senhor, "pois vós mesmos estais inteirados com precisão de que o Dia do Senhor vem como ladrão de noite" (1Ts 5.2); "Perto está o Senhor" (Fp 4.5). Paulo insta com os coríntios para serem cautelosos em fazer julgamentos, uma vez que o Senhor está vindo: "Portanto, nada julgueis antes do tempo, até que venha o Senhor, o qual não somente trará à plena luz das coisas ocultas das trevas, mas também manifestará os desígnios dos corações" (1Co 4.5) Em Tito 2.13, ele descreve os cristãos como aqueles que estão "aguardando a bendita esperança e a manifestação da glória do nosso grande Deus e Salvador Cristo Jesus". E em Romanos 8.19, ele nos fala de que "A ardente expectativa da criação aguarda a revelação dos filhos de Deus".

Esse senso profundo da expectativa do segundo advento de Cristo, entretanto, é também encontrado nas epístolas católicas. O autor de Hebreus diz: "assim também Cristo, tendo se oferecido uma vez para sempre para tirar os pecados de muitos, aparecerá segunda vez, sem pecado, aos que o aguardam para a salvação" (Hb 9.28). Tiago fala de modo semelhante: "fortalecei o vosso coração, pois a vinda do Senhor está próxima" (Tg 5.8). Pedro enfatiza tanto a certeza da volta do Senhor como a incerteza sobre sua hora: "Logo que o Supremo Pastor se manifestar, recebereis [os anciãos] a imarcescível coroa da glória" (1Pe 5.4); "Virá, entretanto, como ladrão, o Dia do Senhor" (2Pe 3.10). João insta com seus leitores a permanecerem em Cristo a fim de que, quando ele se manifestar, eles possam ter confiança (1Jo 2.28); mais adiante, ele afirma que quando Cristo efetivamente aparecer de novo, seremos como ele, uma vez que o veremos como ele é (1Jo 3.2).

Um sentido igualmente forte da expectativa da volta do Senhor ressoa por meio do livro de Apocalipse: "Eis que vem com as nuvens, e todo olho o verá" (Ap 1.7). "Venho sem demora", diz Jesus à igreja em Filadélfia; "Conserva o que tens, para que ninguém tome a tua coroa" (3.11). E em Apocalipse 22.20, no penúltimo versículo do Novo Testamento, lemos: "Aquele que dá testemunho destas coisas diz: Certamente, venho sem demora. Amém! Vem, Senhor Jesus!"

Essa mesma expectativa vivida pela volta de Cristo deveria marcar a igreja de Jesus Cristo nos dias atuais. Se essa expectativa não mais estiver presente, há algo radicalmente errado. É o servo infiel da parábola de Jesus que diz em seu coração: "Meu senhor tarda em vir" (Lc 12.45). Pode haver várias razões para a perda desse senso de expectativa. É possível que a igreja hodierna esteja tão envolvida em assuntos materiais e seculares que o interesse pela segunda vinda esteja se desvanecendo no segundo plano. É possível que muitos cristãos não mais creiam numa volta literal de Cristo. É também possível que muitos dos que creem numa volta literal empurram esse evento para tão longe, no futuro distante, que não vivem mais na espera dessa volta. Quaisquer que sejam as razões, a perda de uma expectativa vívida e vital da segunda vinda de Cristo é sinal de uma enfermidade espiritual das mais sérias na igreja. Embora possa haver diferenças entre nós acerca dos diversos aspectos da escatologia, todos os cristãos deveriam aguardar ansiosamente pela volta de Cristo e viver à luz dessa expectativa renovada a cada dia.

Admitindo, pois, que a igreja deve viver à luz dessa expectativa, deparamo-nos com um problema quando começamos a perguntar acerca de quando será a parúsia ou segunda vinda de Cristo. Esse é o problema do chamado "atraso da parúsia". Conforme os eruditos do Novo Testamento que falam sobre tal atraso, Jesus, Paulo e toda a igreja primitiva aguardavam a volta de Cristo para muito em breve. Parece óbvio, entretanto, assim dizem esses estudiosos, que Cristo e Paulo estavam enganados, uma vez que ele não veio logo – na verdade, ele ainda não retornou. Este, pois, é nosso problema: Por que Cristo predisse seu breve retorno, e por que até agora ele ainda não retornou?

Foi Albert Schweitzer quem primeiro alcunhou a expressão: "O atraso da parúsia".[01] De acordo com sua posição, desenvolvida mais completamente no Apêndice deste livro, o próprio Jesus esperava que a parúsia e a vinda do reino escatológico ocorressem antes de os discípulos terem terminado a sua jornada de pregação pelas cidades de Israel (ver Mt 10.23). Quando os discípulos retornaram e isso não tinha acontecido, Jesus percebeu que cometera um engano – e esse foi o primeiro "atraso da parúsia". Então Jesus começou a pensar que ele teria de trazer o reino por intermédio de seu sofrimento e morte. Mas mesmo nisso ele estava enganado, e morreu como um homem completamente desiludido.

Schweitzer, bem como Fritz Buri e Martin Werner,[02] representa a posição que se tornou conhecida como *escatologia consistente.* De acordo com esta escola de pensamento, Jesus estava enganado não apenas a respeito do tempo de sua parúsia, mas também acerca de todo o ambiente escatológico no qual ele situou o reino. Falando francamente, o que aconteceu na época da vida de Jesus mostra que não haverá parúsia ou reino escatológico futuro. Para esses teólogos, toda a história do cristianismo torna-se uma "desescatologização" do cristianismo. Ao invés de viver um breve ínterim entre as duas vindas de Cristo, a igreja agora se vê como uma longa linha de continuidade histórica. De acordo com Werner, o vácuo criado pelo atraso da parúsia é agora preenchido pela história do dogma cristão.[03] Não aguardamos nenhuma segunda vinda; esse conceito, uma vez emprestado dos escritos apocalípticos judaicos, não é integrante da fé cristã e, portanto, deveria ser simplesmente abandonado.

Outros teólogos da atualidade, menos radicais do que os supramencionados, aguardam efetivamente a segunda vinda de Cristo, mas concordam que Jesus estava enganado ao predizer seu retorno para breve. Oscar Cullmann pertence a esse grupo. Como já vimos, embora, ele dê ênfase ao fato de que o grande ponto central da história já aconteceu, ele aguarda a volta de Cristo. Mas ele sustenta que a expectativa da igreja primitiva pela proximidade dessa volta (uma questão mais de décadas do que de séculos) era um "erro de perspectiva" que pode ser explicado "da mesma forma que explicamos as previsões precipitadas sobre a data do fim da guerra, uma vez presente a certeza de que a batalha decisiva já aconteceu".[04] Outro teólogo que tem a mesma opinião é Werner G. Kümmel, que afirma que Jesus estava errado sobre este assunto:

> Jesus não proclama apenas a vinda futura do reino de Deus em termos gerais, mas também sua *iminência*. E mais (...) ele enfatiza isso tão concretamente que o limitou ao tempo de vida da geração de seus ouvintes (...) É perfeitamente claro que essa predição de Jesus não foi cumprida e é, portanto, impossível asseverar que Jesus não estava enganado acerca disso.[05]

O problema que deparamos aqui, portanto, é se Cristo realmente predisse que voltaria dentro de uma geração e, em caso afirmativo, por que essa predição não se cumpriu. A expressão: "atraso da parúsia" sugere que aconteceu um erro nos cálculos. Houve realmente tal atraso? O apóstolo Paulo também esperava que Cristo voltasse no seu período de vida? Estava

ele também enganado? Estaria toda a igreja primitiva sob a impressão errada de que a parúsia acorreria dentro de algumas décadas?

Antes de tudo, analisaremos o problema no que toca aos evangelhos sinóticos. Acabamos de ver que muitos eruditos atuais do Novo Testamento interpretam algumas declarações de Jesus como implicando que ele retornaria no espaço de uma geração. Ao iniciar nosso debate, deveríamos observar que os sinóticos registram três tipos de discursos acerca do futuro do reino: (1) há três pronunciamentos que parecem falar de um retorno iminente; (2) há outra série de pronunciamentos que falam mais de atraso do que de iminência; e (3) há ainda pronunciamentos e parábolas que enfatizam a incerteza do tempo da segunda vinda.[06] Mais tarde comentaremos essas passagens com minúcia. Por ora, fica óbvio que falar apenas do primeiro grupo de pronunciamentos e negligenciar os outros dois grupos é tornar-se culpado de uma simplificação grosseira.

Examinemos cada um desses grupos de passagens. Os três textos dos quais se diz que ensinam o retorno de Cristo no espaço da geração daqueles que viviam (as "passagens de iminência") são as seguintes: Marcos 9.1 (e o paralelo de Mt 16.28; Lc 9.27), Marcos 13.30 (e o paralelo de Mt 24.34; Lc 21.32) e Mateus 10.23. Esses são textos difíceis, pelo que deveremos verificá-los cuidadosamente. Mas antes, deveríamos observar que, no meio do seu discurso apocalíptico, Jesus disso claramente: "Mas a respeito daquele dia ou da hora [o tempo da parúsia] ninguém sabe; nem os anjos no céu, nem o Filho, senão somente o Pai" (Mc 13.32; cf. Mt 24.36). Se essas palavras podem significar alguma coisa, elas significam que o próprio Cristo não sabia o dia ou a hora de sua volta. Podemos ter dúvidas acerca de como essa declaração pode ser conciliada com a deidade de Cristo ou a onisciência do Filho, mas não pode haver dúvidas sobre o que Cristo está dizendo aqui. Se, pois, o próprio Cristo, conforme admitiu, não sabia a hora de seu retorno, nenhuma declaração sua pode ser interpretada como indicativa do tempo exato desse retorno. Isso inclui as passagens difíceis que acabamos de mencionar. A insistência dessas passagens em exigir uma parúsia no espaço da geração daqueles que eram contemporâneos de Jesus está claramente em desacordo com a negativa do próprio Jesus acerca de conhecer o tempo de sua volta.

Marcos 9.1 relata que Jesus "Dizia-lhes ainda: Em verdade vos afirmo que, dos que aqui se encontram, alguns há que, de maneira nenhuma,

passarão pela morte até que vejam ter chegado com poder o reino de Deus". A passagem paralela, em Lucas, termina com as palavras "até que vejam o reino de Deus" (Lc 9.27), enquanto a passagem paralela em Mateus termina como se segue: "até que vejam vir o Filho do homem no seu reino" (Mt 16.28).

Como seria de esperar, as interpretações dessa passagem variam muito. Alguns sustentam que Jesus falava aqui acerca de sua parúsia, e estava dessa forma predizendo um retorno dentro do tempo de vida de alguns de seus ouvintes.[07] Pelas razões fornecidas, essa interpretação deve ser rejeitada. Outros sugerem que Jesus estava falando a respeito da transfiguração, que é o evento seguinte registrado em todos os três sinóticos.[08] Outra posição, um tanto comum, é que Jesus esteja se referindo à sua ressurreição, com o derramamento do Espírito subsequente;[09] alguns dos que sustentam essa posição a relacionam especialmente com Romanos 1.4: "designado Filho de Deus com poder, segundo o espírito de santidade, pela ressurreição dos mortos". Uma posição similar a esta é a de N. B. Stonehouse: Jesus estava se referindo à sua atividade sobrenatural como Senhor ressurreto, ao estabelecer sua igreja.[10] Há os que interpretam as palavras de Jesus como referindo-se a manifestações do reino de Deus como o Pentecostes, o julgamento sobre Jerusalém ou o avanço poderoso do evangelho no mundo pagão.[11] E há estudiosos que interpretam a passagem como indicando a destruição de Jerusalém e a subsequente expulsão dos judeus da Palestina, preparando, dessa forma, o caminho para a formação do novo Israel, que consiste em judeus e gentios.[12]

Em minha opinião, a interpretação mais aceitável sobre essa difícil passagem é oferecida por H. N. Ridderbos. Embora sua posição tenha algo em comum com várias das sugestões enumeradas, ele vai além. Antes de tratar especificamente da passagem que estamos discutindo, em seu livro *Coming of the Kingdom*, ele indica que há duas linhas de pensamento nas predições do próprio Jesus acerca de seu futuro: uma aponta sua morte e ressurreição vindouras e, a outra, a sua volta final em glória, e essas duas linhas não devem ser separadas, mas conservadas juntamente.[13] Com relação a Marcos 9.1 e às paralelas dos sinóticos, ele tece os seguintes comentários:

(1) Não podemos eliminar a parúsia da expectativa indicada nas palavras: “Vejam o reino de Deus vindo em poder”, ou: “vejam o filho do homem vindo no seu reino”, pois há uma referência clara à parúsia no contexto precedente em todos os três relatos dos evangelhos, e é impossível interpretar as palavras de Jesus como não tendo qualquer referência a seu retorno em glória.

(2) Entretanto, é igualmente sustentável dizer que essas palavras não indicam nada além da parúsia. Entre o tempo em que Jesus disse essas palavras e a parúsia haveria de acontecer o grande evento da ressurreição. Nessa ressurreição o Filho do Homem, igualmente, viria em sua dignidade real (cf. Mt 28.18).

(3) Na mente dos discípulos, contudo, a ressurreição de Cristo e sua parúsia estavam ligadas. Aparentemente, eles pensavam que a ressurreição de Cristo não aconteceria até o último dia (cf. Mc 9.9-11).

(4) As palavras de Cristo, portanto, numa típica condensação profética, vinculam conjuntamente sua ressurreição e sua parúsia. Ele está predizendo que muitos dos que estão vivos, quando ele profere essas palavras, testemunharão sua ressurreição, que em um sentido é uma vinda do reino de Deus com poder.

(5) A ressurreição de Cristo será seguida por sua parúsia num modo que ele ainda não explica completamente. A ressurreição de Cristo será a garantia da certeza da parúsia. [14]

Passemos agora à segunda dessas “passagens de iminência”, Marcos 13.30, que diz: “Em verdade vos digo que não passará esta geração sem que tudo isto aconteça”. A passagem paralela em Mateus (24.34) é praticamente idêntica à de Marcos. A paralela em Lucas (21.32) tem um fraseado um pouco diferente: “Não passará esta geração até que tudo isto aconteça”.

Mais uma vez, os eruditos estão divididos quanto à interpretação dessa passagem. O maior problema é o significado de “esta geração”, bem como das palavras “sem que tudo isto aconteça”. Com relação a “esta geração” há duas possibilidades: pode referir-se à geração das pessoas que viviam no tempo em que Jesus proferiu essas palavras, ou pode ser entendida num sentido mais qualitativo do que temporal, como descrevendo ou o povo judeu, ou os incrédulos rebeldes desde a época em que Jesus está falando até a hora de seu retorno.

Entre os que sustentam a primeira interpretação de "esta geração" estão Oscar Cullmann e Werner Kümmel, ambos crendo que "todas as coisas" mencionadas por Jesus incluem a parúsia e, portanto, eles falam de certo "erro de perspectiva" da parte de Jesus.[15] Uma vez que essa compreensão das palavras de Jesus implica que ele estava marcando uma data para o seu retorno, e uma vez que em Marcos 13.32 (e Mt 24.36) Jesus afirma claramente que não sabe o dia nem a hora de seu retorno, essa interpretação tem de ser rejeitada. Outros, que sustentam que "esta geração" significa a geração contemporânea de Jesus, entendem "todas estas coisas" como significando a destruição de Jerusalém e os sofrimentos que acompanharão essa destruição, mas eles admitem que a destruição de Jerusalém seja um tipo de fim do mundo.[16] Os que compartilham da mesma posição quanto ao sentido da frase "esta geração" sustentam que a expressão "todas essas coisas" significa os sinais do fim descritos em Marcos 13.5-23, excluindo-se a parúsia propriamente dita; então, a ênfase seria que aquelas pessoas que estavam vivas, enquanto Jesus estava falando, veriam todos esses sinais precursores de sua vinda sem verem a vinda propriamente dita.[17]

Dentre os que interpretam "esta geração" mais num sentido *qualitativo* do que *temporal* está F. W. Grosheide, que entende "esta geração" significando a humanidade em geral, da qual se diz que permanecerá até a parúsia.[18] Outros, que entendem que "todas essas coisas" envolve a parúsia, interpretam "esta geração" significando o povo judeu que continuará a existir até o fim; por conseguinte entende-se que essa profecia inclui uma esperança pela salvação dos judeus até o último dia.[19] Há ainda quem entenda que "esta geração" refere-se ao povo judeu continuando a existir até o fim dos tempos, mas enfatizando não a possibilidade de sua salvação, mas, antes, sua rebelião e sua rejeição do Messias; dessa forma, a profecia serve mais como uma advertência rigorosa do que como uma esperança por revelações futuras da graça divina. O último grupo de eruditos está dividido em duas classes: aqueles que sustentam que "todas essas coisas" significam todos os sinais precursores do fim, excluída a parúsia propriamente dita,[20] e aqueles que afirmam que "todas essas coisas" incluem a parúsia.[21]

Ao tentarmos chegar a uma conclusão acerca da interpretação dessa passagem difícil, devemos ter em mente duas coisas. Primeiro, o propósito de Jesus ao proferir essas palavras não é fornecer uma data exata para a sua

volta (ver v. 32), mas, antes, indicar a certeza de seu retorno. Este ponto é enfatizado no versículo seguinte: “Passará o céu e a terra, porém as minhas palavras não passarão” (Mc 13.31). Segundo, parece arbitrário e injustificado impor qualquer tipo de limitação às palavras “sem que tudo isto aconteça” – uma vez que tal limitação, na verdade, faz Jesus dizer: “sem que *algumas* destas coisas aconteçam”. Embora seja verdadeiro que o discurso registrado em Marcos 13 partiu do contexto de uma predição sobre a destruição do templo (v. 2), o discurso em si inclui terremotos e fomes (v. 8), a pregação do evangelho a todas as nações (v. 10), a perseguição por causa do evangelho (v. 12-13): “ tribulação como nunca houve desde o princípio (...) e nunca jamais haverá” (v. 19), prodígios nos céus (v. 24) e a vinda do Filho do homem nas nuvens com grande poder e glória (v. 26). Quando mais adiante, no discurso (v. 30), Jesus diz: “não passará esta geração sem que *todas estas coisas* aconteçam”, qualquer interpretação dessas palavras que exclua algum dos itens supramencionados será forçada.

Por isso, eu concluo que com a expressão “todas estas coisas” Jesus quer dizer todos os eventos escatológicos que ele acabou de enumerar, inclusive sua volta sobre as nuvens do céu. Seu ensino é que todos esses eventos com certeza virão a acontecer – embora céus e terra passarão, essas palavras infalivelmente serão cumpridas. O que Jesus quer dizer com a expressão “esta geração”? Deve-se observar que a palavra “geração” (*genea*), comumente utilizada nos evangelhos sinóticos, pode ter tanto um significado *qualitativo* como *temporal*: “Deve-se entender essa geração num sentido temporal, mas sempre há um criticismo qualificador. Dessa forma, lemos sobre uma geração ‘adúltera’ (Mc 8.38), ou de uma geração ‘perversa’ (Mt 12.45; Lc 11.29), ou de uma geração ‘má e adúltera’ (Mt 12.39; 16.4), ou de uma geração ‘incrédula e perversa’ (Mt 17.17; cf. Lc 9.41; Mc 9.9)”.[22] Podemos encontrar um uso paralelo dessa expressão em Mateus 23.35-36. Ali Jesus indica que sobre o povo judeu apóstata recairá “todo o sangue justo derramado sobre a terra, desde o sangue do justo Abel até ao sangue de Zacarias”, acrescentando: “Em verdade vos digo que todas estas coisas hão de vir sobre a presente geração”. “Presente geração” não pode ser aqui restrita aos judeus vivos no tempo em que Jesus está dizendo essas palavras, porque o contexto se refere tanto a pecados passados (v. 35) como pecados futuros “Por isso, eis que eu vos envio

profetas, sábios e escribas. A uns matareis e crucificareis; a outros açoitareis nas vossas sinagogas e perseguireis de cidade em cidade" (v. 34).

Com "presente geração", Jesus denota o povo judeu rebelde, apóstata e incrédulo, conforme ele se revelou no passado, está se revelando no presente e continuará a se revelar no futuro. Essa geração má e incrédula, embora esteja agora rejeitando a Cristo, continuará a existir até o dia de sua volta, e então, receberá o julgamento que lhe é devido. Interpretada dessa forma, a declaração de Jesus apresenta conclusão lógica dos discursos que ele começou com a proclamação da destruição de Jerusalém, como punição para o endurecimento de Israel. [23]

A terceira das chamadas "passagens de iminência" é Mateus 10.23, que não tem paralelo nos outros sinóticos: "Quando, porém, vos perseguirem numa cidade, fuja para outra; porque em verdade vos digo que não acabareis de percorrer as cidades de Israel até que venha o Filho do Homem".

Como é de esperar, há uma grande diferença de opinião sobre o significado dessa passagem. A interpretação de Albert Schweitzer, comumente conhecida como *escatologia consistente*, deve ser rejeitada uma vez que está relacionada ao modo de ver a Jesus, que o torna um homem enganado e desiludido. [24] Outros eruditos entendem que as palavras "não acabareis de percorrer as cidades de Israel" apontam a missão de pregação dos doze discípulos às cidades de Israel (que durou por um tempo maior de que a jornada de pregação descrita em Mt 10), e que as palavras "até que venha o Filho do homem" referem-se à parúsia. Uma vez que a parúsia não aconteceu, quando Jesus disse que aconteceria, esses eruditos não hesitam em falar sobre o erro, seja da parte de Mateus, [25] seja da parte do próprio Cristo. [26] Essa posição também tem de ser rejeitada, uma vez que implica que Jesus estava marcando uma data para o seu retorno –, exatamente aquilo que ele próprio disse que não poderia fazer (Mt 24.36).

Outros, porém, ao passo que concordam que "percorrer as cidades de Israel" significa a pregação dos discípulos de Jesus aos judeus ao longo de todo seu apostolado, sustentam que a "vinda do Filho do Homem" deve ser interpretada como significando não a parúsia, mas algum evento no futuro próximo: ou a manifestação do Cristo ressurreto aos discípulos, com a grande comissão, [27] ou o progresso do evangelho que revela o reinado de Cristo, [28] ou a destruição de Jerusalém. [29]

Outros ainda estão convencidos de que as palavras "até que venha o Filho do Homem" não podem significar nada menos que a volta de Cristo nas nuvens dos céus. Mas estes diferem de Plummer, Kümmel e Cullmann ao não restringir o significado de "percorrer as cidades de Israel" à missão de pregação dos doze, referindo uma interpretação menos literal e mais figurativa dessas palavras, como descrevendo algo que continuará até a parúsia. Esses eruditos, entretanto, diferem entre si sobre a interpretação exata dessa expressão. Herman Ridderbos insiste que "percorrer as cidades de Israel" não se refere à missão, mas à fuga dos discípulos; por causa disso, ele entende Jesus predizendo que, embora aqueles que trazem o evangelho continuarão a ser perseguidos até o último momento, sempre haverá um lugar para o qual eles possam fugir.[30] Já Grosheide, Schniewind e Ladd enxergam uma referência à obra missionária nessa expressão. Grosheide vê os discípulos como representativos de toda a igreja; para ele, a passagem significa que a igreja deve continuar a pregar o evangelho até que Jesus retorne – para ele, o trecho "cidades de Israel" indica lugares onde vivam pessoas que, embora nominalmente cristãs, na verdade estão afastadas de Deus.[31] Schniewind e Ladd entendem que "percorrer as cidades de Israel" descreve a missão contínua da igreja para com Israel a qual persistirá até a parúsia e resultará na salvação de muitos judeus.[32]

Ao tentar chegar a uma conclusão acerca do significado dessa passagem, devemos lembrar que as instruções de Jesus aos seus discípulos, conforme registradas em Mateus 10, incluem pronunciamentos que se ocupam de suas atividades futuras, após sua ascensão,[33] e incluem declarações que seriam aplicadas aos membros de sua igreja em todo o curso da história.[34] O que dissemos acerca da condensação profética,[35] também deve ser lembrado: ao falar aos seus discípulos, com frequência Jesus vinculou conjuntamente assuntos do futuro próximo com eventos do futuro bem distante, assim como o fizeram os profetas do Antigo Testamento. Em outras palavras, o que Jesus diz aqui acerca da perseguição, no futuro imediato, poderia ter relevância para o povo de Deus também no futuro longínquo.

Tendo essas coisas em mente, podemos entender que Mateus 10.23 nos ensina, principalmente, que a igreja de Jesus Cristo deve não somente continuar a preocupar-se com Israel, mas também continuar a levar o evangelho a Israel até que Jesus venha de novo. Em outras palavras, Israel

continuará a existir até o tempo da parúsia,[36] e continuará a ser objeto de evangelismo. Isso implica que tanto no futuro como no passado uma grande multidão de judeus persistirá em rejeitar o evangelho; para eles, a volta de Cristo não significará salvação, mas sim juízo.[37] Enquanto a oposição ao evangelho continuar, também deve-se esperar que a perseguição daqueles que levam o evangelho continue. Mas continuará igualmente a conversão de judeus à fé cristã até a parúsia, pois Deus continuará a reunir seus eleitos dentre os israelitas.[38]

As três "passagens de iminência", portanto, não devem ser entendidas como ensinando um retorno de Cristo dentro de um período de vida daqueles que o ouviam. Observemos, a seguir, outro grupo de passagens dos evangelhos sinóticos, as quais ensinam que a parúsia pode estar bem distante, no tempo. Foram registradas declarações específicas de Jesus que indicam que certas coisas ainda têm de acontecer antes que ele volte. Em Mateus 24.14, por exemplo, Jesus diz: "E será pregado este evangelho do reino por todo o mundo, para testemunho a todas as nações. Então virá o fim". A palavra "então" (no grego *kai tote*) implica que antes da parúsia tem de expirar um período – possivelmente um tempo muito longo. No mesmo sentido vêm as palavras que Jesus falou na casa de Simão, o leproso, depois de ter sido ungido por uma mulher anônima: "Porque os pobres, sempre os tendes convosco e, quando quiserdes podeis fazer-lhes bem, mas a mim nem sempre me tendes (...) Em verdade vos digo: onde for pregado em todo o mundo o evangelho, será também contado o que ela [a mulher] fez, para memória sua" (Mc 14.7, 9). Essas palavras implicam que haverá um tempo em que Jesus estará ausente dos discípulos, durante o qual o evangelho será pregado por todo o mundo. Outro pronunciamento que ensina uma vinda "atrasada"[39] é o de Marcos 13.7: "Quando, porém, ouvirdes falar de guerras e rumores de guerras, não vos assusteis; é necessário assim acontecer, mais ainda não é o fim".

Várias das parábolas de Jesus transmitem um pensamento similar. A parábola das minas é introduzida por Lucas com estas palavras: "Jesus propôs uma parábola, visto estar perto de Jerusalém e lhes parecer que o reino de Deus havia de manifestar-se imediatamente" (Lc 19.11). A ênfase da parábola, que fala de um nobre fidalgo que foi para um país distante e em seguida retornou para um ajuste de contas com os seus servos, é que pode decorrer um período antes que o senhor retorne. No mesmo sentido

aparece a parábola dos talentos, que deixa essa questão explícita: “Depois de muito tempo voltou o senhor daqueles servos e ajustou contas com eles” (Mt 25.19). O mesmo capítulo traz a parábola das dez virgens que, incluem as já famosas palavras “E, tardando o noivo (ou “demorando-se”, ASV), foram todas tomadas de sono e adormeceram” (Mt 25.5). O assunto dessa parábola, da mesma forma, gira em torno do atraso do noivo e da conduta das virgens durante esse atraso. Um destaque similar é feito na parábola do servo vigilante (Lc 12.41-48). Quando um dos servos diz: “Meu senhor tarda em vir” (v. 45), ele é revelado como mal e infiel, mas a implicação é que haverá de fato um “atraso”. Em outra ocasião Jesus indicou que, embora os convidados das bodas não jejuem enquanto o noivo estiver com eles, “Dias virão, contudo, em que lhes será tirado o noivo; e, nesse tempo, jejuarão” (Mc 2.19-20). Dentre as parábolas encontradas em Mateus 13, a parábola do joio (sugerindo que os crentes serão deixados lado a lado com incrédulos por um longo tempo) propõe a possibilidade de um longo lapso de tempo antes do fim, a parábola do grão de mostarda (sugerindo que o pequeno grupo, agora reunido ao redor de Jesus, com o tempo se tornará um grupo muito grande) e a do fermento (sugerindo que o reino de Deus, que nos dias de Jesus estava escondido, algum dia prevalecerá tão poderosamente que não existirá nenhuma soberania rival).[40] Baseados nos pronunciamentos e parábolas que acabamos de ver, podemos concluir que Jesus deixou lugar para a possibilidade de que sua segunda vinda pudesse não acontecer antes de um tempo considerável.

Existe, porém, um terceiro grupo de passagens, nos sinóticos, que enfatizam a incerteza do tempo da parúsia. Já mencionamos Marcos 13.32 (e Mt 24.36): “Mas a respeito daquele dia ou da hora ninguém sabe; nem os anjos no céu, nem o Filho, senão o Pai”. Jesus termina a parábola das dez virgens, a qual acabamos de nos referir, com estas palavras: “Vigiai, pois, porque não sabeis o dia nem a hora” (Mt 25.13). A passagem de Marcos enfatiza a incerteza do tempo:

> Estai de sobreaviso, vigiai [e orai]; porque não sabeis quando será o tempo (...) Vigiai, pois, porque não sabeis quando virá o dono da casa: se à tarde, se à meia-noite, se ao cantar do galo, se pela manhã; para que, vindo ele inesperadamente, não vos ache dormindo. O que, porém, vos digo, digo a todos: vigiai!” (Mc 13.33-37).

Em outra ocasião, Jesus usa a figura dos servos que esperam pela volta de seu senhor: “Cingido esteja o vosso corpo, e acesas, as vossas candeias.

Sede vós semelhantes a homens que esperam pelo seu senhor, ao voltar ele das festas de casamento; para que, quando vier e bater à porta, logo lhe abram" (Lc 12.35-36). Logo adiante, no mesmo discurso, Jesus utiliza a figura da vinda de um ladrão: "Considerai isto: que, se o pai de família soubesse a que hora havia de vir o ladrão, vigiaria e não deixaria arrombar a sua casa (...) ficai também vós apercebidos; porque, à hora em que não cuidais, o Filho do Homem virá" (Lc 12.39-40; paralelo de Mt 24.43-44).

A partir desses pronunciamentos, aprendemos que ninguém pode saber o tempo exato da parúsia. A segunda vinda ocorrerá numa hora em que não esperamos. Entretanto, é exatamente pelo fato de a segunda vinda ser inesperada que sempre devemos vigiá-la. O próprio Jesus indica certos sinais de sua vinda, conforme veremos no capítulo seguinte. A vigilância por sua vinda, portanto, inclui estar alerta para esses sinais. Mas, acima de tudo, vigilância significa prontidão – estar sempre pronto para que Cristo retorne. Ladd tem um comentário útil acerca disso:

> A palavra traduzida por "vigiai" nesses vários versículos [versículos como os que acabamos de citar] não significa "aguardar", mas "estar acordado". Ela não denota uma atitude intelectual, mas uma qualidade moral ou prontidão espiritual para a volta do Senhor. "Ficai também vós apercebidos" (Lc 12.40). A incerteza acerca do tempo da parúsia significa que os homens devem estar espiritualmente acordados e prontos para encontrar o Senhor quando quer que ele venha. [41]

A figura do ladrão utilizada por Jesus também enfatiza o que acabamos de afirmar. Parece totalmente impróprio comparar a volta de Cristo à visita de um ladrão. Mas o ponto da comparação é exatamente o fato de que o ladrão é inesperado. Nunca se sabe quando um ladrão pode arrombar nossa casa; por causa disso é preciso tomar certas precauções. De modo similar, uma vez que não sabemos quando Cristo retornará, deveríamos sempre viver em prontidão para essa volta.

Passemos a um resumo do que aprendemos dos evangelhos sinóticos acerca da expectativa da segunda vinda. Está claro que Jesus não marcou uma data para o seu retorno; por causa disso, não deveríamos falar acerca de um engano ou "erro de perspectiva" de sua parte. Naturalmente, é possível que alguns de seus discípulos ou seguidores o tenham entendido erradamente, como tendo ele marcado uma data para a parúsia. Na verdade, o apóstolo João nos dá um exemplo desse mal-entendido:

> Então Pedro, voltando-se, viu que também o ia seguindo o discípulo a quem Jesus amava (...) Vendo-o, pois, Pedro perguntou a Jesus: E quanto a este? Respondeu-lhe Jesus: Se eu quero que ele permaneça até que eu venha, que te importa? Quanto a ti, segue-me. Então, se tornou corrente entre os irmãos o dito de que aquele discípulo não morreria. Ora, Jesus não dissera que tal discípulo não morreria, mas: Se eu quero que ele permaneça até que eu venha, que te importa? (Jo 21.20-23).

Aparentemente, havia crentes naquela época que *pensavam* que Jesus tivesse dito que retornaria antes de João morrer. Mas o próprio João afirma que Jesus não disse tal coisa. Se é possível ocorrer um erro desses, é também possível que alguns dos que ouviam Jesus ensinar tivessem interpretado erroneamente suas palavras, de forma a significar que ele tivesse marcado uma data precisa para a sua segunda vinda. Porém, conforme temos demonstrado, Jesus não fez isso.

Entretanto, Jesus efetivamente ensinou que, dentro do período de vida de seus ouvintes, ele viria em glória real (Mt 16.28); estas palavras se referem à sua ressurreição, que haveria de ser um prelúdio e garantia de sua parúsia. Portanto, Jesus ensinou a certeza de sua parúsia, mas sem nos fornecer a data exata. Alguns de seus pronunciamentos dão lugar ao transcurso de quantidade considerável de tempo, antes de seu retorno. Mas, uma vez que o tempo exato da parúsia é desconhecido, é necessário uma vigilância constante. Essa vigilância não significa espera indolente, mas requer o uso diligente de nossos dons no serviço do reino de Cristo.

Desviemos agora nossa atenção para a questão da expectativa da parúsia nos escritos paulinos. É certamente verdadeiro que "a expectativa da vinda do Senhor e do que a acompanha é um dos motivos mais centrais e poderosos de Paulo". [42] Paulo não somente dedica discussões exclusivas a esse tópico, mas também faz referências frequentes à segunda vinda de Cristo de modo incidental, enquanto discute outro assunto. Para Paulo, a esperança pela manifestação de Cristo é uma das marcas do cristão.

Temos, porém, de levantar novamente a questão acerca do tempo da parúsia em Paulo. Como dissemos, alguns pensam que Paulo ensinou que a parúsia aconteceria dentro de uma geração ou, possivelmente, antes de ele mesmo morrer, mas isso era um engano. Será esta uma análise correta dos escritos de Paulo?

Temos de concordar com Ridderbos quando diz que não somente a igreja primitiva, mas também Paulo, por meio das epístolas que chegaram até nós, não imaginavam que a ordem mundial continuaria por vários séculos. [43]

Com certeza, passagens como as seguintes confirmam esse julgamento: “porque a nossa salvação está, agora, mais perto do que quando no princípio cremos. Vai alta a noite, e vem chegando o dia” (Rm 13.11-12); “irmãos: o tempo se abrevia; o que resta é que não só os casados sejam como se o não fossem” (1Co 7.29); “Perto está o Senhor” (Fp 4.5).

Atualmente, vários estudiosos do Novo Testamento argumentam que houve uma mudança no pensamento de Paulo sobre esse assunto. Em suas epístolas mais antigas, assim eles comentam, o apóstolo aguardava uma parúsia rápida – tão rápida, que ele esperava estar ainda vivendo quando o Senhor retornasse. Mas em suas epístolas posteriores, Paulo não mais tinha essa expectativa; ao invés disso, ele esperava morrer antes de Cristo voltar, e achava que a parúsia aconteceria algum tempo mais tarde. Dessa forma, Paulo estaria corrigindo um erro anterior, afirmam esses estudiosos.

Vejamos algumas dessas posições. De acordo com Albert Schweitzer, Paulo esperava uma parúsia rápida, mas quando essa expectativa provou ser uma ilusão o apóstolo ensinou, já em suas primeiras epístolas, que os crentes participam na morte e ressurreição de Cristo de modo místico, e dessa forma pode-se dizer que estão *em Cristo*.[44] Em 1930, Geerhardus Vos já mencionava as posições dos eruditos de sua época, que pensavam que Paulo, tinha mudado sua expectativa inicial de ainda estar vivo na parúsia, e passou a reconsiderar suas crenças acerca da ressurreição, provocado pela convicção posterior de que ele morreria antes da parúsia.[45] Num livro publicado originalmente em 1946, Oscar Cullmann ensinava que, ao passo que em 1Tessalonicenses 4.15, Paulo tinha dito que ele ainda estaria vivo quando Cristo retornasse, em epístolas posteriores (2Co 5.1s. e Fp 1.23) ele afirmou que a parúsia somente ocorreria após a sua morte.[46]

Essa suposta mudança no pensamento de Paulo foi mais completamente desenvolvida por C. H. Dodd. De acordo com Dodd, o apóstolo, em sua primeira epístola aos Tessalonicenses, sua epístola mais antiga, acreditava que a segunda vinda estivesse tão próxima que afirmou que *nós* (significando não somente ele próprio, mas também os crentes de Tessalônica) encontraríamos o Senhor nos ares (1Ts 4.17).[47] Em 1Coríntios, escrita cerca de sete anos mais tarde, Paulo expressou a convicção de que ele e pelo menos alguns de seus convertidos de Corinto ainda estariam vivos quando ocorresse a parúsia.[48] Após 1Coríntios, entretanto, não mais vemos Paulo referir-se a essa expectativa confiante.

Em 2Coríntios, escrita um pouco após 1Coríntios, ele expressa o pensamento de que, provavelmente, morreria antes da parúsia. Em suas epístolas posteriores, a ideia do retorno iminente do Senhor desaparece. A ênfase agora recai em exortações éticas e sobre nossa participação presente em Cristo; portanto, há uma espécie de transformação da escatologia em misticismo. [49]

Outros intérpretes, ainda, encontram evidência desse tipo de mudança no pensamento de Paulo. [50] Que diremos acerca disso? Parece bem evidente que Paulo esperava que Cristo voltasse muito breve. Na verdade, parece igualmente razoável crer que o próprio Paulo ainda esperava estar vivendo naquele momento. Mas isso não significa que Paulo não deixasse lugar para outra possibilidade, nem que ele tenha marcado uma data "dentro desta geração" para a parúsia, como parte de seu ensino reconhecidamente autorizado. Paulo não estava interessado em marcar datas; sua maior preocupação era ensinar a certeza da volta de Cristo, e a importância de estarmos sempre prontos para essa volta. Dizer que Paulo esperava estar ainda vivo na parúsia é uma coisa; mas dizer que ele definitivamente ensinou que a parúsia aconteceria antes de sua morte é outra coisa completamente diferente! [51]

A alegação de que Paulo mudou de opinião acerca do tempo da parúsia, entre suas primeiras e últimas epístolas, também não tem fundamento. Primeiramente porque, em 1Tessalonicenses – que supostamente representa a primeira posição de Paulo –, ele já acolhe a possibilidade de que alguns, inclusive ele próprio, poderiam morrer antes que o Senhor retorne: "Deus não nos destinou para a ira, mas para alcançar a salvação mediante nosso Senhor Jesus Cristo, que morreu por nós para que, quer vigiemos, quer durmamos, vivamos em união com ele" (1Ts 5.9-10). Além disso, Paulo não fornece indicação nenhuma, em 2Coríntios (alegadamente representando sua última posição), de que tenha mudado de opinião após ter escrito 1Coríntios (supostamente representando sua primeira posição).

Mas, que dizer acerca da palavra "nós" de 1Tessalonicenses e 1Coríntios? Em 1Tessalonicenses (4.17), Paulo, escreve isto acerca da parúsia : "depois, nós, os vivos, os que ficarmos, seremos arrebatados juntamente com eles [aqueles que acabaram de ser ressuscitados dos mortos], entre nuvens, para o encontro do Senhor nos ares". Em 1Coríntios 15.51-52, falando acerca do que acontecerá quando Cristo retornar, Paulo

diz: “Nem todos dormiremos, mas transformados seremos todos (...) A trombeta soará, os mortos ressuscitarão incorruptíveis, e nós seremos transformados”. Será que essas passagens transmitem a certeza de que Paulo esperava estar vivo quando Cristo retornasse? Elas não fazem nada disso. Elas expressam a *possibilidade* de que Paulo e alguns de seus leitores poderão estar vivos naquela hora, mas não a *certeza*. Nesses versículos, o apóstolo escreve acerca daqueles que ainda estarão vivos na hora da parúsia em distinção àqueles que terão morrido até aquela hora, mas ele não diz e não sabe quem serão esses que ainda estarão vivos. Qualquer crente, desde a época de Paulo até hoje, poderia usar linguagem similar sem implicar que ele certamente estará vivo quando Cristo voltar. [52]

Está também claro que Paulo ensinou a impossibilidade de calcular o tempo da volta de Cristo. Ridderbos pondera desta forma: “Com certeza, temos sempre de ter em mente que, em Paulo, qualquer cálculo do tempo da parúsia é completamente deficiente”. [53] Como prova disso, deveríamos observar que Paulo, tanto como Jesus, fala do Dia do Senhor vindo como um ladrão:

> ... pois vós mesmos estais inteirados com precisão de que o Dia do Senhor vem como ladrão de noite. Quando andarem dizendo: Paz e segurança, eis que lhes sobrevirá repentina destruição, como vêm as dores do parto à que está para dar à luz; e de nenhum modo escaparão. Mas vós, irmãos, não estais em trevas, para que esse Dia como ladrão vos apanhe de surpresa (1Ts 5.2-4).

A imagem do ladrão é, conforme vimos, a incerteza do tempo da parúsia. Quando Paulo acrescenta que seus leitores não estão em trevas e, por causa disso, o Dia do Senhor não deve surpreendê-los como um ladrão, ele deixa implícito que, o que estiver sempre espiritualmente pronto para a volta de Cristo, não será transtornado por essa volta mesmo que ela venha em uma hora inesperada. Paul Minear sugere outra implicação da figura do ladrão: o ladrão pretende fazer você ficar mais pobre. Se um dos maiores valores são os “tesouros na terra”, dos quais Jesus falou uma vez (Mt 6.19), a volta de Cristo realmente tornará a pessoa mais pobre, pois o que era de valor para ela terá sido levado embora. Mas se alguém tiver ajuntado “tesouros nos céus” e buscado “as coisas que são do alto”, a volta de Cristo não será equivalente à vinda de um ladrão, pois essa volta fará a pessoa mais rica do que era antes. A figura do ladrão, portanto, enfatiza tanto a incerteza do

tempo da parúsia como a necessidade de constante prontidão espiritual para a volta do Senhor.[54]

Resumindo o que aprendemos de Paulo acerca da parúsia, deveria ficar claro que não devemos acusá-lo de ter feito um erro de julgamento sobre o tempo da volta de Cristo. Assim como Jesus, Paulo ensinou que, embora o tempo da segunda vinda seja incerto, o *fato* dessa vinda é certo. O crente deveria viver numa expectativa constante e alegre da volta de Cristo; embora ele não conheça o tempo exato em que vá ocorrer, o crente sempre deveria estar pronto para ela.

É muito significativo que embora os escritores do Novo Testamento não tentem precisar muito acuradamente a data exata da parúsia, eles falam muitas vezes de sua proximidade. Paulo agiu assim com frequência. Já mencionamos 1Coríntios 7.29, que fala acerca da escassez de tempo; Romanos 13.11 diz que o dia está próximo; e Filipenses 4.5, onde Paulo afirma que o Senhor está perto. Poderíamos acrescentar também Romanos 16.20, onde Paulo diz que Deus logo esmagará a Satanás sob os pés de seu povo. Similarmente, o autor de Hebreus escreve: "Porque, ainda dentro de pouco tempo, aquele que vem virá e não tardará" (10.37). Tiago não somente nos diz que "a vinda do Senhor está próxima" (5.8), mas também que o Juízo "está às portas" (5.9). Pedro diz que "o fim de todas as coisas está próximo" (1Pe 4.7). E o livro de Apocalipse começa declarando que o seu propósito é "mostrar aos seus [de Deus] servos as coisas que em breve devem acontecer" (1.1); ele termina com a afirmação: "Aquele que dá testemunho destas coisas diz: Certamente, venho sem demora" (22.20).

Declarações desse tipo não devem ser interpretadas como tentando marcar uma data para a parúsia. Para os escritores do Novo Testamento, a proximidade da parúsia não é tanto uma proximidade cronológica quanto uma proximidade da "história da salvação". Num capítulo anterior observamos que, de acordo com o Novo Testamento, as bênçãos da era atual são o penhor e garantia de bênçãos maiores por vir.[55] A primeira vinda de Cristo garante a certeza da sua segunda vinda. Pelo fato de a volta de Cristo ser tão certa, num sentido ela está sempre próxima. Nós já experimentamos o poder, o deleite e os privilégios da "era do fim", e a partir disso aguardamos ansiosamente pela consumação da redenção em Cristo. Tendo provado os primeiros frutos do Espírito, estamos bastante ansiosos para desfrutar do que está guardado para nós. A escatologia

inaugurada e a escatologia futura, portanto, estão bem juntas na consciência do crente. A primeira não apenas garante a segunda, mas, porque a primeira já veio, a segunda está sempre próxima para o crente. [56]

Há uma passagem do Novo Testamento que parece falar explicitamente de certo atraso na parúsia: 2Pedro 3.3-4. Mas, neste caso, são escarnecedores os que falam de atraso: "nos últimos dias, virão escarnecedores com os seus escárnios, andando segundo as próprias paixões, e dizendo: Onde está a promessa da sua vinda? Porque, desde que os pais dormiram, todas as coisas permanecem como desde o princípio da criação". Em outras palavras, essa não era uma pergunta levantada por crentes ansiosos, mas por zombadores que estavam tentando desacreditar a Palavra de Deus. A resposta de Pedro é importante:

> Há, todavia, uma coisa, amados, que não deveis esquecer: que, para o Senhor, um dia é como mil anos, e mil anos, como um dia. Não retarda o Senhor a sua promessa, como alguns a julgam demorada; ao contrário, ele é longânimo para convosco, não querendo que nenhum pereça, senão que todos cheguem ao arrependimento (2Pe 3.8-9).

A força da resposta de Pedro é esta: Deus não está protelando a volta de Cristo, como se ele tivesse esquecido sua promessa, mas está esperando, deliberadamente, para melhor revelar seu amor, sua compaixão e sua paciência para com os pecadores. A palavra grega usada aqui, *makrothymei,*significa *ter paciência* ou *ser longânimo*. Ao postergar a volta de Cristo, Deus está criando lugar para o arrependimento e a conversão, uma vez que ele não deseja que ninguém pereça! Ao invés de falarmos sobre o "atraso" da parúsia, portanto, deveríamos agradecer a Deus por essa manifestação do seu amor, e ser o mais diligentes possível para levar o evangelho àqueles que talvez ainda não o tenham ouvido. [57]

Deveríamos encontrar uma expectativa vívida da parúsia na igreja atual, como era encontrada na igreja primitiva. Qual é o significado dessa expectativa? Os críticos do cristianismo, com frequência, gostam de dizer que essa expectativa leva a um tipo de "vida de outro mundo" ou, seja, uma vida improdutiva – uma espera passiva pela vida por vir, inclusive negligenciando nossas responsabilidades neste mundo atual. Será isso verdadeiro? Não de acordo com a Bíblia. Herman Ridderbos, escrevendo acerca do ensino e pregação de Paulo, tem isto a dizer: "O motivo escatológico, a consciência da vinda do Senhor como algo próximo, tem não uma negativa, mas sim uma positiva significação para a vida no tempo

presente. Ele não faz a responsabilidade por esta vida ser relativa, mas antes a aumenta". [58] O que ele diz a respeito de Paulo pode ser dito sobre todo o Novo Testamento. O que os escritores do Novo Testamento têm a dizer acerca da significação prática da expectativa da parúsia para a fé e a vida?

A ênfase mais comum é que nossa expectativa, pela volta do Senhor, serve de incentivo para um viver santo. Assim, ouvimos Paulo nos dizer, em Romanos 13, que a proximidade dessa volta deveria nos motivar a expulsar as obras das trevas e a vestir as armas da luz; nada dispondo para a carne, mas nos conduzindo convenientemente como em pleno dia (v. 12-14). Em Tito 2.11-13, Paulo destaca o fato de que nossa vida, entre as duas vindas de Cristo, significa que devemos renunciar às paixões mundanas e viver "sensata, justa e piedosamente" neste mundo atual. Pedro, em sua primeira epístola, nos diz que lançar totalmente nossa esperança sobre a graça que vem a nós, pela revelação de Cristo, significa para nós a busca diligente do autocontrole, obediência e santidade (1Pe 1.13-15). E em sua segunda carta ele diz o seguinte: "Visto que todas essas coisas hão de ser assim desfeitas, deveis ser tais como os que vivem em santo procedimento e piedade, operando e apressando [ou a variante textual, desejando ardentemente] a vinda do Dia de Deus" (2Pe 3.11-12). O apóstolo João, em sua primeira epístola, depois de nos dizer quando Cristo se manifestar em glória nós seremos iguais a ele, acrescenta: "E a si mesmo se purifica todo o que nele tem esta esperança, assim como ele é puro" (1Jo 3.2-3).

Nossa expectativa da segunda vinda deveria afetar de várias maneiras nosso modo de viver. A manifestação futura do nosso Senhor deveria nos levar a ser fiéis à comissão que Deus nos deu, assim como Timóteo o fez (1Tm 6.14). Se continuarmos a permanecer em Cristo, deveremos estar confiantes e sem ter do que nos envergonhar diante dele, quando ele aparecer (1Jo 2.28). A percepção de que, quando o Senhor vier, ele revelará os propósitos dos nossos corações, implica que não devemos pronunciar julgamentos prematuros sobre outras pessoas (1Co 4.5). Outro meio de mostrar que estamos prontos para a volta do Senhor é sermos fiéis e sábios mordomos de tudo o que o Senhor nos tiver confiado para cuidar (Lc 12.41-48). Na parábola dos talentos e das dez minas dá-se ênfase a que a prontidão para a volta de Cristo significa trabalhar diligentemente para ele com os dons e habilidades que ele nos tem dado (Mt 25.1-40; Lc 19.11-27). E, à luz do juízo final (Mateus 25.31-46), o melhor modo de estar preparado

para a segunda vinda é estar continuamente mostrando amor àqueles que são irmãos de Cristo.

Nossa expectativa pela volta do Senhor, portanto, deveria ser um incentivo constante para viver para Cristo e para o seu reino, e para buscar as coisas que são lá do alto, não as coisas que são aqui da terra. Mas o melhor modo de buscar as coisas lá de cima é estar ocupado para o Senhor aqui e agora.

Notas

[01] *The Quest of the Historical Jesus*, p. 358.

[02] F. Buri, *Die Bedeutung der N.T. Eschatologie für die Neuere Protestantische Theologie*, (Zurique, 1935); M. Werner, *The Formation of Christian Dogma* (Naperville: Allenso, 1957).

[03] G. C. Berkouwer, *Return*, p. 70 (para uma análise esclarecedora sobre o problema do atraso da parúsia, ver todo o capítulo: *Crisis of the Lay?*, p. 65-95). Para obter mais detalhes ver H. Ridderbos, *Coming*, p. 444-527.

[04] *Time*, p. 87-88.

[05] *Promisse and Fulfillment*, trad. Dorothea M. Barton (Naperville: Allenson, 1957), p. 149.

[06] G. E. Ladd, *A Theology of the New Testament*, p. 206-208.

[07] Werner Kümmel, op. cit., p. 17; O. Cullmann, *Salvation*, p. 211-214.

[08] Alfred Plummer, *Matthew* (Grand Rapids: Eerdmans, 1960; pub. orig. 1909), em Mateus 16.28; C. E. B. Cranfield *Mark* (Cambridge: Univ. Press, 1959), ad loc.; H. Berkhof, *Meaning*, p. 75; W. Lane, *Mark* (Grand Rapids: 1974), ad loc.

[09] João Calvino, *Harmony of the Evangelists*, trad. W. Pringle (Grand Rapids: Eerdmans, 1957), II, p. 307; F. W. Grosheide, *Mattheüs*, 2.ed. (Kampen: Kok, 1954), sobre Mateus 16.28; R. V. G. Tasker, *Matthew* (Grand Rapids: Eerdmans, 1961), sobre Mateus 16.28; W. Hendriksen, *Mark* (Grand Rapids: Baker, 1975), ad loc.

[10] *The Witness of Matthew and Mark to Christ* (Filadélfia: Presbyterian Guardian, 1944), p. 240.

[11] J. A. C. Van Leeuwen, *Markus* (Kampen: Kok, 1928), ad loc.; F. F. Bruce, *New Testament History* (Nova York: Doubleday, 1971), p. 197.

[12] R. C. H. Lenski, *Mark* (Columbus: Wartburg, 1946), ad loc.; N. Geldenhuys, *Luke*, sobre Lucas 9.27; S. Greijdanus, *Lucas* (Kampen: Kok, 1955), sobre Lucas 9.27.

[13] p. 461-468.

[14] Idem, ibidem, p. 503-507. Ver também p. 519-521.

[15] Cullmann, *Salvation,* p. 214-215; W. Kümmel, op. cit., p. 59-61.

[16] Calvino, *Harmony of the Evangelists*, III, p. 151-152; Plummer, *Matthew*, sobre Mateus 24.34; Geldenhuys, *Luke*, sobre Lucas 21.32; R. A. Cole, *Mark* (Grand Rapids: Eerdmans, 1961) ad loc.; Lane, *Mark*, ad loc.

[17] Theodor Zahn, *Matthäus*, 3.ed. (Leipzig: Diechert, 1910), sobre Mateus 24.34; Cranfield, *Mark*, ad loc.; Ladd, *Presence*, p. 320-321.

[18] Grosheid, *Mattheüs*, sobrem Mateus 24.34.

[19] Julius Schniewind, *Mark*, in *Das Neue Testament Deustch*, 9.ed. (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1960; pub. orig. 1936), p. 139-140; W. Hendriksen, *Matthew* (Grand Rapids: Baker, 1973), sobre Mateus 24.34.

[20] Van Leeuwen, *Markus*, ad loc.; Felix Flückiger, *Der Ursprung des Christlichen Dogmas* (Zurique: Evangelischer Verlag, 1955), p. 115-117.

[21] Lenski, *Mark.,* ad loc.; H. Ridderbos, *Coming*, p. 498-503.

[22] F. Büchsel, "g*enea*", TDNT, I, p. 663.

[23] Flückiger, op.cit., p. 117. Ver também Ridderbos, *Coming*, p. 500-503; cf. p. 535, n. 127. Cf. duas outras passagens que transmitem o mesmo pensamento básico: Mateus 23.39 e 26.64.

[24] Ver adiante, p. 308-309.

[25] Plummer, *Matthew*, ad loc.

[26] Cullmann, *Salvation*, p. 216-218; Kümmel, *Promise and Fulfillment*, p. 61-64.

[27] Tasker, *Matthew*, ad loc.

[28] Calvino, *Harmony of the Evangelists*, I, p. 456-458.

[29] Lenski, *Matthäus*, ad loc.

[30] Ridderbos, *Coming*, p. 507-510; ver também seu comentário de Mateus, 2. impr. (Kampen: Kok, 1952), II, p. 205-207.

[31] F. W. Grosheide, *De Verwachting der Toekomst van Jezus Christus* (Amsterdã: Van Bottenburg, 1907), p. 89-93; ver também seu comentário de Mateus, ad loc.

[32] Julius Schniewind, *Mathaüs*, in *Das Neue Testament Deustsch*, 9.ed. (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1960; pub. orig. 1936), p. 130-131; Ladd, *Theology of the New Testament*, p. 200-201.

[33] P.ex., o que é dito nos versículos 16-22.

[34] P.ex., o que é encontrado nos versículos 24-25, 26-39.

[35] Ver anteriormente, p. 12-13, com relação a Marcos 9.1.

[36] A existência do Estado de Israel hoje, bem como a presença dos judeus em várias partes do mundo, indica que essa profecia continua a ser cumprida. Isso é realmente notável considerando-se o tanto de sofrimento, opressão e tentativa de genocídio que os judeus têm suportado ao longo de sua história.

[37] Nesse sentido, a passagem traz uma mensagem similar àquela de Marcos 13.30.

[38] O leitor observará mais adiante que, nessa interpretação, Mateus 10.23 confirma o pensamento de que a evangelização contínua de Israel é um dos sinais dos tempos (ver p. 151-160). Na verdade, Schniewind (*Matthäus*, p. 131), vincula essas palavras de Jesus com a esperança de conversão de Israel expressada por Paulo em Romanos 11.

[39] O uso a palavra "atrasado" aqui simplesmente para indicar a passagem do tempo, não para sugerir que tenha havido um erro de cálculo do tempo.

[40] Sobre o significado dessas três parábolas, ver Ladd, *Theology of the New Testament*, p. 95-100.

[41] Idem, ibidem, p. 208. Observe que, de acordo com as parábolas dos talentos e das dez minas, a melhor maneira de estar pronto para o retorno do Senhor é usando nossos dons fielmente no serviço do Senhor.

[42] Ridderbos, *Paul*, p. 487.

[43] Idem, ibidem, p. 489. Embora a tradução traga: "Não davam permissão para", eu creio que as palavras: "não imaginavam" reproduzem mais acuradamente o texto original neste ponto: *geen rekening heeft gehouden*.

[44] Schweitzer, portanto, não apresenta essa mudança no pensamento de Paulo através de suas epístolas; ele a vê como tendo ocorrido antes de as primeiras epístolas terem sido escritas. Para saber mais da compreensão que Schweitzer tem de Paulo, ver adiante, p. 311-312.

[45] G. Vos, *Pauline Eschatology*, p. 174-175. Infelizmente, Vos não indica quais são os eruditos que sustentam essa posição.

[46] *Time*, p. 88. Cullmann acrescenta que, apesar dessa mudança, a esperança de Paulo não sofreu nenhuma perda, já que o centro dessa esperança repousa na primeira vinda de Cristo, que já ocorreu.

[47] C. H. Dodd. *New Testament Studies* (Manchester: Manchester Univ. Press, 1953), p. 110.

[48] Idem, ibidem, p. 110.

[49] Idem, ibidem, p. 110-113. É interessante observar que aqui Dodd interpreta Filipenses 4.5: "Perto está o Senhor", como não tendo nenhum significado escatológico, mas simplesmente descrevendo a proximidade do Senhor daqueles que o invocam (p. 112).

[50] H. J. Schoeps, *Paul*, trad. Harold Knight (Filadélfia: Westminster, 1961), p. 103-104; Martin Dibelius, *Paul*, org. W. G. Kümmel, trad. Frank Clarke (Filadélfia: Westminster, 1953), p. 109-110; Berkhof, *Meaning*, p. 77.

[51] Ridderbos, *Paul*, p. 492.

[52] Ver Ridderbos, op. cit., p. 490-492; cf. também Berkouwer, *Return*, p. 92-98.

[53] *Paul*, p. 492.

[54] Paul Minear, *Christian Hope and The Second Coming* (Filadélfia: Westminster, 1954), p. 135-136. Observe que a figura do ladrão é também encontrada em 2Pedro 3.10; Apocalipse 3.3 e 16.15.

[55] Ver, p. 29-31.

[56] Sobre esse assunto, ver também Berkouwer. *Return*, p. 94-95; Ridderbos, *Paul*, p. 492-497; Cullman, *Time*, p. 87-88; Berkhof, *Meaning*, p. 77.

[57] Sobre essa passagem, ver Berkouwer, *Return*, p. 78-79, 122-124.

[58] *Paul*, p. 495.

Capítulo 11
Os sinais dos tempos

GERALMENTE, A EXPRESSÃO "OS SINAIS DOS TEMPOS" é usada para descrever acontecimentos ou situações dos quais se diz que procedem ou apontam a segunda vinda de Cristo. Nessa posição, a orientação primordial desses sinais é para o futuro, especialmente para os eventos que cercam a parúsia.

Observado, contudo, que na única passagem em que a expressão "os sinais dos tempos" é utilizada na Bíblia ela se refere, primeiramente, não ao que ainda é futuro, mas aquilo que Deus fez no passado e está revelando no presente: "Sabeis, na verdade, discernir o aspecto do céu e não podeis discernir os sinais dos tempos?" (Mt 16.3).

As palavras gregas usadas aqui são *ta sōmeia tōn kairōn*. Embora a palavra *sōmeion* possa ter uma variedade de significados, aqui, provavelmente, designa "um símbolo significativo dado por Deus, indicando o que Deus fez, ou está fazendo, ou está para fazer". [01] *Kairos*, geralmente significando *momento no tempo* ou *período*, aqui deve referir-se a um período da atividade divina que deveria ter levado as pessoas a quem Jesus falou (fariseus e saduceus) a uma decisão de fé nele, mas obviamente elas não obedeceram. Os fariseus e saduceus tinham acabado de pedir que Jesus lhes mostrasse sua autenticidade, apresentando-lhes um sinal dos céus. Jesus respondeu nas palavras do versículo 3, já citado. Ele os repreendeu pelo fato de não serem capazes de discernir os sinais que o Messias predito pelos profetas estava realmente em seu meio. Jesus já tinha indicado a João Batista o que eram alguns desses sinais: "Os cegos veem, os coxos andam, os leprosos são purificados, os surdos ouvem, os mortos são ressuscitados e aos pobres está sendo pregado o evangelho" (Mt 11.5). Baseados nesses "sinais dos tempos", os líderes judeus deveriam ter percebido que o grande e decisivo evento da história tinha acontecido com a

vinda do Messias. Sua recusa em discernir esses sinais foi a causa de sua condenação.

É verdade, também, que "sinais dos tempos", dos quais Jesus falou, também apontavam o futuro. Se esses líderes continuassem a falhar em reconhecer Jesus como Messias, o julgamento futuro os esperaria, bem como a todos os que os seguissem. Assim, podemos admitir que esses sinais, realmente, apontavam o futuro. Mas sua indicação primeira não era para o futuro, mas para o passado e o presente.

Um dos problemas que temos de examinar, em conexão com os sinais dos tempos, conforme tradicionalmente entendido, é este: Se esses sinais apontam certos eventos que ainda têm de ocorrer, antes que Jesus venha de novo, como podemos estar sempre prontos para essa volta? Será que a aceitação desses sinais não carrega consigo o período de jogar a volta de Cristo para o futuro longínquo, de modo que não mais precisaremos nos preocupar com estar sempre prontos? Será que a falta de uma expectativa vívida da parúsia entre cristãos de hoje se deve a uma ênfase excessiva sobre a doutrina dos sinais dos tempos?

Teremos de encarar esse problema ao prosseguirmos o debate desses sinais. Antes, porém, deveríamos examinar algumas interpretações erradas dos sinais dos tempos.

Uma dessas interpretações erradas é *considerar os sinais dos tempos como referindo-se exclusivamente ao tempo do fim*, isto é, como se eles apenas se referissem ao período imediatamente anterior à parúsia e não tivessem nada a dizer sobre os séculos anteriores a ela. Que essa é uma visão errada de tais sinais fica óbvio primeiramente com o uso que Jesus faz dessa expressão em Mateus 16.3, na qual os sinais dos tempos se referem claramente mais ao passado e ao presente do que ao futuro. Fica igualmente óbvio devido ao fato de que tanto Jesus como Paulo, ao se dirigirem aos seus contemporâneos, falaram desses sinais. Com certeza Jesus e Paulo não estavam se fazendo ininteligíveis aos seus ouvintes e leitores quando se referiam a esses sinais! No chamado "Sermão Profético, registrado em Mateus 24, Marcos 13 e Lucas 21, Jesus fornece vários sinais que tiveram seu cumprimento inicial na época da destruição de Jerusalém; uma vez que esse discurso exemplifica o princípio da condensação profética, entretanto, os sinais nele mencionados terão um cumprimento posterior no tempo da parúsia. Entrementes, todos os sinais dos tempos descritos no Novo

Testamento caracterizam todo o período entre a primeira e a segunda vinda de Cristo, e cada década desse período.[02] Os sinais dos tempos, por essa razão, convocam a igreja a uma vigilância constante.

Outra compreensão errada desses sinais é *considerá-los apenas eventos anormais, espetaculares ou catastróficos*. Com base nessa posição, que tem afinidade com a visão errônea recém-discutida, os sinais são considerados interrupções espetaculares do curso normal da história, que chamam irresistivelmente a atenção para si mesmos. Mas, se os sinais da volta de Cristo forem desse tipo, como poderemos estar continuamente vigilantes? O próprio Jesus fez uma advertência contra esse modo de compreender os sinais quando disse aos fariseus: "Não vem o reino de Deus com visível aparência. Nem dirão: Ei-lo aqui! Ou: Lá está! Porque o reino de Deus está dentro de vós" (Lc 17.20-21). O comentário de Berkouwer sobre essa passagem é objetivo: "As palavras que Cristo usa obviamente não são dirigidas contra 'ver' os sinais, mas contra uma expectativa do reino orientada para o espetacular e incomum e, dessa forma, negligenciar o elemento da decisão pessoal".[03]

É necessário acrescentar mais uma palavra de advertência aqui. Os sinais espetaculares são associados especialmente com o reino de Satanás; por essa razão, eles poderiam ser enganosos. Diz-se que a vinda do homem da iniquidade será "com todo poder, e sinais, e prodígios da mentira" (2Ts 2.9). E sobre o surgimento da besta da terra descrito em Apocalipse 13, diz-se que ela "opera grandes sinais, de maneira que até fogo do céu faz descer à terra, diante dos homens. Seduz os que habitam sobre a terra por causa dos sinais que lhe foi dado executar diante da besta" (v. 13-14). Ao invés de esperar sinais espetaculares, portanto, o povo de Deus deveria estar alerta para discernir os sinais da volta de Cristo, primeiramente nos acontecimentos não espetaculares da história. Não é negado que possa haver sinais catastróficos como terremotos, mas é um erro limitar os sinais à categoria do incomum e do anormal.

A terceira maneira errada de compreender os sinais dos tempos é *tentar usá-los como modo de datar o tempo exato da volta de Cristo*. Tentativas assim têm sido feitas ao longo da história cristã. Em 1818, por exemplo, após um período de dois anos de estudo da Bíblia, Willian Miller concluiu que Cristo estaria voltando em algum momento entre 21 de março de 1843 e 21 de março de 1844.[04] O próprio Cristo, porém, condenou todas essas

tentativas, quando nos disse que ninguém conhece o dia ou a hora de seu retorno, nem mesmo o Filho (Mc 13.32; Mt 24.36). Se o próprio Cristo não sabe o dia, quem somos nós para tentar saber mais do que Cristo? Os sinais dos tempos nos falam acerca da certeza da segunda vinda, mas não divulgam sua data precisa.[05]

O quarto uso errado dos sinais leva à *tentativa de construir um cronograma exato de acontecimentos futuros*. Essa tentativa tem sido característica de vários movimentos sectários escatologicamente orientados;[06] ela continua a ser característica de certos tipos de dispensacionalismo.[07] Mas Charles Hodge indicou, muitos anos atrás, que esse não é o propósito da profecia bíblica:

> O primeiro assunto a ser examinado [na interpretação da profecia] é o verdadeiro desígnio da profecia, e como esse desígnio deve ser determinado. A profecia é muito diferente da história. Ela não pretende nos dar, do futuro, um conhecimento análogo ao que a história nos dá a respeito do passado.[08]

A título de exemplo, Hodge observa que, embora muitas profecias acerca do primeiro advento de Cristo tenham sido dadas pelos profetas do Antigo Testamento, ninguém sabia exatamente como essas profecias seriam cumpridas até que Cristo, efetivamente, chegasse:

> Cristo realmente foi um rei, mas não um rei conforme o mundo sempre havia conhecido, e foi um rei como homem nenhum esperava; ele foi um sacerdote, mas o único sacerdote em todos os tempos de cujo sacerdócio ele próprio era a vítima; ele de fato estabeleceu um reino, mas não era um reino deste mundo.[09]

É razoável que alguém responda que a razão pela qual muitos dos contemporâneos de Cristo não o reconheceram como aquele que cumpria as profecias veterotestamentárias acerca do Messias era que eles falharam em vê-lo com os olhos da fé. Isto é de fato verdadeiro. Mas é igualmente verdadeiro que muitos daqueles que, efetivamente, creram em Cristo tiveram dificuldades em enxergar *como* ele cumpria as predições do Antigo Testamento. Por exemplo, João Batista, o precursor de Jesus, que tinha apresentado Jesus como o Messias prometido, mais tarde começou a ter dúvidas. Após João ter sido aprisionado, ele enviou seus discípulos a Jesus para perguntarem a ele: "És tu aquele que estava para vir ou havemos de esperar outro?" (Mt 11.3). Por que João agora tem dúvidas? Porque ele tinha imaginado o Messias que estava apresentando como alguém que cortaria as árvores que não produzissem fruto, queimando-a em fogo

inextinguível (Mt 3.10,12). No entanto, Jesus, de quem ele ouvia, não fez nenhuma dessas coisas. Jesus respondeu chamando a atenção para os seus milagres de cura e sua pregação do evangelho aos pobres (v. 4-5), o que Isaías tinha predito que o Messias faria (Is 35.5-6; 61.1). João estava esperando que Jesus cumprisse, em sua primeira vinda, as atividades de juízo que ele executaria em sua segunda vinda; até o momento em que ele recebeu a mensagem corretiva de Jesus, ele falhou em perceber que as ações de cura e pregação do Messias deveriam ser executadas na sua primeira vinda. Em outras palavras, João confundiu a segunda vinda de Cristo com sua primeira vinda; embora ele tenha crido que todas as promessas do Antigo Testamento, acerca do Messias, seriam cumpridas, ele não entendeu propriamente o *modo* pelo qual elas seriam cumpridas.

Se crentes como João Batista tiveram problemas dessa espécie com profecias acerca da primeira vinda de Cristo, que garantia temos de que os crentes (hoje) não terão dificuldades semelhantes com profecias acerca da segunda vinda de Cristo? Estamos confiantes de que todas as profecias a respeito da volta de Cristo e do fim do mundo serão cumpridas, mas não sabemos exatamente como elas serão cumpridas.

Tanto Ridderbos como Berkouwer são muito críticos sobre o que eles denominam "escatologia de reportagem" – uma tentativa de entender as profecias escatológicas da Bíblia como uma espécie de relatório feito em forma de "notícia de jornal", contendo a ordem exata dos eventos que ocorrerão no tempo do fim. De acordo com o primeiro, a tentativa de chegar a tal ordem de eventos baseada nos dados bíblicos é uma má utilização da Bíblia.[10] De acordo com o segundo, a crença de que a proclamação escatológica do Novo Testamento pretende fornecer um relatório mais ou menos exato dos acontecimentos futuros é baseada numa compreensão seriamente errônea do propósito de tais proclamações.[11] Na verdade, tentativas de fazer relatórios do futuro, com frequência, erram o verdadeiro objetivo dos escritores bíblicos. Conforme Berkouwer pondera:

> A elaboração do que temos denominado *escatologia de reportagem* parece fornecer uma resposta adequada à teoria do atraso da parúsia, mas muitas vezes não se percebe seus efeitos negativos. Com sua preocupação com guerras, como fenômenos caóticos da história, há uma infiltração de incerteza e o cerne da verdadeira proclamação escatológica se perde.[12]

Tendo visto algumas maneiras erradas de compreender os sinais dos tempos, passemos agora a inquirir: Como devemos entender esses sinais?

Qual é sua verdadeira função? Primeiramente, discutiremos os sinais dos tempos em geral; depois de termos feito isso, trataremos dos diversos sinais separadamente.

(1) *Embora consideremos os sinais dos tempos como apontando o futuro, esses sinais apontam, antes de tudo, o que Deus fez no passado*. Este, conforme vimos, era o sentido primário dos sinais dos tempos aos quais Jesus se referiu em Mateus 16.3: "Sabeis, na verdade, discernir o aspecto do céu e não podeis discernir os sinais dos tempos?". Os sinais dos tempos revelam que a grande vitória de Cristo foi conquistada e, por causa disso, a mudança decisiva na história aconteceu. Eles revelam que Deus está trabalhando no mundo, ocupado em cumprir suas promessas e trazer à realização a consumação final da redenção.[13] Eles revelam o sentido central da história. O Senhor domina, e está realizando os seus propósitos.[14]

Discernir os sinais dos tempos, portanto, tem implicações importantes para a nossa conduta diária. Significa remir "o tempo, porque os dias são maus" (Ef 5.16). Significa andar como filhos da luz (Ef 5.8). Em Romanos 13, Paulo apela a seus leitores para que mostrem, pela qualidade de suas vidas, que eles sabem que tempo está marcado no relógio de Deus:

> E digo isto a vós outros que conheceis o tempo: já é hora de vos despertardes do sono; porque a nossa salvação está, agora, mais perto do que quando no princípio cremos. Vai alta a noite, e vem chegando o dia. Deixemos, pois, as obras das trevas e revistamo-nos das armas da luz. Andemos dignamente, como em pleno dia (Rm 13.11-13).

(2) *Os sinais dos tempos também apontam o fim da história no futuro, especialmente para a volta de Cristo.* Conforme já vimos, esses sinais não nos contam o tempo exato quando Cristo retornará e quando sucederão os eventos que acompanham seu retorno, mas eles efetivamente nos asseguram de que essas coisas ocorrerão. Mais de uma vez Jesus usou expressões como "e então virá o fim", após ter revelado o que seriam alguns dos sinais (Mt 24.14, 29-30). Paulo disse aos tessalonicenses que aquele dia "não acontecerá sem que primeiro venha a apostasia e seja revelado o homem da iniquidade" (2Ts 2.3). Assim, os sinais dos tempos também apontam o futuro. Mas eles apontam o futuro baseados no que Deus já fez no passado. A pregação escatológica testemunha acerca do futuro do ponto de vista da salvação que já veio.[15]

Os sinais dos tempos, portanto, apontam tanto o passado como o futuro. Eles dão ênfase à tensão entre o já e o ainda não, na qual vive a igreja do Novo Testamento: já desfrutamos da luz da vitória de Cristo, desfrutando das primícias do Espírito, e somos novas criaturas em Cristo –, mas ainda não somos o que deveremos ser e, por causa disso, aguardamos ansiosamente o retorno glorioso de nosso Senhor. [16]

(3) *Os sinais dos tempos revelam, na história, a antítese contínua entre o reino de Deus e os poderes do mal.* De acordo com a parábola do joio, que Jesus contou, o trigo e o joio crescem lado a lado até a ceifa do fim do mundo. Isso significa que podemos esperar que a luta entre as forças de Deus e as forças de Satanás continue por toda a história do mundo. Os sinais dos tempos continuam a dar testemunho dessa luta. Alguns dos sinais, especialmente o sinal da pregação do evangelho às nações, indicam que o poder de Deus está operando no mundo e seu reino está crescendo. Outros sinais, entretanto, como o da presença de forças do anticristo, do crescimento da apostasia e iniquidade e da ocorrência repetida de guerras e rumores de guerra, indicam a presença dos poderes do mal. Dessa forma, os sinais dos tempos revelam a presença contínua tanto da graça e longanimidade de Deus como da ira de Deus. Esses sinais nos contam, em outras palavras, que aquele a quem esperamos virá tanto como Salvador quanto como Juiz. [17]

(4) *Os sinais dos tempos pedem uma decisão*. Jesus censurou seus contemporâneos porque eles não discerniram adequadamente os sinais dos tempos. Por meio desses sinais, Deus continua a convocar os homens a crerem em seu Filho para serem salvos. Para o incrédulo, que não presta atenção aos sinais dos tempos, portanto, estes apenas servirão para aumentar sua condenação. Mas, embora os incrédulos desprezem esses sinais, os crentes estão a eles atentos; e quando assim procedem, os sinais se tornam para eles cânticos de alegria: indicações de que o Senhor está no trono, e de que sua volta está próxima. [18] Mesmo quando ele vê os sinais desagradáveis, portanto (como: apostasia, falsos profetas e falsos cristos, perseguição e tribulação), o crente não é desencorajado. Pois ele sabe que as forças do anticristo sempre estão sob o controle de Deus e nunca podem frustrar seu propósito final. Ele sabe também que mesmo esses sinais desagradáveis, que são indicações de que a volta de Cristo está a caminho, devem ser esperados.

(5) *Os sinais dos tempos requerem vigilância constante*. Conforme vimos, tanto Jesus como Paulo indicam que certas coisas têm de acontecer antes da parúsia. Mas ambos ensinam igualmente que o tempo exato da parúsia é desconhecido. Isso significa que é exigida uma vigilância contínua pela parúsia. Por causa disso, não há contradição entre observar os sinais dos tempos e uma prontidão constante; é exatamente a natureza dos sinais que requer tal vigilância. Conforme Jesus disse: "Vigiai porque não sabeis em que dia vem o vosso Senhor" (Mt 24.42).

Já vimos, anteriormente, que uma das compreensões erradas dos sinais dos tempos é considerá-los referindo-se exclusivamente ao tempo do fim. A partir do desenvolvimento do significado dos sinais que acabamos de dar, fica evidente que esses sinais têm estado presentes ao longo da era cristã. Eles estavam presentes ao tempo em que o Novo Testamento foi escrito, estiveram presentes ao longo dos séculos que já se passaram, e estão presentes agora. Dessa forma, os sinais dos tempos têm uma relevância contínua para a igreja de Jesus Cristo.

É bem comum, especialmente nos círculos dispensacionalistas, ouvir que a segunda vinda de Cristo é "iminente". Se por "iminência" entendermos que nenhum evento predito necessita acontecer antes que Cristo venha de novo, essa posição nos trará dificuldades – uma vez que, conforme vimos, o Novo Testamento ensina que algumas coisas realmente têm de acontecer antes que ocorra a parúsia. Os dispensacionalistas pré-tribulacionistas dividem a segunda vinda de Cristo em duas etapas. Na primeira, com frequência denominada "vinda para os seus santos", Cristo arrebata a igreja da terra e a leva para os céus, para as "bodas do Cordeiro". Durante os sete anos seguintes, todos os sinais culminantes dos tempos geralmente aceitos, acontecem sobre a terra: a grande tribulação, a manifestação do anticristo e assim por diante. Após esse período de sete anos, Cristo retorna à terra para a segunda etapa de sua segunda vinda, a "vinda com seus santos". Mais adiante[19] essa posição sobre a segunda vinda será detalhadamente examinada e criticada. Por enquanto, é suficiente observar que, conforme essa posição, nenhum acontecimento predito necessita ocorrer antes da "vinda de Cristo para os seus santos".

Conforme veremos, não há base bíblica sólida para dividirmos a segunda vinda de Cristo em duas etapas. Embora os sinais dos tempos efetivamente tenham estado presentes ao longo de toda a história da igreja, parece que

antes da volta de Cristo alguns desses sinais assumirão uma forma mais intensa do que tiveram no passado. Os sinais se tornarão mais claros e atingirão o clímax. A apostasia será muito mais difundida, a perseguição e o sofrimento redundarão na "grande tribulação", e as forças anticristãs culminarão no "homem da iniquidade".[20] Ao examinarmos os sinais individuais, veremos que a Bíblia aponta a culminação final dos sinais dos tempos. Por causa disso, falar que nenhum evento predito necessita acontecer antes que Cristo retorne é dizer demais. Temos de estar preparados para a possibilidade de que a parúsia ainda esteja bem distante, e os dados do Novo Testamento deixam lugar para essa possibilidade. Entretanto, afirmar com certeza que a parúsia ainda está muito distante é igualmente dizer demais. O tempo exato da parúsia nos é desconhecido. Nem sabemos exatamente como os sinais dos tempos se intensificarão. Essa incerteza indica que devemos estar sempre preparados.

Ao invés de dizer que a parúsia é *iminente*, portanto, digamos que ela *está por acontecer.*[21] É certo que ela virá, mas não sabemos exatamente quando há de vir. Por isso, temos de viver em constante expectativa e prontidão para a volta do Senhor. As palavras deste lema bem observam : "Viva como se Cristo tivesse morrido ontem, ressuscitado esta manhã e voltando amanhã".

Notas

[01] A. A. Jones, *Sign*, in *The New Bible Dictionary* (Grand Rapids: Eerdmans, 1962), p. 1185.

[02] Ver Berkouwer, *Return*, p. 238, 244-246.

[03] Idem, ibidem, p. 248. Ver também p. 236, 250-251.

[04] Hoekema*, The Four Major Cults*, p. 89-90.

[05] Ver Berkouwer, *Return*, p. 256-259.

[06] Ver, p.ex., *The Four Major Cults*, p. 67-74, 137-143, 295-326.

[07] Cf., p.ex., esta declaração de Hal Lindsey, um escritor dispensacionalista: "Eles, os profetas hebreus, predisseram que, à medida que o homem se aproximasse do fim da história conhecida, haveria um padrão preciso de eventos que se assomariam na história"; *The Late Great Planet Earth* (Grand Rapids: Zondervan, 1970); 42. reimp., 1974, p. ii.

[08] *Systematic Theology*, III, p. 790.

[09] Idem, ibidem, p. 791.

[10] Ridderbos*, Paul*, p. 528.

[11] Berkouwer, *Return*, p. 243. Ver também p. 246-247.

[12] Idem, ibidem, p. 256. Ver também K. Rahner, *The Hermeneutics of Eschatological Assertions*, in *Theological Investigations*, IV, ET, 1966, p. 323ss.

[13] Ridderbos, *Coming*, p. 522-523.

[14] Ver capítulo 3.

[15] Berkouwer, *Return*, 249.

[16] Ver capítulo 6.

[17] Sobre esse assunto, ver K. Dijk, *Het Einde der Eeuwen* (Kampen: Kok, 1952), p. 123-124.

[18] Idem, ibidem, p. 116, 131.

[19] Capítulo 13.

[20] Dijk, op.cit., p. 117.

[21] CF. Henry W. Frost, *The Second Coming of Christ* (Grand Rapids: Eerdmans, 1934), p. 170.

Capítulo 12
Os sinais em particular

No capítulo anterior, vimos de modo geral os sinais dos tempos, e chegamos a algumas conclusões a respeito deles. Neste capítulo trataremos particularmente dos sinais dos tempos, conforme eles são desenvolvidos nas Escrituras.

Embora seja difícil desenvolver uma visão sistemática desses sinais,[01] pode ser útil agrupá-los sob três títulos:

(1) *Sinais que evidenciam a graça de Deus:*
  (a) A proclamação do evangelho a todas as nações
  (b) A salvação da plenitude de Israel
(2) *Sinais que indicam oposição a Deus:*
  (a) Tribulação
  (b) Apostasia
  (c) Anticristo
(3) *Sinais que indicam o julgamento divino:*
  (a) Guerras
  (b) Terremotos
  (c) Fomes

Os sinais dos tempos revelam tanto a graça de Deus como o julgamento de Deus. A graça de Deus é manifesta na oportunidade de salvação, por intermédio de Cristo, estendida à humanidade no período entre a primeira e a segunda vinda de Cristo. Os primeiros dois sinais a serem discutidos se encaixam nesse grupo. Vejamos, primeiramente, o sinal da *proclamação do evangelho a todas as nações*. Há antecipações desse sinal no Antigo Testamento. Os profetas do Antigo Testamento predisseram que, quando os últimos dias fossem instaurados, o Espírito seria derramado sobre toda a carne (Jl 2.28), e os confins da terra veriam a salvação de Deus (Is 52.10).

Isaías profetizou que Deus entregaria seu Servo não apenas como uma aliança com o seu povo, mas também como luz para as nações (42.6), e toda a carne veria a glória do Senhor (40.5). E, em Isaías (45.22), lemos: "Olhai para mim e sede salvos, vós, todos os limites da terra!". Passagens desse tipo eram citadas pelos apóstolos quando eles desejavam provar que o evangelho deveria ser tanto para gentios como para os judeus.

No Sermão Profético, Cristo ensinou que o evangelho deveria ser pregado a todas as nações antes de a parúsia ocorrer: "E será pregado este evangelho do reino por todo o mundo, para testemunho a todas as nações. Então virá o fim" (Mt 24.14; Mc 13.10).

Uma vez que em grego a palavra *nações* vem precedida por um artigo definido (*pasin tois ethnesin*), podemos traduzir a expressão por "a todas as nações". Jesus não quer dizer que cada derradeira pessoa da terra tem de se converter antes da parúsia, uma vez que é evidente pelo restante das Escrituras que esse nunca será o caso. Jesus também não quer dizer que cada indivíduo sobre a terra precisa ouvir o evangelho antes que ele retorne. O que ele efetivamente diz é que o evangelho tem de ser pregado por todo o mundo como um testemunho (*eis martyrion*) para todas as nações.

O que se quer dizer com "testemunho para todas as nações"? A ideia parece a de que o evangelho será para todas as nações uma testemunha que convida a uma decisão. O evangelho tem de se tornar uma força a ser levada em conta pelas nações do mundo. Não está implicado que cada membro de cada nação ouvirá o evangelho, mas antes que o evangelho se tornará uma parte da vida de cada nação, de modo tal que não possa ser menosprezado. O evangelho deveria despertar fé, mas se ele for rejeitado, ele testificará contra aqueles que o rejeitaram. Portanto, a pregação do evangelho a cada nação reforçará a responsabilidade de cada nação com relação a esse evangelho. [02]

A pregação missionária do evangelho a todas as nações é, na verdade, o sinal dos tempos mais extraordinário e característico. Ela fornece à era atual seu sentido e propósito primordiais. [03] O período entre a primeira e a segunda vinda de Cristo é a era missionária por *excelência*. Este é o tempo da graça, um tempo em que Deus convida e insta a todos os homens para serem salvos. Na Grande Comissão, na verdade, esse sinal toma a forma de uma ordem: "Ide, portanto, fazei discípulos de todas as nações" (Mt 28.19). A promessa subsequente indica que essa ordem missionária deve ser levada

adiante nesta era: “E eis que estou convosco todos os dias até à consumação do século” (v. 20).[04] Por essa razão, o sinal dos tempos deveria ser um grande incentivo para as missões. Desde o Pentecostes repousa sobre cada geração a obrigação solene de levar o evangelho a cada nação.

Esse sinal olha tanto para o passado como para o futuro. Ele olha, no passado, para a morte e ressurreição de Cristo como prova da graciosa intervenção de Deus na história humana, e como a base sobre a qual o oferecimento do evangelho pode agora ser feito. Ele também olha, no futuro, para a parúsia: “então virá o fim”. Mas é importante observar que esse sinal não nos autoriza a marcar uma data precisa para a segunda vinda de Cristo. Quem pode estar certo de quando o evangelho terá sido pregado como testemunho para todas as nações? Para dar um exemplo concreto, ninguém negaria que o evangelho do reino tornou-se um testemunho, no sentido descrito, aos Estados Unidos. Quem pode dizer que, por este tempo, o evangelho tornou-se um testemunho para cada nação dos continentes norte e sul-americanos? Em quantas línguas e dialetos a Bíblia, ou partes da Bíblia, terá de ser traduzida antes que esse alvo seja alcançado? Quantos membros de uma nação têm de ser evangelizados antes que se possa dizer que o evangelho seja um testemunho para essa nação? O que, de fato, constitui “uma nação?”

Humildemente, temos de admitir que apenas Deus poderá saber quando esse sinal será totalmente cumprido.[05] O fato de que o evangelho está sendo pregado por todo o mundo é um sinal que nos assegura que Cristo veio e está voltando novamente, mas não nos conta exatamente quando ele estará voltando outra vez. Enquanto isso, a igreja deve continuar a proclamar fielmente o evangelho por todo o mundo, sabendo que as missões continuarão a ser a característica peculiar desta era até a parúsia.

Concentremos nossa atenção no sinal da *salvação da plenitude de Israel*. Num sentido, a proclamação contínua do evangelho a Israel é simplesmente um aspecto do sinal já discutido, uma vez que Israel, certamente, está incluído entre “as nações”. Que o evangelho deve continuar a ser levado a Israel até que Cristo retorne, está também implícito nas palavras de Jesus aos seus discípulos, registradas em Mateus 10.23: “... em verdade vos digo que não acabareis de percorrer as cidades de Israel, até que venha o Filho do Homem”.[06] Uma vez que Paulo devota atenção especial ao problema

da salvação de Israel, em Romanos 9.11, podemos destacar a salvação da totalidade de Israel como outro sinal específico dos tempos.

Em Romanos 11.25-26a, Paulo descreve: “Porque não quero, irmãos, que ignoreis este mistério (para que não sejais presumidos em vós mesmos): que veio endurecimento em parte a Israel, até que haja entrado a plenitude dos gentios. E, assim, todo o Israel será salvo”.

As opiniões entre os eruditos bíblicos sobre o significado da frase “e assim todo o Israel será salvo” diferem. Existem três interpretações que devemos destacar.

(1) Vários intérpretes entendem que essas palavras significam que a nação de Israel, como uma totalidade (embora não incluindo necessariamente cada membro individual dessa nação), será convertida após a plenitude dos gentios ter sido arrebanhada para o reino de Deus. Dentro dessa posição, no entanto, temos de reconhecer algumas variações: (a) Eruditos dispensacionalistas vinculam a interpretação dessas palavras com um plano específico para o futuro de Israel. Após a igreja gentílica ter sido arrebatada da terra, assim ensinam eles, Deus voltará novamente sua atenção para Israel. O endurecimento parcial de Israel será então removido, e Israel, como uma nação, será convertida, imediatamente antes de Cristo voltar ou no momento exato de sua volta. Depois disso, Cristo governará sobre a nação judaica convertida, agora novamente reunida em sua antiga terra natal, (governará) de um trono em Jerusalém, em um período de mil anos.[07] (b) Os eruditos pré-milenistas, mas não dispensacionalistas em suas posições,[08] também aguardam uma conversão futura de Israel como nação.[09] (c) E há eruditos, nem pré-milenistas, nem dispensacionalistas, que igualmente aguardam uma conversão futura da totalidade de Israel.[10]

(2) A segunda interpretação da frase “e assim todo o Israel será salvo” é que ela se refere à salvação de todos os eleitos, não somente dentre os judeus, mas também dos gentios, ao longo da história.[11] Nessa posição, o significado da palavra *Israel* não é restrito aos judeus, e a época em que esse grupo eleito será trazido à salvação não é limitada ao fim da história ou ao período imediatamente anterior à parúsia.

(3) A terceira interpretação da cláusula em questão a entende como trazendo à salvação, ao longo da história, o número total dos eleitos entre os judeus.[12] Essa posição concorda com a segunda interpretação ao entender as palavras “todo o Israel” não como designando a nação de Israel como

uma totalidade a ser salva no tempo do fim, mas referindo-se ao número de eleitos a serem salvos ao longo da história. Ela difere da segunda interpretação, entretanto, ao restringir o significado da palavra *Israel* aos judeus.

A interpretação das palavras "e assim todo o Israel será salvo", que faz mais jus aos dados escriturísticos, é a terceira. As razões para esse julgamento ficarão claras ao prosseguirmos o debate sobre a passagem.

Para entendermos Romanos 11.25-26a, porém, temos de examinar cuidadosamente o contexto. O problema que conduz Paulo a Romanos 9.11 é a questão espinhosa da incredulidade de Israel. Embora Paulo se autodenomine apóstolo para os gentios, ele próprio é israelita. Por causa disso, o fato de a maioria de seus compatriotas israelitas não estar respondendo ao evangelho com fé, mas sim o rejeitando, lhe provoca "grande tristeza e incessante dor no coração" (Rm 9.2). Paulo sente esse assunto tão fortemente, que diz que desejaria a si próprio ser anátema e separado de Cristo por amor de seus irmãos judeus (v. 3), se desse modo ele pudesse trazê-los à salvação. A questão que o perturba está expressa de forma mais aguda em Romanos 11.1: "Pergunto, pois: Terá Deus, porventura, rejeitado o seu povo?".

Nesses três capítulos, Paulo desbrava seu caminho para uma resposta à essa difícil questão. No capítulo 9, o apóstolo salienta que a aparente rejeição de Israel *não é completa*. Aqui a resposta a essa questão chega desta forma: "Nem todos os que são descendentes de Israel são israelitas" (Rm 9.6, NIV). Com isso ele quer dizer que, embora seja verdadeiro que muitos israelitas estejam perdidos, os verdadeiros israelitas não estão perdidos, mas sim salvos. Deus cumpre soberanamente seu propósito para com aqueles que são os filhos da promessa. Desde o começo da história de Israel houve uma discriminação soberana dentro de Israel: Não em Ismael, mas em Isaque será chamada a descendência de Abraão (v. 7); não Esaú, mas Jacó foi escolhido como aquele no qual a linhagem da aliança deveria ser perpetuada e as promessas da aliança deveriam ser cumpridas (v. 10-12). O restante do capítulo 9 traz à luz duas ideias: (1) Deus não é injusto ao conceder sua misericórdia a alguns e não a outros, uma vez que sua misericórdia é totalmente imerecida; (2) mesmo assim essa atividade soberana de Deus, na história, não elimina a responsabilidade do homem. Quando Paulo encara, nesse capítulo, a questão sobre por que tantos judeus

não foram salvos no passado, sua resposta é fornecida sob o aspecto da responsabilidade humana: "Israel, que buscava a lei de justiça, não chegou a atingir essa lei. Por quê? Porque não decorreu da fé, e sim como que das obras" (v. 31-32).

No capítulo 10, Paulo continua a mostrar que a rejeição de uma porção substancial de Israel *não é arbitrária*. Aqui ele desenvolve mais o ponto que diz que os israelitas perdidos são responsáveis por sua própria rejeição do evangelho. "Uma vez que eles desconsideraram a justiça que vem de Deus e procuraram estabelecer sua própria, eles não se submeteram à justiça de Deus" (Rm 10.3, NIV). Novamente ele enfatiza a ideia de que o modo divino de salvação não é o caminho das obras, mas o caminho da fé: "Se, com a tua boca, confessares Jesus como Senhor e, em teu coração, creres que Deus o ressuscitou dentre os mortos, serás salvo" (10.9). Os israelitas que rejeitaram o caminho de Deus para a salvação, por recusar-se a crer, portanto, não podem culpar a Deus por estarem perdidos, mas podem apenas culpar a si próprios. A importância da responsabilidade humana é reforçada pelo último versículo do capítulo, uma citação de Isaías 65.2: "Quanto a Israel, porém, [Deus] diz: Todo o dia estendi as minhas mãos a um povo rebelde e contradizente" (Rm 10.21).

Um versículo do capítulo 10 merece atenção especial, o 12: "Pois não há distinção entre judeu e grego, uma vez que o mesmo é o Senhor de todos, rico para com todos os que o invocam". Aqui, o argumento de Paulo é que *no que tange à obtenção da salvação,* não há distinção entre judeu e grego. Sendo, parece estar descartado um período futuro no qual apenas os judeus serão salvos, ou no qual os judeus serão salvos de maneira diferente do modo que gregos ou gentios.

No capítulo 11, Paulo demonstra que a rejeição de Israel nem *é absoluta, nem irrestrita.* [13] Nesse capítulo, Paulo continua a indicar, de maneira já antecipada em 10.19, que os modos de Deus lidar com judeus e gentios estão intimamente inter-relacionados. Os versículos 1 a 10, do capítulo 11, resumem novamente as ideias anteriormente desenvolvidas: embora pareça que Deus tenha expulsado ou rejeitado seu povo, na verdade sempre tem havido, e ainda agora há, um remanescente escolhido pela graça, remanescente que efetivamente crê e está salvo (v. 5). Os eleitos de entre o Israel obtiveram a salvação, enquanto outros, entre eles, foram endurecidos (v. 7). Em outras palavras, o evangelho tem tido um efeito duplo sobre os

israelitas: alguns foram salvos por intermédio dele, ao passo que outros foram endurecidos.

No versículo 11, Paulo introduz um pensamento novo. Pela transgressão de muitos israelitas veio a salvação aos gentios, para provocar ciúmes nos israelitas. Isto é, a incapacidade de muitos israelitas em aceitar a Cristo tem sido usado por Deus para trazer salvação aos gentios. Mas a salvação dos gentios, por sua vez, agora está sendo usada por Deus para enciumar os judeus e assim trazê-los de volta para ele.[14] O versículo 12 introduz uma expansão desse pensamento: "Mas se a transgressão deles significa riqueza para o mundo, e sua perda significa riqueza para os gentios, quão maior riqueza haverá de trazer a sua plenitude!" (Rm 11.12, NIV). A palavra *plenitude* (no grego, *plōrōma*) deve ser entendida aqui num sentido escatológico: o número pleno daqueles que devem ser salvos até o fim da história. *Plenitude*, aqui, é obviamente contrastada com o *remanescente* mencionado no versículo 5; a promessa de Deus para Israel ainda será cumprida na salvação da plenitude de Israel. Mais adiante é dito que a salvação da plenitude de Israel trará riquezas inimagináveis para todo o mundo.

No mesmo sentido vem o versículo 15: "Porque, se o fato de terem sido eles [os judeus] rejeitados trouxe reconciliação ao mundo, que será o seu restabelecimento, senão vida dentre os mortos?". Aqui a *rejeição* de Israel é contrastada com seu *restabelecimento*; novamente imaginamos uma conversão de um número maior de israelitas, que não poderia ser descrito como um pequeno remanescente. "Vida dentre os mortos" não se refere literalmente a uma ressurreição; essas palavras são usadas provavelmente como uma figura de linguagem para descrever nossa alegre surpresa quando os judeus, que tinham sido rebeldes, se voltarem para o Senhor. Não há necessidade, entretanto, de restringir esse *restabelecimento* a um período da história do tempo do fim; o restabelecimento por Deus de todos os israelitas crentes ao longo da história é de fato "vida dentre os mortos" e assim será por toda a eternidade.

Nos versículos 17-24, Paulo continua a desenvolver a figura da oliveira. Ramos judaicos foram quebrados da oliveira e ramos gentílicos foram nela enxertados; porém, se os judeus pararem de persistir em sua incredulidade, os ramos judaicos podem ser novamente enxertados na árvore. O que é importante aqui é que Paulo não fala de duas, mas de uma oliveira; judeus e

gentios são salvos do mesmo modo (pela fé) e, ao serem salvos, tornam-se parte do mesmo organismo vivo, aqui denominado oliveira. Todo pensamento de um futuro separado, um tipo separado de salvação, ou um organismo espiritual separado para os judeus salvos está excluído aqui. Sua salvação é retratada aqui em termos de tornar-se um com a totalidade salva do povo de Deus, não como um plano separado para os judeus! Devemos observar também que Paulo não diz que o enxerto dos ramos judaicos tem necessariamente de seguir ao enxerto dos ramos gentílicos; não há razão para excluir a possibilidade de que ramos gentílicos e ramos judaicos possam ser enxertados na oliveira simultaneamente.

Chegamos agora a Romanos 11.25-26a que, na New International Version, consta assim: "Eu não quero que sejais ignorantes deste mistério, irmãos, para que não sejais presunçosos: Israel experimentou um endurecimento parcial até que o número total dos gentios tenha entrado. E assim todo o Israel será salvo"

"Mistério" é algo que estava anteriormente escondido, mas agora foi revelado. Paulo chegou a enxergar um certo método na maneira divina de agir com judeus e gentios: a queda de Israel conduziu à salvação dos gentios, e a salvação dos gentios está levando os judeus a ficarem enciumados. Essa interdependência da salvação dos gentios e dos judeus é o mistério ao qual Paulo se refere aqui – um mistério que agora foi revelado. Com as palavras "para que não sejais presunçosos", Paulo está advertindo seus leitores gentílicos a não se exaltarem acima dos judeus incrédulos, conforme ele fizera anteriormente nos versículos 18-24. Quando ele declara que Israel tem experimentado um "endurecimento parcial", ele está realmente dizendo que o endurecimento que reteve muitos israelitas de aceitarem o evangelho permanece no passado, e no presente e no futuro, *apenas de modo parcial*. Por essa razão judeus foram salvos, estão sendo salvos e continuarão a ser salvos até o fim dos tempos.

O que Paulo quer dizer com "número total" ou "plenitude" (*plōrōma*) dos gentios? Conforme dissemos, com o termo *plenitude* aplicado aos judeus (v. 12), *plenitude*, neste caso, também tem de ser entendida de modo escatológico: o número total de gentios a quem Deus pretende salvar. Quando esse número total de gentios tiver sido arrebanhado, será o fim da era. Deveríamos entender que esse arrebanhamento da plenitude dos gentios

não acontece somente no tempo do fim, mas se desenrola ao longo da história da igreja.

Porém, como deve ser interpretada a expressão: "e assim todo o Israel será salvo?". Calvino, como vimos, considerou que essas palavras se referiam à salvação do número total dos eleitos por toda a história, não apenas de judeus, mas também de gentios. A dificuldade com essa interpretação, entretanto é esta: em Romanos (9.11), o termo *Israel* aparece onze vezes; em cada uma das dez outras vezes, que não em 11.26, nas quais o termo é usado, Paulo aponta inconfundivelmente os judeus como distintos dos gentios. Que razão haverá para aceitarmos um significado diferente do termo neste caso? Por que Paulo mudaria repentinamente o significado natural do termo *Israel* para um sentido mais amplo, figurado? Não é exatamente o objetivo de Romanos (11.25-26a) dizer algo acerca tanto de judeus como de gentios?

A interpretação mais comum, como também vimos, entende essa passagem como indicando uma conversão em larga escada da nação de Israel ou logo antes do tempo da volta de Cristo, ou exatamente naquele momento, após o arrebatamento da plenitude dos gentios. Há, assim me parece, duas objeções um tanto importantes para interpretar "e assim todo o Israel será salvo" desta forma:

(1) A ideia de que a salvação do povo de Israel, descrita nessa passagem, ocorra apenas no tempo do fim não faz jus à palavra *todo* em "todo o Israel". Será que "todo o Israel" significa apenas a última geração de israelitas? A última geração será apenas um fragmento do número total de judeus que viveram nesta terra? Como pode tal fragmento ser chamado adequadamente de "todo o Israel?"

(2) Esse texto não diz: E *então* todo o Israel será salvo. Se Paulo quisesse transmitir essa ideia, ele poderia ter usado uma palavra que signifique *então* (como *tote* ou *epeita*). Mas ele utilizou o termo *houtōs*, que não descreve uma sucessão temporal e sim um modo, e significa *desse modo*, *assim* ou *dessa forma*. Em outras palavras, Paulo não está dizendo: "Israel tem experimentado um endurecimento parcial até que o número total dos gentios tenha entrado, e então (após isso ter acontecido) todo o Israel será salvo". Mas ele está dizendo: Israel tem experimentado um endurecimento parcial até que o número total dos gentios tenha entrado, e *dessa forma* todo o Israel será salvo.

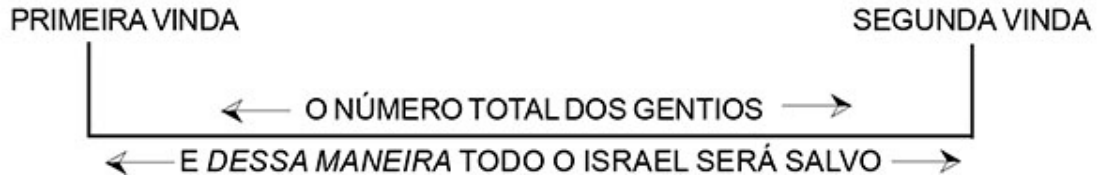
De que forma? Da forma que Paulo descreve na primeira parte do capítulo: (a) por meio da incredulidade de muitos israelitas, a salvação está chegando aos gentios; (b) e pela salvação dos gentios, israelitas estão sendo levados a se sentir enciumados. Isso aconteceu no passado, está acontecendo agora e continuará a acontecer.

Eu interpreto essa passagem como indicando que Deus cumpre suas promessas a Israel da seguinte forma: Embora Israel tenha sido endurecido em sua incredulidade, esse endurecimento sempre foi e continuará a ser um endurecimento parcial, nunca um endurecimento total. Em outras palavras, Israel continuará a voltar para o Senhor até a parúsia e, ao mesmo tempo a plenitude dos gentios continuará a ser arrebanhada. E dessa forma todo o Israel será salvo: não somente a última geração de israelitas, mas todos os verdadeiros israelitas – todos aqueles que não são de *Israel*, mas são *Israel*, para usar a linguagem de Romanos 9.6. Outra forma de dizer isso seria: *todo o Israel*, em Romanos 11.26, significa a totalidade dos eleitos dentre Israel. A salvação de todo o Israel, portanto, não acontece exclusivamente no tempo do fim, mas acontece ao longo da era entre a primeira e a segunda vinda de Cristo – na verdade, desde o tempo da chamada de Abraão. *Todo o Israel*, portanto, difere do remanescente eleito mencionado em 11.5, mas apenas como a soma total de todos os remanescentes ao longo da história. [15]

Pode ser útil esclarecer essa interpretação por meio de esquemas. O que Paulo quer dizer quando escreve: “E assim todo o Israel será salvo”, não é isto:



mas, sim, isto:



mas, sim, isto:

Para corroborar essa interpretação, podemos apresentar as seguintes conjecturas:

(1) O tema principal de Paulo, examinado em Romanos 11, foi indicar que Deus – que em tempos passados lidou quase exclusivamente com Israel no que tange a trazer a salvação ao seu povo –, está agora lidando com judeus e gentios. Esse tema é representado pela figura da oliveira, que teve alguns ramos naturais removidos, outros ramos bravos enxertados e, depois alguns destes foram novamente removidos. Não existem duas oliveiras (uma para gentios e outra para judeus), mas apenas uma oliveira. Em outras palavras, modo pelo qual os judeus não estão sendo salvos agora, não deve ser separado do modo pelo qual os gentios são salvos, uma vez que Deus lida com ambos os grupos. Fazer o versículo 26 referir-se a um tempo de salvação para judeus, tempo que seria separado (porque subsequente) do tempo em que os gentios são salvos, é ir contrariamente à ênfase principal do capítulo.

(2) O arrebanhamento da plenitude – o número total – dos gentios acontece ao longo da história, não apenas no tempo do fim. Por que o arrebanhamento da plenitude dos judeus deveria ser diferente?

(3) os versículos subsequentes a Romanos 11.26a comprovam a interpretação mencionada. A citação composta de Isaías 59.20-21 e 27.9 que se segue imediatamente ("Virá o Redentor a Sião e aos de Jacó que se converterem, diz o SENHOR. Quanto a mim, esta é a minha aliança com

eles [...] com isto será expiada a culpa de Jacó"), geralmente aplicada por escritores dispensacionalistas à segunda vinda de Cristo, não precisa ser interpretada dessa forma, uma vez que induz uma descrição da primeira vinda de Cristo e da retirada dos pecados, que se segue a essa primeira vinda.[16] Estritamente falando, se essa citação fosse uma descrição da segunda vinda de Cristo, deveríamos esperar que o profeta dissesse: "o Libertador virá dos *céus*" (em vez de "Sião"). É muito significativo que nos versículos 30-31, Paulo resume o argumento do capítulo; ele não fala em termos do que acontecerá no futuro, mas sim em termos do que está acontecendo *agora*: "Porque assim como vós [gentios] também outrora fostes desobedientes a Deus recebestes agora misericórdia como resultado da desobediência deles [dos judeus], assim também eles [os judeus] tornaram-se agora desobedientes para que também eles possam[17] agora receber misericórdia como um resultado da misericórdia de Deus para convosco" [gentios] (NIV).

Devemos acrescentar que a interpretação que expusemos de Romanos 11.26a não exclui uma possível futura conversão em larga escala dos judeus ao cristianismo, mas deixa implícita a possibilidade de isso acontecer. Na verdade, por que não deveria haver mais de uma futura conversão em larga escala de judeus a Cristo? Nada há nessa passagem que exclua uma conversão futura ou futuras conversões, desde que não se insista em que a passagem aponta *apenas* o futuro ou descreva uma conversão de Israel que acontece *após* o número total dos gentios ter sido arrebanhado.

Convém ressaltar que tem havido conversões de judeus no passado. Um exemplo aconteceu no século 1º d.C., quando a igreja começou como uma igreja judeu-cristã. Outro exemplo é o recente movimento *Jews for Jesus* nos Estados Unidos. Em um artigo da edição de 12 de junho de 1972 na revista *Time*, na seção *Religião*, cujo título era *Jews for Jesus*, foram feitas as seguintes declarações:

> O rabino Shelomo Cunin do Campus da U.C.L.A estima que os judeus jovens estão se convertendo ao cristianismo na proporção de seis mil a sete mil por ano. O evangelista cristão para judeus, na Califórnia, Abe Schneider, diz ter observado mais conversões nos últimos nove meses do que as ocorridas nos 23 anos anteriores.[18]

Se tais conversões de judeus ao cristianismo aconteceram no passado, haverá alguma razão pela qual elas não possam acontecer novamente?

O sinal da salvação da plenitude de Israel, interpretado dessa forma, não nos autoriza a datar a segunda vinda de Cristo com exatidão. Ele nos conta que os judeus continuarão a se converter ao cristianismo ao longo de toda a era, entre a primeira e a segunda vinda de Cristo, enquanto o número total de gentios estiver sendo arrebanhado. Nessas conversões de judeus, portanto, devemos ver um sinal da certeza da volta de Cristo. Enquanto isso, esse sinal deveria marcar, em nossos corações, a urgência da missão da igreja para com os judeus. Num mundo em que há uma grande dose de antissemitismo, não deixemos de lembrar que Deus não rejeitou o povo de sua antiga aliança, e ele ainda tem seu propósito para Israel.

Passemos agora a examinar alguns sinais que indicam oposição a Deus, a saber: tribulação, apostasia e anticristo. Trataremos, primeiramente do sinal da *tribulação* – obviamente uma indicação de oposição ao reino de Deus por parte de seus inimigos. Esse sinal já era predito pelos profetas do Antigo Testamento – na verdade, tanto por Jeremias como por Daniel:

> Ah! Que é grande aquele dia, e não há outro semelhante: é certamente tempo de angústia para Jacó; ele, porém, será livrado dela (Jr 30.7, KJ).
>
> ... e haverá tempo de angústia, qual nunca houve, desde que houve nação até àquele tempo; mas, naquele tempo, será salvo o teu povo, todo aquele que for achado inscrito no livro (Dn 12.1b).

Nas passagens supracitadas, o "tempo de angústia" futuro está associado especialmente com Israel. Se isso significa que a tribulação futura predita deve ser restringida ao povo de Israel é uma questão que teremos de examinar mais adiante.

Ao perguntarmos o que o Novo Testamento ensina acerca do sinal da tribulação, temos de examinar primeiramente o Sermão Profético – o discurso escatológico de Jesus encontrado em Mateus 24.3-51, Marcos 13.3-37 e Lucas 21.5-36. Essa passagem no entanto é muito difícil de interpretar. O que a torna tão difícil é que algumas partes do discurso se referem obviamente à destruição de Jerusalém, que está no futuro próximo, ao passo que outras partes do sermão se referem a eventos que acompanharão a parúsia no fim dos tempos.

As circunstâncias do sermão são as seguintes: quando os discípulos mostravam a Jesus a construção do templo, Jesus respondeu: "Em verdade vos digo que não ficará aqui pedra sobre pedra que não seja derribada" (Mt 24.2). Quando Jesus se assentou no monte das Oliveiras, os discípulos

foram até ele e pediram: “Dize-nos quando sucederão estas coisas e que sinal haverá da tua vinda e da consumação do século” (v. 3). Observe que na versão de Mateus do Sermão Profético, diferentemente dos relatos encontrados em Marcos e Lucas, a pergunta dos discípulos abrange dois assuntos: (1) quando será *isto*? (lit., *estas coisas*; no grego, *tauta*) – obviamente uma referência à destruição do templo que Jesus tinha acabado de predizer; e (2) qual será o sinal da tua *vinda* (no grego, *parousia*) e da *consumação do século*? – uma referência à segunda vinda de Cristo. Podemos concluir, portanto, que o sermão tratará de ambos os assuntos.

Ao lermos o sermão, no entanto, percebemos que os aspectos desses dois assuntos estão mesclados; questões ligadas à destruição de Jerusalém (sintetizada pela destruição do templo) estão integradas com questões relativas ao fim do mundo – a tal ponto que, às vezes, é difícil determinar se Jesus está se referindo a uma ou outra ou, talvez, a ambas. Obviamente, o método de ensino utilizado por Jesus é o da condensação profética, no qual os eventos colocados num tempo distante e eventos do futuro próximo são mencionados como se estivessem bem próximos um ao outro. Esse fenômeno tem sido comparado com o que ocorre quando se olha para montanhas distantes; picos que estão separados por vários quilômetros parecem vizinhos.

Essa condensação profética é característica dos profetas do Antigo Testamento. Já vimos exemplos no capítulo 1 deste livro. Joel acrescenta pormenores à sua predição do derramamento do Espírito acerca de prodígios nos céus, prodígios que não serão cumpridos até a parúsia. Isaías vê a destruição de Babilônia e o dia final do Senhor como se fossem um dia de visitação divina. E a descrição que Sofonias faz acerca do Dia do Senhor se refere tanto a um dia de juízo para Judá, no futuro imediato, como a uma catástrofe escatológica final. [19]

No Sermão Profético, portanto, Jesus está anunciando eventos do futuro distante em estreita ligação com eventos do futuro próximo. A destruição de Jerusalém, que está no futuro próximo, é um tipo de fim do mundo; daí a mistura. Por causa disso, a passagem não trata exclusivamente nem da destruição de Jerusalém, nem do fim do mundo; ela lida com ambos os eventos – às vezes falando deste em termos daquela.

Convém acrescentar mais um comentário. Nesse discurso, Jesus parece estar descrevendo eventos associados com sua segunda vinda como se

estivesse falando do povo de Israel e da vida da Judeia. Essas minúcias, entretanto, não deveriam ser interpretados literalmente. Herman Ridderbos diz algo muito útil acerca disso:

> O profeta retrata o futuro nas cores e com as linhas que ele toma emprestado do mundo que ele conhece, isto é, de seu ambiente (...) Vemos os profetas pintarem o futuro com o pincel de sua própria experiência e projetando a pintura dentro de seu horizonte geográfico. Isso pode ser claramente percebido nos profetas do Antigo Testamento. Em nossa opinião, essa explicação também se aplica à descrição que Jesus faz do futuro. Ele segue bem de perto o Antigo Testamento, e tanto a perspectiva temporal como o horizonte geográfico dentro do qual os eventos escatológicos acontecem estão igualmente restritos a alguns lugares do país da Judeia ou das cidades de Israel. [20]

Essa explicação nos ajuda a responder à questão levantada anteriormente. Embora a tribulação, perseguição, sofrimento e julgamentos preditos estejam descritos com palavras relativas à Palestina e aos judeus, esses eventos não têm de ser interpretados como se referindo apenas aos judeus. Jesus estava descrevendo eventos futuros com palavras que seriam inteligíveis aos seus ouvintes, com palavras que tinham sentido étnico e cor geográfica. Não podemos estar seguros, contudo, ao aplicar essas predições apenas aos judeus ou restringir sua ocorrência apenas à Palestina.

No Sermão Profético, Jesus fala da tribulação como um sinal dos tempos, que deve ser esperado por seu povo ao longo do período entre sua primeira e segunda vinda. Assim, por exemplo, ele diz em Mateus 24.9-10: “Então, sereis atribulados, e vos matarão. Sereis odiados de todas as nações, por causa do meu nome. Nesse tempo, muitos hão de se escandalizar, trair e odiar uns aos outros”. Uma vez que no contexto imediato (v. 14) Jesus prediz que o evangelho do reino será pregado por todo o mundo – uma pregação que continuará até o fim –, é óbvio que a tribulação mencionada não é limitada ao período imediatamente anterior à parúsia.

Outras declarações de Jesus indicam que ele previa sofrimento e tribulação guardados para o seu povo no futuro. As palavras sobre esse assunto, no Sermão do Monte, são bem conhecidas:

> Bem-aventurados os perseguidos por causa da justiça, porque deles é o reino dos céus. Bem-aventurados sois quando, por minha causa, vos injuriarem, e vos perseguirem, e, mentindo, disserem todo mal contra vós. Regozijai-vos e exultai, porque é grande o vosso galardão nos céus; pois assim perseguiram aos profetas que viveram antes de vós (Mt 5.10-12).

No denominado “discurso do cenáculo”, encontrado no Evangelho de João, vemos Jesus dizendo: “Se me perseguiram a mim, também

perseguirão a vós outros" (15.20); "No mundo, passais por aflições; mas tende bom ânimo, eu venci o mundo" (16.33). Pronunciamentos desse tipo também apresentam a tribulação como um sinal dos tempos continuado ou repetido.

No entanto, também, encontramos Jesus falando no Sermão Profético acerca de uma tribulação final que está reservada para o seu povo –, uma tribulação da qual os sofrimentos que acompanhariam a destruição de Jerusalém seriam apenas uma antecipação. Observe a intensidade da seguinte descrição: "porque nesse tempo haverá grande tribulação (*thlipsis megalō*), como desde o princípio do mundo até agora não tem havido, nem haverá jamais. Não tivessem aqueles dias sido abreviados, ninguém seria salvo; mas, por causa dos escolhidos, tais dias serão abreviados" (Mt 24.21-22). Embora o cenário dessas palavras tenha um colorido distintivamente judeu e da Judeia ("Orai para que a vossa fuga não se dê no inverno, nem no sábado" v. 20), as palavras "Não tem havido, e nem haverá jamais" e a referência ao abreviamento dos dias por causa dos eleitos indicam que Jesus está predizendo uma tribulação tão grande que superará qualquer tribulação que a possa preceder. Em outras palavras, Jesus está aqui olhando para além da tribulação reservada para os judeus na época da destruição de Jerusalém, para uma tribulação final que ocorrerá no fim desta era. Pois de acordo com os versículos 29 e 30, Jesus prossegue indicando que essa "grande tribulação" precederá imediatamente a sua segunda vinda:

> Logo em seguida à tribulação daqueles dias, o sol escurecerá, a lua não dará a sua claridade, as estrelas cairão do firmamento e os poderes dos céus serão abalados. Então, aparecerá no céu o sinal do Filho do Homem; todos os povos da terra se lamentarão e verão o Filho do homem vindo sobre as nuvens do céu, com poder e muita glória (Mt 24.29-30).

Concluímos que o sinal da tribulação não é restrito ao tempo do fim, mas caracteriza a era entre as duas vindas de Cristo. Por causa da oposição continuada do mundo ao reino de Deus, os cristãos devem esperar sofrer tribulações e perseguição de uma ou outra espécie durante esse período. Com base nas palavras de Jesus em Mateus 24.21-30, entretanto, parece-nos que haverá também uma tribulação final e culminante imediatamente antes de Cristo retornar. Essa tribulação não será diferente de tribulações anteriores, que o povo de Deus teve de sofrer, mas será uma forma intensificada dessas mesmas tribulações.

Nas palavras de Jesus, não encontramos indicação de que a grande tribulação que ele prediz será restrita aos judeus, nem que os cristãos gentios ou a igreja, em distinção aos judeus, não terão de passar por ela. Essa posição, geralmente ensinada por dispensacionalistas, não tem base nas Escrituras. Pois se a tribulação, conforme acabamos de ver, deve ser suportada por cristãos ao longo de toda esta era, que razões há para restringir a tribulação final aos judeus? Que razão há para restringir o número de eleitos aos judeus, se os dias da tribulação final serão abreviados por causa de todos os eleitos (Mt 24.22)? A última referência de Jesus ao arrebanhamento dos eleitos "dos quatro ventos, de uma a outra extremidade dos céus" (v. 31), pode ser uma indicação de que ele estaria pensando em todo o verdadeiro povo de Deus, e não apenas nos judeus eleitos. [21]

O sinal da tribulação, assim como outros sinais dos tempos já discutidos, não nos autoriza a datar a segunda vinda de Cristo com exatidão. O povo de Deus terá de sofrer tribulação ao longo desta era; quando a forma final e intensificada dessa tribulação vai acontecer, é difícil dizer. Talvez, para alguns cristãos que vivem hoje no mundo, a Grande Tribulação já tenha começado. William Hendriksen lembra que a Grande Tribulação pode não vir sobre todo o mundo ao mesmo tempo, mas ela já pode estar sendo experimentada por cristãos que são perseguidos por causa de sua fé em países controlados por governos anticristãos. [22]

Em qualquer caso, esse sinal deveria nos pôr em guarda. Quando cristãos sofrem tribulação ou perseguição, isto deve ser reconhecido como um sinal da volta iminente de Cristo. A questão é: Será nossa fé forte o bastante para suportar a tribulação?

Outro sinal dos tempos, que indica oposição a Deus e ao seu reino, é o sinal da *apostasia*. Antes de examinarmos as referências do Novo Testamento, devemos observar que as apostasias da era neotestamentária foram com frequência prenunciadas na dispensação do Antigo Testamento. Na verdade, o Antigo Testamento registra uma triste sucessão de apostasias com relação ao serviço de Deus. Já nas peregrinações no deserto, ocorreu tão grande apostasia que uma geração inteira de israelitas morreu no deserto, sem ter permissão de ingressar na terra prometida. Na época dos juízes, uma apostasia era seguida de outra com uma regularidade quase monótona. A história posterior, tanto do Reino do Norte quanto do Reino do Sul, conforme relatada nos livros históricos e proféticos do Antigo

Testamento, é uma narrativa decepcionante de apostasias crescentes que culminam no esfacelamento de ambos os reinos.

No Novo Testamento, porém, encontramos predições tanto de uma apostasia contínua ou repetida da verdadeira adoração de Deus, ao longo da história da igreja, como de uma apostasia final que precederá a parúsia. No Sermão Profético ouvimos Cristo falar da apostasia nos seguintes termos.

> Nesse tempo, muitos hão de se escandalizar, trair e odiar uns aos outros; levantar-se-ão muitos falsos profetas e enganarão a muitos. E, por se multiplicar a iniquidade, o amor se esfriará de quase todos (Mt 24.10-12).
> Porque surgirão falsos cristos e falsos profetas operando grandes sinais e prodígios para enganar, se possível, os próprios eleitos (Mt 24.24).

Conforme vimos, uma vez que Jesus fala nesse sermão tanto da destruição iminente de Jerusalém como do tempo do fim – com frequência fala do último usando palavras do primeiro –, podemos concluir que essas palavras descrevem as apostasias associadas com ambos os eventos recém-mencionados. Por essa razão, a apostasia é realmente um dos "sinais dos tempos".

O restante do Novo Testamento, contudo, deixa claro que a apostasia não é restringida ao tempo do fim. Pois o autor de Hebreus fala de pessoas de seu tempo que estavam cometendo apostasia (6.6) ou calcando aos pés o Filho de Deus (10.29), e Pedro descreve aqueles que, depois de terem escapado das contaminações do mundo pelo conhecimento de Cristo, deixam-se novamente enredar por elas de forma ainda pior (2Pe 2.20). O apóstolo João comenta tristemente: acerca de alguns, que "saíram de nosso meio, entretanto, não eram dos nossos" (1Jo 2.19).

Paulo, em suas cartas a Timóteo, vincula a apostasia especificamente aos últimos dias ou últimos tempos:

> Ora, o Espírito afirma expressamente que, nos últimos tempos (*hysterois* kairois), alguns apostatarão da fé (1Tm 4.1).
> Sabe, porém, isto: nos últimos dias (*eschatais hōmerais*), sobrevirão tempos difíceis, pois os homens serão egoístas, avarentos, jactanciosos, arrogantes, blasfemadores, desobedientes aos pais, ingratos, irreverentes, desafeiçoados (...) mais amigos dos prazeres que amigos de Deus, tendo forma de piedade, negando-lhe, entretanto, o poder (2Tm 3.1-5).

Entretanto,[23] como já vimos, expressões como "os últimos dias" são comumente usadas pelos escritores neotestamentários para descrever não apenas o período imediatamente anterior à parúsia, mas todo o período entre a primeira e a segunda vinda de Cristo. Por essa razão, à luz das

passagens citadas, podemos dizer que a apostasia é um sinal encontrado ao longo de toda a era presente.

Há, porém, uma passagem específica do Novo Testamento que, indubitavelmente, aponta a apostasia final que acontecerá imediatamente antes da parúsia. Vejamos a segunda epístola de Paulo aos tessalonicenses:

> Irmãos, no que diz respeito à vinda (*parúsia*) de nosso Senhor Jesus Cristo e à nossa reunião com ele, nós vos exortamos a que não vos demovais da vossa mente, com facilidade, nem vos perturbeis, quer por espírito, quer por palavra, quer por epístola, como se procedesse de nós, supondo tenha chegado o Dia do Senhor. Ninguém, de nenhum modo, vos engane, porque isto não acontecerá sem que primeiro venha a apostasia [no grego, *apostasia*] e seja revelado o homem da iniquidade (2Ts 2.1-3).

Parece evidente que os tessalonicenses achavam que o "Dia do Senhor" ou a parúsia já estava chegando.[24] Por conseguinte, muitos deles tinham parado de trabalhar e estavam vivendo na ociosidade (2Ts 3.11). Por causa disso, Paulo teve de corrigi-los, indicando que certas coisas tinham de acontecer antes da volta de Cristo: haveria a grande apostasia, e o homem da iniquidade seria revelado.

A palavra *apostasia* é derivada do verbo *aphistōmi* que, usado intrasitivamente, significa "abandonar" ou "tornar-se apóstata". Conforme empregada em 2Tessalonicenses 2.3, a palavra *apostasia* é precedida de um artigo definido: *a* apostasia ou *a* rebelião. Tanto o artigo definido como a declaração de que esse acontecimento tem de preceder a parúsia indicam que o que é predito é uma apostasia final e culminante, imediatamente anterior ao tempo do fim. Deveríamos observar, porém, que essa apostasia será uma intensificação e culminação de uma rebelião que já começou, uma vez que no versículo 7 Paulo diz: "Com efeito, o mistério da iniquidade já opera". Portanto, podemos perceber um paralelismo entre esse sinal e o sinal da tribulação: ambos são evidentes ao longo da era atual, mas alcançam um clímax e a uma forma final imediatamente antes de Cristo voltar.

Como tem sido ouvido ou professado, o fato de esse sinal ser denominado um "abandono" ou "apostasia" implica que essa será uma rebelião contra a fé cristã. Por essa razão, podemos pressupor que aqueles que a abandonam, estarão, ao menos exteriormente, associados com o povo de Deus. A apostasia acontecerá dentro das fileiras dos membros da igreja

visível. Os que são crentes verdadeiros não apostatarão (Jo 10.27,29; 1Pe 1.3-5); mas muitos que fizeram uma profissão exterior de fé, abjurarão.

Assim como acontece com os outros sinais dos tempos, esse também não é um sinal que nos autorize a datar a segunda vinda de Cristo com exatidão. Certamente, tem havido apostasia na igreja desde a época do Novo Testamento. Inegavelmente, há agora a apostasia na igreja. Quando hoje, em vários países europeus, países que conheceram o evangelho por séculos, as pessoas se afastam das igrejas em bandos – isso certamente é apostasia. Quando muitos dos chamados líderes cristãos, tanto na Europa como na América, negam ensinos centrais da Bíblia, como a ressurreição corporal de Cristo, e ainda alegam ser teólogos cristãos –, isso certamente é apostasia. Quando os pregadores proclamam mitos em vez de fatos, filosofia existencialista em vez de teologia cristã, humanismo em vez da verdade do evangelho – isso certamente é apostasia. Mesmo assim, quem pode dizer exatamente quando ou como virá a apostasia final? Ela pode vir em breve, ou pode tardar anos – temos sempre de estar prontos, orando por graça para podermos continuar firmes na fé.

Devemos observar que o sinal da apostasia está vinculado à aparição do homem da iniquidade. A partir das palavras de Paulo em 2Tessalonicenses 2, fica evidente que a grande apostasia será acompanhada da revelação do homem da iniquidade: "sem que primeiro venha a apostasia e seja revelado o homem da iniquidade" (v. 3). Paulo liga essas duas frases com um *e*, sugerindo que o homem da iniquidade se levantará na apostasia. Parece também que a própria apostasia será intensificada com o aparecimento do homem da iniquidade: "Ora, o aparecimento do iníquo é segundo a eficácia de Satanás, com todo poder, e sinais, e prodígios da mentira, e com todo engano de injustiça aos que perecem, porque não acolheram o amor da verdade para serem salvos" (2Ts 2.9-10). Podemos esperar, portanto, que essa apostasia final fique ainda pior após o aparecimento do homem da iniquidade.

O terceiro e mais notável sinal de oposição a Deus é o sinal do *anticristo*. Como no caso dos dois sinais anteriores, este sinal também tem seus antecedentes no Antigo Testamento. Muitos desses antecedentes são encontrados no livro de Daniel. Assim, por exemplo, lemos sobre o "pequeno chifre" do sonho que Daniel teve das quatro bestas: "Proferirá palavras contra o Altíssimo, magoará os santos do Altíssimo e cuidará em

mudar os tempos e a lei" (7.25). Embora tenha havido um claro cumprimento dessa predição nos feitos de Antíoco Epifânio, o rei sírio que oprimiu os judeus e derrubou suas leis em 168 a.C. (ver 1Mac 1.49), muitos intérpretes veem nessas palavras uma descrição antecipada do anticristo mencionado no Novo Testamento. Se a descrição paulina do "homem da iniquidade", em 2Tessalonicenses 2, é um retrato do anticristo, conforme sustentam muitos dos comentaristas, podemos realmente ver várias similaridades entre esse homem e a figura representada em Daniel 7.25. Ambas as figuras proferem palavras contra o Altíssimo, e ambas tentam destruir (ou oprimir, NIV) os santos do Altíssimo.

Mais vívidas são as palavras de Daniel 11.36, que aparecem na descrição do "rei do norte": "Este rei fará segundo a sua vontade, e se levantará, e se engrandecerá sobre todo deus; contra o Deus dos deuses, falará coisas incríveis". Embora seja amplamente reconhecido que a descrição encontrada nesse capítulo (v. 20-39) é de Antíoco Epifânio, que profanaria o templo de Jerusalém e exigiria ser adorado como um deus, muitos comentaristas concordam em que as palavras do versículo 36 podem igualmente ser aplicadas ao anticristo mencionado no Novo Testamento. Edward J. Young, na verdade, afirma que a descrição do versículo 36 não se aplica a Antíoco Epifânio, mas se refere exclusivamente ao anticristo. [25]

Há duas passagens do livro de Daniel que falam de uma "abominação desoladora" ou "que causa desolação" (cf. a versão da NIV). Uma delas ocorre na descrição de Antíoco Epifânio, no capítulo 11: "Dele sairão forças que profanarão o santuário, a fortaleza nossa, e tirarão o sacrifício diário, estabelecendo a abominação desoladora" (Dn 11.31).

A outra passagem é encontrada no capítulo 12: "Depois do tempo em que o sacrifício diário for tirado, e posta a abominação desoladora, haverá ainda mil duzentos e noventa dias" (12.11).

"A abominação desoladora" mencionada nessas passagens é entendida por muitos intérpretes como referindo-se à profanação do templo de Jerusalém por Antíoco Epifânio. Antíoco realmente profanou o templo, dedicando-o ao deus grego Zeus; ele realmente retirou o holocausto contínuo, substituindo-o, bem como outras oferendas judaicas, por sacrifícios pagãos (inclusive os de porcos); ele, na verdade, colocou um altar pagão no topo do altar do holocausto (ver 1Mac 1.45-46, 56; 2Mac 6.2). Essa mesma expressão é utilizada no texto da Septuaginta, nas

passagens de Daniel recém-citadas, *bdelygma erōmōseōs* (literalmente, "abominação de desolação"), que é encontrada no original grego de 1Macabeus 1.54. Na RSV a última passagem diz: "Agora, no décimo quinto dia de Chislev, no centésimo quadragésimo quinto ano, eles levantaram um sacrilégio desolador em cima do altar do holocausto".

É importante observar que nosso Senhor se refere a essas passagens de Daniel no Sermão Profético: "Quando, pois, virdes o abominável da desolação (*bdelygma tōs erōmōseōs*) de que falou o profeta Daniel, no lugar santo (...) os que estiverem na Judeia fujam para os montes" (Mt 24.15-16; cf. Mc 13.14). Quando Jesus proferiu essas palavras, a profanação do templo, por Antíoco Epifânio, já tinha ocorrido. Mesmo assim, Jesus disse: "Quando virdes isto acontecer, fujam para os montes". Obviamente, deveria haver um segundo cumprimento da profecia acerca da abominação desoladora, além do cumprimento que já tinha ocorrido, quando Jesus proferiu essas palavras. Esse segundo cumprimento deveria dar-se na época da destruição de Jerusalém, em 70 d.C., quando o imperador romano Tito, com suas legiões, entraria na cidade santa com estandartes contendo a imagem do imperador – uma imagem que era adorada pelos romanos daquela época. Quando os judeus vissem essa "abominação desoladora", eles deveriam lembrar as palavras de Jesus e fugir para os montes.

Conforme vimos, porém,[26] no Sermão Profético Jesus está se referindo tanto à destruição iminente de Jerusalém como ao fim dos tempos, o primeiro sendo um tipo do último. Por essa razão, podemos esperar que haverá um terceiro cumprimento maior da predição da "abominação que causa desolação" ou "abominação desoladora", encontrada na profecia de Daniel. Esse cumprimento final acontecerá no fim dos séculos, e envolverá o anticristo que, nas palavras de 2Tessalonicenses 2.4, exaltará a si mesmo "contra tudo que se chama Deus ou é objeto de culto, a ponto de assentar-se no santuário de Deus, ostentando-se como se fosse o próprio Deus".

Concluímos que o ensino neotestamentário a respeito do anticristo tem efetivamente antecedentes no Antigo Testamento, que tanto Antíoco Epifânio como Tito foram tipos do anticristo que está por vir. Um importante aspecto do ensino bíblico acerca do anticristo já foi antecipado: embora deva haver um anticristo culminante no fim dos tempos, pode haver precursores ou antecipações do anticristo antes que ele apareça.

Na verdade, Jesus também descreve certos precursores do anticristo ao dizer aos seus discípulos, no Sermão Profético: "Se alguém vos disser: Aqui está o Cristo! Ou: Ei-lo ali! Não acrediteis; porque surgirão falsos cristos (*pseudochristoi*) e falsos profetas *(pseudoprophōtai*) operando grandes sinais e prodígios para enganar, se possível, os próprios eleitos" (Mt 24.23-24).

O termo "falsos cristos" sugere que os enganadores que Jesus aqui retrata alegarão ser eles próprios o Cristo – observe a descrição mais vívida deles no versículo 5 do mesmo capítulo: "Porque virão muitos em meu nome, dizendo: Eu sou o Cristo" O detalhe acrescentado de que esses falsos cristos mostrarão "grandes sinais e prodígios", para levar o povo ao engano, parece antecipar a descrição de Paulo acerca do anticristo como aquele que virá com "sinais, e prodígios da mentira" (2Ts 2.9). Por intermédio de tais milagres espúrios esses "pseudocristos" tentarão afastar até mesmo os crentes verdadeiros do verdadeiro Cristo. As palavras de Jesus lembram que esses falsos cristos serão encontrados entre sua primeira e segunda vinda. Na verdade, podemos encontrar, sem muita dificuldade, exemplos de tais impostores no mundo hoje. Uma vez que esses homens alegam ser Cristo, com certeza eles são "anticristos". Porém, pelo fato de Jesus mencioná-los no plural, podemos considerá-los precursores do anticristo final que ainda está por vir.

O que diz o Novo Testamento acerca do próprio anticristo? O termo anticristo (*antichristos*) é encontrado apenas nas epístolas de João (1Jo 2.18, 22; 4.3; 2Jo 7). O significado original do prefixo grego *anti* é "em vez de" ou "em lugar de".[27] Nesse sentido, *antichristos* significa um Cristo substituto ou o adversário declarado de Cristo. No entanto, como o anticristo descrito no Novo Testamento é também o adversário declarado de Cristo, podemos combinar ambas as ideias: o anticristo é tanto um Cristo *rival* como um *oponente* de Cristo.[28]

Em 1João 4.2-3 o termo *anticristo* é utilizado num sentido impessoal:

> Nisto reconheceis o Espírito de Deus: todo espírito que confessa que Jesus Cristo veio em carne é de Deus; e todo espírito que não confessa a Jesus não procede de Deus; ao contrário, este é o espírito do anticristo, a respeito do qual tendes ouvido que vem, e presentemente, já está no mundo.

A principal heresia que João estava combatendo, em sua primeira epístola, era um gnosticismo incipiente. Um dos erros dos primeiros

gnósticos era negar a genuína encarnação de Cristo. Uma vez que a matéria era considerada má, eles ensinavam que Deus não poderia entrar num corpo genuíno, que Cristo, por causa disso, teve apenas um corpo aparente (ou *docético*) enquanto estava na terra. Isto, aos olhos de João, era uma heresia tão mortal que retirava o cerne do evangelho. Se Cristo não tivesse assumido uma natureza humana genuína, com um corpo humano genuíno, então o homem não teria um verdadeiro Mediador, nenhuma expiação teria sido feita por nós, e ainda estaríamos em nossos pecados. Por essa razão, João diz que negar que Cristo veio em carne (isto é, que ele assumiu um corpo humano genuíno) é revelar o Espírito do anticristo. Devemos observar, entretanto, que aqui João fala do anticristo apenas de modo impessoal.

João expressa a mesma ideia de modo mais pessoal em 1João 2.22: "Quem é o mentiroso, senão aquele que nega que Jesus é o Cristo? Este é o anticristo (*ho antichristos*), o que nega o Pai e o Filho". Aqui o anticristo é considerado uma pessoa, uma vez que o artigo definido foi usado. Mas ele é considerado uma pessoa que já está presente nos dias de João – na verdade, como alguém que representa um grupo de pessoas. A heresia aqui denominada de anticristo é aquela que postula um abismo intransponível entre um Jesus meramente humano e um Cristo divino e docético (e por causa disso não humano).

No mesmo sentido vem a passagem da segunda epístola de João: "Porque muitos enganadores têm saído pelo mundo fora, os quais não confessam Jesus Cristo vindo em carne; assim é o enganador e o anticristo (*ho antichristos*)" (2Jo 1.7). Novamente, João fala em termos pessoais: *o anticristo*. Mas novamente, como na passagem recém-citada, *o anticristo* é um termo usado para descrever várias pessoas que sustentam essa heresia fatal – pessoas que já estavam no mundo na época em que João escrevia.

Em 1João 2.18, porém, João fala tanto de um anticristo, que está vindo, como de anticristos presentes: "Filhinhos, já é a última hora; e, como ouvistes que vem o anticristo, também, agora, muitos anticristos têm surgido; pelo que conhecemos que é a última hora". As palavras: "como ouvistes que vem o anticristo" indicam que João efetivamente esperava um anticristo pessoal no fim dos tempos, assim como a igreja primitiva. Provavelmente, ele estava familiarizado com o ensino de Paulo acerca do "homem da iniquidade", referido na segunda carta aos 2Tessalonicenses 2,

que tinha sido escrita muito antes. Ele também estaria familiarizado com os ensinos acerca desse futuro oponente de Deus e de Cristo encontrado em Daniel e nas palavras do próprio Cristo. Portanto, não é correto interpretar que João não aguardava um anticristo futuro; nessa passagem, ele lembra seus leitores a respeito de algo que eles já conhecem: "como ouvistes que vem o anticristo". Mas João também vê vários anticristos no mundo de seus dias: falsos mestres que negam que Cristo tenha vindo em carne. Poderíamos chamar esses falsos mestres de precursores do anticristo final. Uma vez que João já via esses "muitos anticristos" no mundo, ele conclui que nós agora, na era presente, estamos na "última hora". Dessa forma, podemos encontrar pessoas e poderes do anticristo em cada era da igreja de Jesus Cristo até sua segunda vinda. Esse sinal dos tempos, portanto, assim como os outros, caracteriza toda a era da igreja entre as duas vindas de Cristo, e tem relevância para a igreja hoje. Precisamos estar constantemente em guarda contra anticristos e contra ensinos e práticas de anticristos.

Em resumo, a ideia de um anticristo único futuro não é muito destacada nas epístolas de João; sua ênfase recai mais sobre os anticristos e ideias de anticristos que já estavam presentes em seus dias. Mesmo assim, não seria correto dizer que João não aceita, em seu pensamento, um anticristo pessoal futuro, uma vez que ele ainda aguarda um anticristo que deverá vir.

O ensino neotestamentário mais claro acerca do anticristo futuro é encontrado nos escritos de Paulo, no chamado "pequeno apocalipse" de 2Tessalonicenses 2. Embora o termo *anticristo* não seja usado nessa passagem, muitos comentaristas, como já mencionamos, identificam o "homem da iniquidade" de Paulo com o anticristo de João. Em 2Tessalonicenses, 2.1-12, Paulo está dizendo aos seus leitores – muitos dos quais pensam que a segunda vinda de Cristo já estava em processo –, que primeiro precisam acontecer certas coisas antes que venha o "Dia do Senhor". Um desses acontecimentos é a grande apostasia ou rebelião, conforme vimos.[29] O outro evento, ao qual dedicamos agora nossa atenção, é o surgimento do "homem da iniquidade".

São ditas várias coisas acerca do "homem da iniquidade" nessa passagem:

(1) Ele aparecerá na grande apostasia ou rebelião. Observe como essas duas figuras são vinculadas no versículo 3: "Ninguém, de nenhum modo,

vos engane, porque isto não acontecerá sem que primeiro venha a apostasia e seja revelado o homem da iniquidade". [30]

(2) Ele será uma pessoa. A descrição fornecida nesse capítulo refere-se a uma pessoa definida. Ela é denominada *o* "homem da iniquidade, *o* filho da perdição" (v. 3), *o qual* se opõe (*ho antikeimenos*) e se levanta contra tudo que se chama Deus, ou objeto de culto (v. 4). É dito que *ele* se assenta no santuário de Deus (v. 4), que algo agora *o* está detendo, que *ele* será revelado a *seu* tempo (v. 6). Mais adiante, é dito que o Senhor Jesus o matará com o sopro de sua boca (v. 8). Embora Paulo diga que "o mistério da iniquidade já opera" (v. 7) no mundo, em seus dias, ele claramente prediz a vinda de um *homem da iniquidade* final antes que Cristo venha de novo. Portanto, o que não está totalmente claro, no ensino de João acerca do anticristo, fica claro aqui: haverá um anticristo final e pessoal antes que venha o Dia do Senhor. Embora alguns tenham sugerido que devamos ler Paulo à luz de João, e outros, que devamos ler João à luz de Paulo, creio que devemos levar em conta as duas abordagens. [31] Uma vez que João deixa espaço para a vinda de um anticristo pessoal no futuro, e Paulo reconhece que as forças do anticristo já estão operando no mundo (v. 7), não existe conflito entre essas duas abordagens.

(3) O homem da iniquidade será objeto de adoração. Ele não somente se oporá a tudo que se chama Deus e é adorado, mas também se assentará "no santuário de Deus, ostentando-se como se fosse o próprio Deus" (v. 4). Em outras palavras, ele se oporá a toda forma de adoração exceto à adoração dele próprio, a qual ele exigirá e imporá à força. A expressão "assentar-se no santuário de Deus" não deveria ser entendida como implicando que haverá novamente um templo judeu, como na época da volta de Cristo, nem como sugerindo que o *homem da iniquidade* surgirá na igreja, que é o correspondente neotestamentário do templo do Antigo Testamento. Provavelmente, é melhor entender essa expressão como uma descrição apocalíptica da usurpação da honra e adoração que deveria ser rendida unicamente a Deus. Herman Ridderbos pondera da seguinte forma: "Assentar-se no templo é um atributo divino, é usurpar para si a honra divina". [32] Nem é necessário dizer que essa exigência do *homem da iniquidade,* em ser adorado, envolverá perseguição severa para o verdadeiro povo de Deus, que rejeitará essa exigência. Será essa a "grande tribulação" predita por nosso Senhor. Em outras palavras, a culminância da tribulação,

que é um dos sinais dos tempos, coincidirá com o aparecimento do *homem da iniquidade*.

(4) O homem da iniquidade fará uso de milagres enganosos (v. 9) e ensino infundado (v. 11), para levar sua causa adiante. Ele virá com "milagres, sinais e maravilhas ilusórios" (v. 9, NIV). Podemos observar, nesse ponto, que ele aparecerá como uma espécie de Cristo substituto ou rival, imitando inclusive os milagres de Jesus e, dessa forma, enganando a muitas pessoas. Esses sinais e prodígios têm sua origem no desejo de enganar, e têm por trás a obra de Satanás (v. 9). Mais ainda: Como Cristo foi um mestre, assim também será o *homem da iniquidade* – só que o último ensinará a falsidade em lugar da verdade (v. 10-11). Por essa razão, podemos ver nessa figura a culminância da oposição do homem a Deus. Ridderbos resume assim descrição:

> Esse homem não é apenas um indivíduo preeminentemente ateu, mas (...) nele a hostilidade humana a Deus chega a uma revelação escatológica e definitiva (...) A figura do "homem da iniquidade" é planejada claramente para ser a duplicação final e escatológica do homem Jesus Cristo, que foi enviado por Deus para destruir as obras de Satanás. [33]

(5) O homem da iniquidade somente pode ser revelado depois que aquilo que o detém seja removido. O enigmático aqui é que esse impedimento é mencionado tanto em termos pessoais como em termos impessoais: "E, agora, sabeis *o que* o detém" (v. 6); "*aquele* que agora o detém" (v. 7). Tem havido muito debate acerca da identidade da força de detenção. Alguns têm dito que ele detinha o Império romano (impessoal) ou uma série de imperadores (pessoal). [34] Isso é um tanto improvável, uma vez que vários imperadores romanos exigiam ser adorados e, dessa forma, talvez fossem aliados e não oponentes do anticristo. Outros têm sustentado que é a pregação do evangelho a todas as nações que o detém. [35] A objeção em relação à essa posição é que ela sugere que está vindo um tempo durante o qual a proclamação do evangelho cessará. Outros, ainda, afirmam que a força impedidora é "o poder do governo humano bem ordenado". [36] O problema em relação a essa posição é que o *homem da iniquidade*, conforme descrito aqui, não é uma figura política a quem se poderia resistir pelo poder político, mas um enganador na área da religião. Os dispensacionalistas geralmente ensinam que quem o detém é o Espírito Santo; [37] mas essa posição envolve a eventualidade impossível de haver um tempo em que Deus será "afastado" (v. 7). É, provavelmente, mais

seguro dizer que não sabemos quem é aquele que detém o *homem da iniquidade*. A menção que Paulo faz do impedidor, entretanto, indica que a revelação completa da pessoa aqui descrita não acontecerá até que esse impedimento, seja lá o que for, tenha sido removido.[38]

(6) O homem da iniquidade será totalmente destruído por Cristo em sua segunda vinda: "então, será, de fato, revelado o iníquo, a quem o Senhor Jesus matará com o sopro de sua boca e o destruirá pela sua manifestação e sua vinda" (literalmente, "pela manifestação de sua vinda) (v. 8). Em outras palavras, embora o surgimento do *homem da iniquidade* traga sofrimentos indizíveis para a igreja, o povo de Deus não tem nada a temer, uma vez que Cristo o esmagará. Daí que Visto que a igreja deve considerar o anticristo, a atmosfera predominante tem de ser mais otimista do que pessimista.

Acerca da identidade do *anticristo* houve muitos, no passado, que o identificaram com imperadores romanos. Nero foi com frequência lembrado nesse sentido; após sua morte, alguns pensavam que Nero seria ressuscitado novamente como o anticristo do tempo do fim. Por volta da época da Reforma, muitos, inclusive Lutero e Calvino, sustentaram que o papa de Roma ou o papado era o anticristo. Em tempos mais recentes, o anticristo tem sido identificado com ditadores como Stalin e Hitler. G. C. Berkouwer observa que quando pessoas, no passado, identificaram certos indivíduos com o anticristo, elas não estavam totalmente erradas, uma vez que tem havido manifestações de pensamentos e ações típicas do anticristo ao longo da história da igreja.[39] Já observamos que tem havido precursores do *anticristo*, e continuará a haver. No entanto, as Escrituras parecem ensinar, especialmente em 2Tessalonicenses 2, que haverá um anticristo final e culminante, a quem o próprio Cristo destruirá na sua segunda vinda.

Resumindo, concluímos que o sinal do *anticristo*, assim como os outros sinais do tempo, está presente ao longo da história da igreja. Podemos até dizer que cada época providenciará sua própria forma particular de atividade de *anticristo*. Mas continuamos aguardando uma intensificação desse sinal na manifestação do anticristo, pouco antes de Cristo retornar.

Esse sinal não nos capacita a estabelecer uma data precisa para a volta de Cristo. Simplesmente não sabemos como se manifestará o *anticristo* final ou que forma tomará a sua manifestação. Em nossos dias de mudanças rápidas, tal pessoa poderia surgir em um tempo muito breve. Enquanto isso, temos de estar sempre alertas com relação a forças, movimentos e líderes

que agem como anticristos em nossos dias, como um dos sinais contínuos de que estamos vivendo "entre os tempos".

Tendo observado os sinais dos tempos que evidenciam a graça de Deus e os que indicam oposição a Deus, passemos finalmente a ver os sinais que indicam julgamento divino: *guerras, terremotos e fomes.* Nós os encontramos mencionados no Sermão Profético de Jesus:

> E, certamente, ouvireis falar de guerras e rumores de guerras; vede, não vos assusteis, porque é necessário assim acontecer, mas ainda não é o fim. Porquanto se levantará nação contra nação, reino contra reino, e haverá fomes e terremotos em vários lugares; porém tudo isto é o princípio das dores (ou dores de parto, NIV; no grego, *ōdinōn*) (Mt 24.6-8).

Declarações similares são encontradas nas passagens paralelas: Marcos 13.7-8 e Lucas 21.9-11. Lucas, na verdade, acrescenta a palavra *grandes* a terremotos, e menciona epidemias com fomes. Uma vez que esses sinais são mencionados no discurso escatológico de Jesus, deveríamos considerá-los parte da categoria geral de "sinais dos tempos". Entretanto, os seguintes comentários devem ser feitos a respeito deles:

(1) Esses sinais também têm seus antecedentes no Antigo Testamento. As palavras "nação se levantará contra nação, e reino contra reino" são citadas de Isaías 19.2 e 2Crônicas 15.6. Terremotos são mencionados com frequência em passagens do Antigo Testamento, descrevendo a intervenção de Deus na história: Juízes 5.4-5; Salmos 18.7 e 68.8; Isaías 24.19; 29.6 e 64.1. Profecias acerca de fomes são encontradas em Jeremias 15.2 e Ezequiel 5.16-17; 14.13.

(2) Esses sinais são evidências do juízo divino. Isso não significa que pessoas que suportam sofrimento ou morte, em decorrência de tragédias como guerras, terremotos ou fomes, são escolhidas como objeto específico da ira de Deus; considere as palavras de Jesus acerca daqueles sobre quem caiu a torre de Siloé (Lc 13.4). Mas isso significa que esses sinais, de que agora tratamos, são manifestações do fato de que o mundo presente está sob a maldição de Deus (Gn 3.17) e a ira de Deus está constantemente sendo revelada do céu contra a impiedade e perversão dos homens (Rm 1.18). Esses sinais fazem lembrar continuamente que o Juízo está às portas (Tg 5.9).

(3) Estritamente falando, esses não são sinais do fim. Porque Jesus diz claramente que, quando esses sinais acontecerem, seu povo não deve ficar alarmado, porque "ainda não é o fim" (Mt 24.6). No mesmo sentido são

suas palavras no fim do versículo 8: “Todos estes são o princípio das dores de parto” (NIV). A expressão aqui utilizada tornou-se um termo técnico em escritos rabínicos, o qual descreve o período de sofrimento precedente à libertação messiânica, *archō ōdinōn*, “dores do nascimento (do Messias).[40] Em outras palavras, quando acontecerem guerras, terremotos e fomes, não devemos supor que a volta de Cristo esteja próxima. Esses sinais “apontam o fim e são uma garantia de que ele chegará”.[41]

(4) Assim como os outros sinais, esses também caracterizam todo o período entre a primeira e a segunda vindas de Cristo. Eles são indicações de que Deus está desenvolvendo seu propósito na história. Quando eles acontecerem, não devemos ficar atemorizados, mas devemos aceitá-los como dores do nascimento de um mundo melhor. Observemos também as palavras de Paulo em Romanos 8.22: “Sabemos que toda a criação está gemendo como nas dores do nascimento de uma criança até o momento presente” (NIV). O segundo verbo utilizado aqui, *synōdinei*, tem a mesma raiz que a palavra *ōdinōn* (“dores de parto”) encontrada em Mateus 24.8. Por essa razão, podemos dizer que o gemido da criação descrito em Romanos 8 é também um dos sinais dos tempos.

Notas

[01] Ver Berkouwer, *Return*, p. 247.

[02] Sobre esse assunto ver W. Hendriksen, *Matthew*, em Mateus 24.14; R. C. H. Lenski, *Matthew*, ad loc., e Theodor Zahn, *Matthäus*, ad loc.

[03] Ridderbos, *Coming*, p. 382.

[04] Cullmann, *Time*, p. 161-163.

[05] Idem, ibidem, p. 166. Cf. Althaus, *Die Letzten Dinge*, p. 282; J. Schniewind, *Matthäus*, ad loc.

[06] Ver anteriormente, p. 127-128.

[07] John F. Walvoord, *The Millennial Kingdom* (Findlay, Ohio: Dunham, 1959), p. 167-192; J. Dwight Pentecost, *Things to Come* (Findlay: Dunham, 1958), p. 504-507.

[08] Sobre as diferenças entre pré-milenismo dispensacionalista e não dispensacionalista, ver p. 193-195, 198-204.

[09] G. E. Ladd, *Theology of the NT*, p. 561-563; J. Van Andel, *Paulus’Brief Aan de Romeinen* (Kampen: Kok, 1904), p. 225-227; Berkhof, *Meaning*, p.141-146; Cullmann, *Time*, p. 78.

[10] S. Greijdanus, *Romeinen*, ad loc.; Charles Hodge, *Romans*, ad loc.; W. Sanday e A. C. Headlam, *Romans* (Nova York: Scribner, 1911), ad loc.; G. Vos, *Pauline Eschatology*, p. 89;

Johannes Munck, *Christ and Israel*, trad. Ingeborg Nixon (Filadélfia: Fortress, 1967), p. 132-137; John Murray, *Romans*, ad loc.

[11] J. Calvino, *Romans*, ad loc.; J. C. C. Van Leeuwen e D. Jacobs, *Romeinen* (Kampen: Kok, 1952), ad loc.

[12] Herman Bavinck, *Gereformeerde Dogmatiek*, 4.ed., IV, p. 649-652 (3.ed., p. 741-746); L. Berkhof, *Systematic Theology*, p. 698-700; W. Hendriksen, *Israel in Prophecy* (Grand Rapids: Baker, 1974), p. 39-52; Berkouwer, *Return*, p. 323-358; H. Ridderbos, *Romeinen* (Kampen: Kok, 1959), ad loc.; H. Ridderbos, *Paul*, p. 354-361; O. Palmer Robertson, *Is There a Distinctive Future for Ethnic Israel in Romans 11?*, in *Perspectives on Evangelical Theology*, org. K. S. Kantzer e S. N. Gundry (Grand Rapds: Baker, 1979), p. 209-227.

[13] Para essas caracterizações de Romanos 9; 10 e 11, sou devedor a W. Henriksen, *Israel in Prophecy*, p. 36.

[14] Essa ideia não é totalmente nova uma vez que já foi proferida profeticamente em Deuteronômio 32.21, uma passagem que Paulo citou em Romanos 10.19: "Eu vos porei em ciúmes com um povo que não é nação, com gente insensata eu vos provocarei à ira".

[15] A interpretação fornecida aqui é desenvolvida com muita competência por Hendriksen, *Israel in Prophecy*, caps. 3 e 4.

[16] É interessante observar que mesmo George Ladd, que é pré-milenista e ensina que haverá uma futura conversão de Israel como nação, admite isso; ver sua obra *Theology of the New Testament*, p. 562.

[17] O último *agora* encontrado nessa passagem não é reproduzido em muitas das versões inglesas. Entretanto, a evidência textual a seu favor é razoavelmente forte, uma vez que ele é encontrado nos dois unciais mais antigos, ambos do século 4º: o *Vaticano* e o *Sinaítico*.

[18] P. 67.

[19] Ver p. 18-21.

[20] Ridderbos *Coming*, p. 525.

[21] Mais adiante, quando abordarmos o "arrebatamento pré-tribulacional", desenvolveremos esse assunto.

[22] *The Bible on the Life Hereafter* (Grand Rapids: Baker, 1959), p. 127.

[23] Ver capítulo 2.

[24] Ver Ridderbos, *Paul*, p. 511, n. 68; cf. A. Oepke, "*enistōmi*, TDNT, II, 544, n. 2.

[25] *The Prophecy of Daniel* (Grand Rapids: Eerdmans, 1953), p. 246-248.

[26] Ver p. 160-162.

[27] Arnd-Gingrich, *Greek-English Lexicon of the New Testament*, p. 72.

[28] Alexander Ross, *The Epistles of James and John* (Grand Rapids: Eerdmans, 1954), p. 170.

[29] Ver p. 165.

[30] Vários manuscritos antigos trazem *homem do pecado* (ver KJ e ASV). Os manuscritos mais antigos, porém, trazem *homem da iniquidade*.

[31] Observe a posição de G. C. Berkouwer (*Return*, cap. 9) e a resposta dada por H. Ridderbos (*Paul*, p. 508-521). Enquanto Berkouwer afirma: "Não há razão para, baseado no Novo Testamento, afirmar com certeza que o anticristo retratado aqui é uma pessoa do [no] fim da história" (*Return*, p. 271). Ridderbos insiste em dizer que o ensino de Paulo em 2Tessalonisences 2, especialmente suas declarações acerca "daquele que detém", nos levam a crer que haverá um anticristo pessoal futuro.

[32] *Paul*, p. 520-521.

[33] Idem, ibidem, p. 514.

[34] P.ex., E. Stauffer, *New Testament Theology*, trad. J. Marsh (Londres: SCM Press, 1955; pub. orig. 1941), p. 84; J. A. C. Van Leeuwen, *Paulu's Zendbrieven aan Epheze, Colosse, Filemon, en Thessalonica* (1926), p. 432; O. Betz, *Der Katechon, New Testament Studies* (1963), p. 248s.

[35] Entre os que sustentam essa posição estão João Calvino, Oscar Cullmann, Johannes Munck e Hendrikus Berkhof.

[36] W. Hendriksen, *I and II Thessalonians* (Grand Rapids: Baker, 1955, p. 181-182; cf. C. J. Ellicott, *St Paul's Epistles to the Thessalonians* (Londres, 1880), ad loc.

[37] *The New Scofield Reference Bible*, org. C. I. Scofield (Nova York: Oxford Univ. Press, 1967), p. 1294-1295, n. 1; Walvoord, *Kingdom*, p. 252; Pentecost, *Things to Come*, p. 296.

[38] Sobre a questão do impedimento do *homem da iniquidade*, ver Ridderbos, *Paul*, p. 521-526, e Hendriksen, *I and II Tessalonians*, p. 179-183.

[39] *Return*, p. 281-282.

[40] W. Lane, *Mark*, p. 458.

[41] Idem, ibidem.

Capítulo 13
A natureza da segunda vinda

Em capítulo anterior, tratamos da questão da expectativa da segunda vinda. Passaremos agora a discutir a natureza da segunda vinda de Cristo.

Abordaremos primeiramente se a segunda vinda é um evento único ou se é dividida em dois estágios. O dispensacionalismo pré-tribulacionista [01] fala em uma vinda dupla de Cristo, intermediada por um intervalo de sete anos. Então, a primeira etapa da segunda vinda é denominada *arrebatamento* (ou o arrebatamento pré-tribulacional), a segunda etapa, na qual Cristo instaurará o seu reino milenar, é denominada *volta*. Embora o pré-milenismo dispensacionalista seja discutido mais adiante, precisamos examinar a questão da vinda dupla.

A visão dispensacionalista pré-tribulacional [02] sobre esse assunto, conforme desenvolvido na New Scofield Bible, é o seguinte:

A primeira etapa da volta de Cristo será o *arrebatamento*, [03] que pode acontecer a qualquer momento. Nessa ocasião, Cristo não percorre todo o caminho até a terra, mas somente parte do caminho. Então acontece a ressurreição de todos os verdadeiros crentes. [04] Após essa ressurreição, os crentes ainda vivos serão subitamente transformados e glorificados. Agora acontece o arrebatamento de todo o povo de Deus: os crentes ressuscitados e os crentes transformados são rapidamente elevados às nuvens para encontrar nos ares o Senhor que desce. Esse corpo de crentes, denominado igreja, segue agora para o céu com Cristo, para com ele celebrar durante sete anos as bodas do Cordeiro. [05]

Nesse período de sete anos, enquanto a igreja permanece no céu, vários eventos sucederão sobre a terra: (1) a tribulação predita em Daniel 9.27 começa agora, sua última metade sendo chamada *grande tribulação*; (2) o anticristo (ou "a besta que emerge do mar") começa seu reinado cruel – um reinado que culminará em sua exigência para ser adorado como Deus; (3)

agora caem juízos terríveis sobre os habitantes da terra, inclusive a parte não salva da igreja professa; (4) agora será redimido um número eleito de israelitas, com uma multidão inumerável de gentios; (5) os reis da terra e os exércitos da besta e do falso profeta reúnem-se agora para atacar o povo de Deus.

Ao final desse período de sete anos, Cristo retornará em glória acompanhado pela igreja. Desta vez, ele percorrerá todo o caminho até a terra. Ele destruirá seus inimigos na batalha do Armagedom, estabelecerá seu trono em Jerusalém e começará o reinado milenar. [06]

Não há, porém, base escriturística sólida para a posição de que a segunda vinda de Cristo deva ser dividida nessas duas etapas. Duas publicações recentes de eruditos pré-milenistas trazem uma crítica à teoria da vinda dupla: George E. Ladd, *The Blessed Hope* (Grand Rapids: Eerdmans, 1956), e Robert H. Gundry, *The Church and the Tribulation* (Grand Rapids: Zondervan, 1973). [07] Entre as razões pelas quais a posição da segunda vinda dupla de Cristo deve ser rejeitada encontram-se as seguintes:

(1) *Nenhum argumento a favor da vinda em duas etapas pode ser deduzido do uso neotestamentário das palavras da segunda vinda*. Estas palavras são: *parousia* (literalmente, presença), *apokalypsis* (revelação), e *epiphaneia* (manifestação). Primeiramente, veremos o uso da palavra *parousia*. Em 1Tessalonicenses 4.15, Paulo usa a palavra *parúsia* para descrever aquilo que os pré-tribulacionistas chamariam de arrebatamento. Já em 1Tessalonicenses 3.13, a mesma palavra é utilizada para descrever a "vinda de nosso Senhor Jesus com todos os seus santos" – a segunda etapa da volta de Cristo, de acordo com os pré-tribulacionistas. Em 2Tessalonicenses 2.8, Paulo utiliza o termo *parúsia* para referir-se à vinda na qual Cristo reduzirá o anticristo a nada – o que, conforme os pré-tribulacionistas, não deveria acontecer até a segunda etapa.

Passando ao uso da palavra *apokalypsis*, encontramos Paulo utilizando-a em 1Coríntios 1.7 para descrever o que esses intérpretes chamam de arrebatamento: "aguardando vós o aparecimento (ou revelação, ASV) de nosso Senhor Jesus Cristo". Porém, em 2Tessalonicenses 1.7-8, essa mesma palavra é empregada para descrever o que os pré-tribulacionistas denominam a segunda etapa da segunda vinda: "na revelação (*apokalypsis*) do Senhor Jesus dos céus com os anjos do seu poder, em chama de fogo, tomando vingança contra os que não conhecem a Deus" (ASV).

Isso também é verdade quanto ao uso do termo *epiphaneia*. Em 1Timóteo 6.13-14, ele se refere ao que os pré-tribulacionistas chamam de arrebatamento: "Exorto-te (...) que guardes o mandato imaculado, irrepreensível, até a manifestação (*epiphaneia*) de nosso Senhor Jesus". Mas em 2Tessalonicenses 2.8, Paulo emprega o mesmo termo para descrever a vinda de Cristo na qual ele destruirá o *homem da iniquidade*: "Então será revelado o iníquo, a quem o Senhor Jesus (...) destruirá, pela manifestação (*epiphaneia*) de sua vinda" (ASV). Entretanto, conforme os pré-tribulacionistas, isso não acontecerá até o fim da grande tribulação.

O uso dessas palavras, portanto, não oferecem nenhuma base para a distinção dos pré-tribulacionistas entre as etapas da volta de Cristo. [08]

(2) *As passagens do Novo Testamento, que descrevem a grande tribulação, não indicam que a igreja será removida da terra antes que a tribulação comece.* Conforme vimos, Jesus fala sobre a grande tribulação em seu Sermão Profético, encontrado em Mateus 24. Mas lá não há indicação de que a igreja não mais estará sobre a terra quando essa tribulação ocorrer. Na verdade, Jesus diz que os dias daquela tribulação serão abreviados por causa dos eleitos (v. 22), e não há base para crer que estes sejam apenas eleitos judeus. Alguém poderia contra-argumentar, dizendo que o Evangelho de Mateus foi escrito especialmente para os judeus, mas palavras similares são encontradas em Marcos 13.20, um evangelho que não é dirigido especificamente aos judeus. Às vezes, os pré-tribulacionistas dizem que Mateus não está falando acerca da igreja, porque ele não utiliza a palavra *igreja* nessa passagem. Todavia, uma vez que Mateus utiliza o termo para igreja (*ekklōsia*) apenas três vezes em seu evangelho (uma vez em 16.18 e duas vezes em 18.17), o que se pode provar com a ausência do termo aqui?

Entretanto, o que é de importância crucial em relação a esse assunto é a referência ao arrebatamento da igreja em Mateus 24.31: "E ele [Cristo] enviará os seus anjos, com grande clangor de trombeta, os quais reunirão os seus escolhidos, dos quatros ventos, de uma a outra extremidade dos céus". Observe os pontos paralelos entre essa passagem e a descrição do arrebatamento da igreja em 1Tessalonicenses 4.16-17: a descida do Senhor, o soar da trombeta e a reunião de todo o verdadeiro povo de Deus, aqui denominado "os escolhidos". Parece claro que essas duas passagens descrevem o mesmo evento. Mas observemos que o arrebatamento descrito

em Mateus 24 é subsequente à descida do Senhor na sua segunda vinda "final": "e verão o Filho do Homem vindo sobre as nuvens do céu, com poder e muita glória. E *ele enviará os seus anjos*", e assim por diante (v. 30-31). Aqui não há nenhum sinal de arrebatamento pré-tribulacionista; de fato, o arrebatamento está descrito como vindo após a grande tribulação (ver v. 29).

Já vimos que a descrição que Paulo faz da manifestação do *homem da iniquidade* em 2Tessalonicenses 2, implica que o surgimento desse homem provocará grande perseguição e tribulação para o povo de Deus. O propósito de Paulo, nesse capítulo, é advertir seus leitores, alguns dos quais pensavam que o Dia do Senhor já tivesse vindo (v. 2); adverti-los de que aquele dia não virá sem que, primeiramente, seja revelado o *homem da iniquidade*, com a tribulação que acompanhará sua manifestação. Se os crentes poderiam ser removidos da terra antes da tribulação, o que Paulo pretendia com essa advertência? Uma vez que a igreja, em Tessalônica, era, na maioria, composta de crentes gentios (ver At 17.4), não se pode dizer que Paulo estivesse escrevendo apenas para cristãos judeus. De fato, as palavras de abertura de 2Tessalonicenses 2 indicam claramente que os eventos descritos nesse capítulo, que incluem a manifestação do anticristo e a grande tribulação, precederão o arrebatamento da igreja:

> No que diz respeito à vinda de nosso Senhor Jesus Cristo e a nossa reunião com ele, nós vos pedimos, irmãos, que não vos deixeis ficar inseguros ou alarmados por alguma profecia (...) dizendo que o Dia do Senhor já tenha vindo. Não deixeis que alguém vos engane, porque aquele dia não virá até que tenha acontecido a apostasia e o *homem da iniquidade* seja revelado (v. 1-3, NIV).

É interessante observar que a palavra grega traduzida por "nossa reunião com ele" (*episynagōgō*), é a forma substantiva do verbo utilizado para o arrebatamento em Mateus 24.31: "os quais reunirão (*episynagō*) os seus escolhidos (...) de uma a outra extremidade dos céus". Fica claro que o arrebatamento da igreja, conforme descrito nessa passagem, não precede, mas sucede à grande tribulação.

(3) *A principal passagem do Novo Testamento, que descreve o arrebatamento, não ensina um arrebatamento pré-tribulacionista.* Passamos agora à passagem de 1Tessalonicenses 4.16-17:

> Porquanto o Senhor mesmo, dada a sua palavra de ordem, ouvida a voz do arcanjo, e ressoada a trombeta de Deus, descerá dos céus, e os mortos em Cristo ressuscitarão primeiro; depois,

> nós, os vivos, os que ficarmos, seremos arrebatados juntamente com eles, entre nuvens, para o encontro do Senhor nos ares, e assim estaremos para sempre com o Senhor.

O que essa passagem ensina claramente é que, na hora da volta de Cristo, todos os crentes mortos (os "mortos em Cristo") serão ressuscitados, e todos os crentes que ainda estiverem vivos serão transformados e glorificados (ver 1Co 15.51-52); então esses dois grupos serão levantados rapidamente para encontrar o Senhor no ar. O que essas palavras não ensinam é que, após esse encontro nos ares, o Senhor inverterá sua direção e voltará para os céus, levando com ele os membros da igreja ressuscitados e transformados. A passagem não diz nada sobre isso. Para dar certeza, o versículo 17 termina com estas palavras: "e assim estaremos para sempre com o Senhor". Porém, Paulo não diz onde estaremos para sempre com o Senhor. A ideia de que, após termos encontrado o Senhor nos ares, estaremos com ele por sete anos no céu e, mais tarde, por mil anos nos ares acima da terra, é pura inferência e nada mais. O ensino claro dessa passagem é uma unidade eterna com Cristo em glória, não uma arrebatamento antes da tribulação.

Tudo isso fica mais claro ao analisarmos as palavras traduzidas pela expressão "o encontro do Senhor nos ares". Embora a tradução inglesa empregue um infinitivo, "encontrar", o grego traz uma locução preposicional: *eis apantōsin*. *Apantōsis* é um termo técnico utilizado na época do Novo Testamento para descrever as boas-vindas públicas dadas por uma cidade a um visitante ilustre. Normalmente, as pessoas saíam da cidade para encontrar o distinto visitante e em seguida voltariam com ele para dentro da cidade.[09] Baseado na analogia transmitida por essa palavra, tudo o que Paulo está dizendo aqui é que os crentes ressuscitados e os transformados são elevados às nuvens para encontrar o Senhor, enquanto ele desce do céu, implicando que após esse alegre encontro eles voltarão com ele para a terra.

Essa ideia é confirmada ao observarmos os dois outros lugares em que a palavra *apantōsis* é utilizada no Novo Testamento. Um deles é Atos 28.15: "Tendo ali os irmãos ouvido notícias nossas, vieram ao nosso encontro (*eis apantōsin hōmin*) até à Praça de Ápio e às Três Vendas". Esses irmãos saíram de Roma para encontrar Paulo e, em seguida, retornaram com ele para Roma. O outro uso da palavra é encontrado em Mateus 25.6, na parábola das dez virgens: "Mas, à meia-noite, ouviu-se um grito: Eis o

noivo! Saí ao seu encontro (*eis apantōsin*)". Assim como as virgens prudentes da parábola saíram para encontrar o noivo, os crentes serão levantados para encontrar o Senhor que está descendo. Assim como as virgens, depois disso, foram com o noivo a caminho das bodas, os crentes ressurretos e os transformados, após terem-se encontrado com o Senhor nos ares, permanecerão com o Senhor, enquanto ele continua seu caminho para a terra. A figura das bodas implica comunhão feliz e amorosa. Por que se deveria presumir que essa comunhão só pode acontecer no céu? O lugar dos corpos ressurretos e glorificados dos crentes não é no céu, mas sobre a terra. Portanto, não é no céu, mas na nova terra que a festa do casamento de Cristo e seu povo redimido acontecerá.

(4) *A segunda vinda de Cristo envolve tanto uma vinda com o seu povo quanto uma vinda para o seu povo*. Os pré-tribulacionistas, às vezes, falam das duas etapas da segunda vinda de Cristo como uma "vinda para os seus santos" (o arrebatamento) e uma "vinda com os seus santos" (a volta), com um intervalo de sete anos entre elas. O argumento continua da seguinte forma: Cristo somente pode vir *com* os seus santos após ele ter primeiramente vindo *para* os seus santos, no arrebatamento. Após as bodas de sete anos nos céus, Cristo pode levar seus santos com ele, quando voltar à terra para estabelecer seu reino milenar.

Devemos observar que 1Tessalonicenses 3.13 fala na "vinda de nosso Senhor Jesus, com todos os seus santos". Se admitirmos, como faz um sem-número de comentaristas, que o termo "santos" se refere a seres humanos e não a anjos, teremos aqui uma descrição do retorno de Cristo com o seu povo redimido. Agora a questão passa a ser a seguinte: essa vinda é diferente do que geralmente chamamos de arrebatamento? A passagem destacada, que descreve o arrebatamento, é 1Tessalonicenses 4.13-18. O versículo 14, diz o seguinte: "Pois nós cremos que Jesus morreu e ressuscitou e, portanto, cremos que Deus trará com Jesus aqueles que dormem nele" (NIV). O problema que incomodava os tessalonicenses era saber se os crentes que já tinham morrido perderiam a alegria da segunda vinda de Cristo. A resposta de Paulo, desenvolvida nos versículos 13-18, é que eles não perderão, uma vez que os mortos em Cristo serão ressuscitados primeiro e, com os que ainda estiverem vivos, encontrarão o Senhor nos ares. No versículo 14 Paulo diz que "Deus trará com Jesus" aqueles que morreram em Cristo. O que significa "trará com Jesus"? Os crentes mortos,

assim Paulo nos ensina em outros lugares, estão agora com Cristo (ver Fp 1.23 e 2Co 5.8). Quando Cristo voltar, ele trará esses crentes mortos com ele dos céus. Não é apenas 1Tessalonicenses 4.14, que trata especificamente do arrebatamento, que ensina isso. A vinda de Cristo "com seus santos", portanto, não deve ser separada de sua "vinda para os seus santos" no arrebatamento. A vinda de Cristo será tanto "com" quanto "para" os seus santos. [10]

(5) *Nenhum argumento, para a vinda em duas etapas, pode ser extraído do ensino de que a grande tribulação será um derramamento da ira de Deus sobre o mundo.* Uma vez que durante a grande tribulação a ira de Deus visitará a humanidade rebelde, a igreja não estará sobre a terra, porque a igreja não pode ser objeto da ira de Deus.

É verdade, a igreja nunca será objeto da ira de Deus, uma vez que Cristo sofreu a ira de Deus por seu povo quando foi crucificado. Mas esse fato não implica, necessariamente, que a igreja não possa estar na terra quando a ira de Deus for derramada durante a tribulação. Por exemplo, devemos lembrar que, quando Deus visitou com sua ira os egípcios na época das dez pragas, o povo de Deus, embora vivesse na terra, foi guardado dos males infligidos aos egípcios. Além disso, no capítulo 7 do livro de Apocalipse lemos acerca dos servos de Deus que serão selados em suas frontes (v. 3), a fim de que a ira de Deus não caia sobre eles (cap. 9.4) durante o tempo em que essa ira estiver caindo sobre outros. [11]

Todavia, algo mais precisa ser dito. A proteção da ira de Deus não implica libertação da ira do homem. Conforme vimos, a igreja terá continuamente de sofrer tribulação; consideremos as palavras de Jesus em Mateus 24.9, falando de seu povo ao longo de toda a era atual: "Então, sereis atribulados, e vos matarão. Sereis odiados de todas as nações, por causa do meu nome". Se a tribulação é um dos sinais dos tempos, que razão haveria para que a igreja não estivesse na terra durante a fase final da tribulação? Em 2Tessalonicenses 1.6-8, Paulo indica que a volta de Cristo significará libertação da tribulação para a sua igreja e para o seu povo:

> Se, de fato, é justo para com Deus que ele dê em paga tribulação aos que vos atribulam e a vós outros, que sois atribulados, alívio juntamente conosco, quando do céu se manifestar o Senhor Jesus com os anjos do seu poder, em chama de fogo, tomando vingança contra os que não conhecem a Deus e contra os que não obedecem ao evangelho do nosso Senhor Jesus.

Concluímos, portanto, que não há base nas Escrituras para se conceber a segunda vinda em duas etapas, como os pré-tribulacionistas ensinam. A segunda vinda de Cristo deve ser considerada um evento único, que ocorre após a grande tribulação. Quando Cristo voltar, haverá uma ressurreição geral, tanto de crentes como de incrédulos.[12] Após a ressurreição, os crentes que ainda estiverem vivos deverão ser transformados e glorificados (1Co 15.51-52). Então acontece o "arrebatamento" de todos os crentes.[13] Os crentes que forem ressuscitados, com os crentes vivos que forem transformados, são agora elevados rapidamente para as nuvens, para se encontrarem com o Senhor nos ares (1Ts 4.16-17). Após esse encontro nos ares, a igreja arrebatada continua com Cristo enquanto ele completa sua descida à terra.

Prosseguindo, perguntamos agora: O que as Escrituras ensinam acerca do *modo* como ocorrerá a segunda vinda? Observamos, primeiramente, que ela deve ser uma vinda *pessoal*: O próprio Cristo voltará em sua própria pessoa. Isso é claramente ensinado, por exemplo, em Atos 1.11, que registra as palavras dos dois homens com vestes brancas, que falaram aos discípulos na hora da ascensão de Cristo: "Varões galileus, por que estais olhando para as alturas? Esse Jesus que dentre vós foi assunto ao céu virá do modo como o vistes subir?". No mesmo sentido são as palavras de Atos 3.19-21, proferidas por Pedro no templo:

> Arrependei-vos, pois, e convertei-vos (...) a fim de que, da presença do Senhor, venham tempos de refrigério, que envie ele o Cristo, que já vos foi designado, Jesus, ao qual é necessário que o céu receba até aos tempos da restauração de todas as coisas, de que Deus falou por boca dos seus santos profetas desde a antiguidade.

Paulo também ensina que Cristo voltará em pessoa: "Pois a nossa pátria está nos céus, de onde também aguardamos o Salvador, o Senhor Jesus Cristo" (Fp 3.20). Observe também o que ele diz em Colossenses 3.4: "Quando Cristo, que é a nossa vida, se manifestar, vós também sereis manifestados com ele, em glória".

Aprendemos igualmente do Novo Testamento que a volta de Cristo será uma vinda *visível*. As testemunhas de Jeová alegam que Cristo voltou em 1914, de modo invisível.[14] Mas com certeza o texto de Apocalipse 1.7 exclui qualquer concepção dessa espécie sobre a segunda vinda: "Eis que vem com as nuvens e todo olho o verá". Relacionado com isso observe também Tito 2.11-13:

> Porquanto a graça de Deus se manifestou (*epephanō*) salvadora a todos os homens, educando-nos para que, renegadas a impiedade e as paixões mundanas, vivamos, no presente século, sensata, justa e piedosamente, aguardando a bendita esperança e a manifestação (*epiphaneian*) da glória do nosso grande Deus e Salvador Cristo Jesus.

O substantivo *epipheneia*, uma das três palavras mais comuns que o Novo Testamento utiliza para a segunda vinda, é posto em paralelo com *apephanō*, que é uma forma verbal do mesmo termo grego. Se a primeira manifestação de Cristo, descrita nas palavras de abertura do texto, foi visível – o que ninguém ousaria negar –, o uso de uma forma cognata do verbo *epiphainō*, para designar a segunda manifestação de Cristo, prova acima de qualquer dúvida que a segunda vinda será tão visível quanto foi a primeira.

A terceira característica da volta de Cristo é que ela é uma vinda *gloriosa*. A primeira vinda de Cristo foi uma vinda em humilhação. Isaías já tinha predito isso:

> [Ele] não tinha aparência nem formosura; olhamo-lo, mas nenhuma beleza havia que nos agradasse.
>
> Era desprezado, e o mais rejeitado entre os homens; homem de dores e que sabe o que é padecer;
>
> e, como um de quem os homens escondem o rosto, era desprezado, e dele não fizemos caso (53.2-3).

Paulo também nos lembra de que, quando Cristo veio à terra pela primeira vez, ele "a si mesmo se esvaziou, assumindo a forma de servo", e "a si mesmo se humilhou, tornando-se obediente até à morte, e morte de cruz" (Fp 2.7-8)

Mas quando Cristo vier de novo tudo será diferente. Ele retornará em glória. O próprio Cristo nos falou disso, em seu Sermão Profético: "e verão o Filho do Homem vindo sobre as nuvens do céu, com poder e muita glória" (Mt 24.30). Paulo acrescenta: "Porquanto o próprio Senhor descerá dos céus, com uma sonora ordem, com a voz do arcanjo e com o chamado da trombeta de Deus (1Ts 4.16, NIV). Cristo voltará para ser glorificado nos seus santos (2Ts 1.10), e nós que somos seu povo apareceremos com ele em glória quando ele retornar (Cl 3.4). Cristo voltará como o glorioso conquistador, o Juiz de tudo, o redentor de toda a criação, o Rei dos reis e Senhor dos senhores (Ap 19.16).

Notas

[01] *Dispensacionalismo* é uma abordagem teológica da Bíblia, que divide a história sacra em várias eras específicas ou dispensações, e em cada uma delas Deus lida com as pessoas de modo diferente. A última dessas dispensações, dizem eles, será o reino de mil anos de Cristo sobre a terra durante o milênio. *Pré-tribulacionismo* é a posição que diz que a igreja será arrebatada e levada para o céu antes da grande tribulação que precede o milênio.

[02] Embora alguns dispensacionalistas tenham diferentes posições acerca da relação entre arrebatamento e tribulação (p.ex., médio-tribulacionistas e pós-tribulacionistas), a posição pré-tribulacionista é a mais amplamente sustentada pelos dispensacionalistas.

[03] Embora a palavra *arrebatamento* não apareça nas traduções inglesas da Bíblia, ela é derivada do texto da Vulgata para o verbo "elevados" (*harpagōsometha*), em 1Tessalonicenses 4.17, *rapiemur*.

[04] Alguns dispensacionalistas afirmam que os crentes do Antigo Testamento também serão ressuscitados nessa hora; outros dispensacionalistas, entretanto, sustentam que os crentes do Antigo Testamento não ressuscitarão até após a tribulação, na hora da ressurreição dos santos que morreram durante a tribulação (ver *New Scofield Bible*, p. 1.250, n.).

[05] NSB, p. 1372, 1293, 1161 e 1162.

[06] NSB, p. 1359, 1162, 1372.

[07] Cf. também Norman F. Douty, *Has Christ's Return Two Stages?* (Nova York: Pageant Press, 1956), e Alexander Reese, *The Approaching Advent of Christ* (Grand Rapids: Kregel, 1975; pub. orig. 1932). Ambas as obras fornecem argumentos escriturísticos contra a teoria da segunda vinda dupla.

[08] Embora os primeiros pré-tribulacionistas denominassem a primeira etapa da segunda vinda como *parúsia* e a segunda etapa como *revelação* ou *manifestação*, a maioria dos pré-tribulacionistas contemporâneos reconhece atualmente que os três termos são utilizados indiscriminadamente pelo Novo Testamento para o que eles consideram as duas etapas da volta de Cristo (ver Gundry, *The Church and the Tribulation*, p. 158).

[09] E. Peterson, *apantōsis*, TDNT, I, p. 380-381.

[10] Veja um debate sobre essas duas passagens, em Hendriksen, *I and II Tessalonians* (Grand Rapids: Baker, 1955), p. 91-94, 111-114. Ele sugere que as expressões: "com todos os seus santos" (1Ts 3.13) e "trará com Jesus" (1Ts 4.14, NIV) referem-se às almas dos crentes mortos, que imediatamente após serão unidas a seus corpos na ressurreição. Cf. *Catecismo de Heidelberg*, p. 57; e Confissão Belga, art. 37.

[11] Sobre o argumento de que os 144 mil aqui descritos como selados não representam apenas um remanescente judaico, mas sim toda a igreja sobre a terra, ver Hendriksen, More Than Conquerors, 2.ed. (Grand Rapids: Baker, 1940), p. 133-135. [Esse livro foi publicado pela Editora Cultura Cristã, em 1987, sob o título *Mais Que Vencedores*, ver p. 182-187.]

[12] A evidência para a doutrina da ressurreição geral será dada no cap 17.

[13] A palavra *arrebatamento* tem sido colocada entre aspas para distinguir a posição desenvolvida nesta obra da posição do arrebatamento encontrada no pré-tribulacionismo. Poderíamos chamar a posição desenvolvida neste livro de um arrebatamento pós-tribulacionista.

[14] *Let God Be True* (Brooklyn: Watchtower Bible and Tract Society, 1946; rev. em 1952), p. 198-199; *Make Sure of all Things* (Brooklyn: Watchtower Bible and Tract Society, 1953; rev. em 1957), p. 321. Ver minha obra *Four Major Cults*, p. 297.

Capítulo 14
As principais posições sobre o milênio

O livro de Apocalipse menciona certos indivíduos, dos quais diz que viverão e reinarão com Cristo por mil anos (cap. 20.4). Interpretações divergentes dessa passagem levaram à formação de pelo menos quatro posições acerca da natureza do *milênio* ou do *reino milenar* descrito aqui.[01] As quatro posições são: amilenismo, pós-milenismo, pré-milenismo histórico e pré-milenismo dispensacionalista.[02] Neste capítulo, apresentaremos uma breve descrição e analisaremos essas quatro posições acerca do milênio.

Comecemos pelo *amilenismo*.[03] O termo *amilenismo* não é muito feliz. Ele sugere que os amilenistas ou não creem em nenhum milênio ou, simplesmente, desconsideram os primeiros seis versículos de Apocalipse 20, que falam de um reinado milenar. Nenhuma dessas duas declarações é correta. Embora seja verdadeiro que os amilenistas não creem em um reinado terreno de mil anos, que se seguiria à volta de Cristo, o termo *amilenismo* não é uma descrição acurada de sua posição. Jay E. Adams, em seu livro *The Time is at Hand*,[04] sugeriu que o termo *amilenismo* fosse substituído pela expressão *milenismo realizado*. Este termo, sem dúvida, descreve mais acuradamente a posição "amilenista" do que o termo usual, uma vez que os "amilenistas" creem que o milênio de Apocalipse 20 não é exclusivamente futuro, mas está em processo de realização. Contudo, a expressão *milenismo realizado* foge ao bom senso, ao substituir um simples prefixo por uma palavra com cinco sílabas. Portanto, apesar das desvantagens e limitações da palavra, continuarei usando o termo mais curto e mais comum, *amilenismo*.[05]

Para os amilenistas o milênio mencionado em Apocalipse 20.4-6 descreve o reinado presente das almas dos crentes mortos e com Cristo no céu. Eles entendem o aprisionamento de Satanás, mencionado nos primeiros três versículos desse capítulo, como estando efetivado no período entre a

primeira e a segunda vinda de Cristo, embora findando pouco antes da volta de Cristo. Eles ensinam que Cristo voltará após esse reinado milenar celestial.

Os amilenistas também sustentam que o reino de Deus está presente agora no mundo, pois o Cristo vitorioso está governando seu povo por intermédio de sua Palavra e de seu Espírito, mas eles também aguardam um reino futuro, glorioso e perfeito na nova terra na vida por vir. Apesar de Cristo ter conquistado a vitória decisiva sobre o pecado e o mal, o reino do mal continuará a existir lado a lado com o reino de Deus até o fim do mundo. Embora já estejamos desfrutando de várias bênçãos escatológicas, no tempo presente (escatologia inaugurada), aguardamos uma série de eventos futuros ligados à segunda vinda de Cristo, que instaurará o estado final (escatologia futura). Os "sinais dos tempos" têm estado presentes no mundo desde o tempo da primeira vinda de Cristo, mas eles atingirão uma manifestação mais intensa e final imediatamente antes de sua segunda vinda. O amilenista, portanto, espera que, antes da volta de Cristo, sejam completadas a pregação do evangelho a todas as nações e a conversão da plenitude de Israel. Eles igualmente aguardam uma forma intensificada de tribulação e de apostasia, bem como a manifestação de um anticristo pessoal, antes da segunda vinda.

O amilenista compreende a segunda vinda de Cristo como um evento único, não um evento que envolva duas partes. No momento da volta de Cristo, haverá uma ressurreição geral, tanto de crentes como de incrédulos. Após a ressurreição, os crentes que ainda estiverem vivos serão transformados e glorificados. Esses dois grupos, crentes ressurretos e crentes transformados, são então elevados para as nuvens para encontrar o Senhor nos ares. Após esse "arrebatamento" de todos os crentes, Cristo completará sua descida à terra e conduzirá o juízo final. Após o juízo, os incrédulos serão entregues à punição eterna, ao passo que os crentes desfrutarão para sempre das bênçãos dos novos céus e da nova terra. [06]

Uma segunda posição importante sobre o milênio é a do *pós-milenismo*. [07] Inicialmente, podemos observar que os pós-milenistas concordam com os amilenistas em três pontos: (1) os pós-milenistas discordam que o milênio envolva um reinado invisível de Cristo a partir de um trono terreno; (2) eles não concordam que o milênio tenha a duração de mil anos; (3) eles situam a volta de Cristo após o milênio.

As diferenças entre pós-milenismo e amilenismo ficam mais claras ao conhecermos a descrição da posição pós-milenista. Comecemos com a citação de um dos expoentes contemporâneos mais famosos do pós-milenismo, Loraine Boettner:

> Temos definido pós-milenismo como a posição acerca das últimas coisas, que sustenta que o reino de Deus está agora sendo estendido no mundo por meio da pregação do evangelho e da obra salvadora do Espírito Santo no coração dos indivíduos; que o mundo, por fim, deve ser cristianizado e a volta de Cristo deve acontecer no final de um longo período de justiça e paz geralmente denominado "milênio". Devemos acrescentar que, de acordo com os princípios do pós-milenismo, a segunda vinda de Cristo será imediatamente seguida pela ressurreição geral, o juízo geral e a introdução do céu e inferno em sua plenitude. [08]

Conforme o pós-milenismo, a era atual será gradualmente absorvida na era milenária na medida em que uma proporção cada vez maior dos habitantes do mundo for sendo convertida ao cristianismo por meio da pregação do evangelho. Esse número crescente de cristãos incluirá tanto judeus como gentios. Os pós-milenistas geralmente entendem que Romanos 11.25-26 ensina uma futura e numerosa conversão do povo judeu, mas não acham que isso acarretará a restauração de um reinado judeu-político.

Enquanto o milênio se torna uma realidade, os princípios cristãos de fé e conduta serão os padrões aceitos por nações e indivíduos. O pecado não será eliminado, mas reduzido a mínimo. A vida social, econômica, política e cultural da humanidade será grandemente desenvolvida. Haverá prosperidade em todo o mundo, as riquezas serão mais amplamente divididas e o deserto florescerá como a rosa. Nações que eram inimigas, trabalharão juntas harmoniosamente. Essa era dourada da prosperidade espiritual se estenderá por um longo tempo, talvez bem mais do que mil anos literalmente falando. Nas palavras de Boettner:

> Isso não significa que haverá um período, nesta terra, no qual cada pessoa será um cristão, ou que todo o pecado será abolido. Mas significa, sim, que o mal, em todas as suas variadas formas, finalmente será reduzido a proporções mínimas, de modo que os princípios cristãos serão a regra e não a exceção, e Cristo retornará a um mundo verdadeiramente cristianizado. [09]

Tanto Loraine Boettner como J. Marcellus Kik (outro pós-milenista) concordam que a grande tribulação de Mateus 24 e a apostasia de 2Tessalonicenses 2 já são passadas. Boettner, contudo, baseado em Apocalipse 20.7-10, que descreve a soltura de Satanás no final do milênio,

aguarda uma “manifestação limitada do mal”, antes da volta de Cristo. Ele segue dizendo, que essa soltura de Satanás e o ataque contra a igreja, que ele lançará, serão de curta duração e não prejudicarão a igreja.[10] Para esse pós-milenista, o fato de haver um ressurgimento final do mal imediatamente antes da volta de Cristo, não altera sua expectativa por uma futura era dourada milenar.

A única alusão a respeito de milênio na Bíblia ocorre em Apocalipse 20.1-6. Os primeiros três versículos dessa passagem descrevem o aprisionamento de Satanás durante mil anos, enquanto os últimos três versículos indicam que certos indivíduos viverão e reinarão com Cristo por mil anos. Convém observar agora como vários pós-milenistas interpretam esses versículos. Benjamim B. Warfield, geralmente alistado entre os pós-milenistas, afirma que Apocalipse 20.1-6 descreve o aprisionamento de Satanás no período atual da igreja e o reino das almas dos crentes mortos com Cristo nos céus na presente era.[11] Em sua obra mais recente sobre esse assunto, Loraine Boettner concorda com a interpretação de Warfield sobre essa passagem.[12] Portanto, esses dois pós-milenistas adotaram a interpretação amilenista comum acerca dos seis primeiros versículos de Apocalipse 20. J. Marcellus Kik, entretanto, mesmo concordando que o aprisionamento de Satanás esteja acontecendo no tempo presente, afirma que a expressão – “e viveram e reinaram com Cristo durante mil anos” –, se refere aos crentes que vivem agora sobre a terra. De acordo com Kik, a “primeira ressurreição” (v. 6) significa a regeneração desses crentes enquanto eles estão vivendo na terra, e os tronos do versículo 4 são interpretados como um modo figurativo de descrever o reinado do povo de Cristo com ele, agora, sobre a terra.[13] Norman Shepherd, outro pós-milenista, sustenta que o aprisionamento de Satanás ainda é futuro. No entanto, ele concorda com Kik ao interpretar a “primeira ressurreição” como referindo-se à regeneração. Ele também interpreta o “viver e reinar com Cristo” como descrevendo a vida presente dos crentes sobre a terra.[14]

Qual é a prova escriturística que os pós-milenaristas fornecem para a sua posição? Boettner cita a Grande Comissão de Mateus 28.18-20, na qual Cristo ordena ao seu povo a fazer discípulos de todas as nações. Essa comissão, prossegue ele, não é meramente um aviso de que o evangelho será pregado, mas implica uma promessa de que a evangelização de todas

as nações será completada antes de Cristo retornar.[15] Boettner também menciona Mateus 16.18, onde se registram as palavras de Jesus, dizendo que as portas do inferno não prevalecerão contra a igreja. Boettner interpreta esse versículo como indicando que a igreja tomará a ofensiva com o evangelho, "de modo que ela avançará por todo o mundo e nada, literalmente nada, será capaz de resistir sua marcha progressiva".[16] Norman Shepherd cita passagens de Salmos e dos Profetas, que mencionam o reinado universal e triunfante do Messias (p.ex., Nm 14.21; Sl 2.8; 22.27-29; 72; Is 2.2-4; 11.6-9; 65; 66; Jr 31.31-34; Zc 9.9s.; 13.1; 14.9). Esse autor diz: "Uma vez que elas [essas passagens] não podem referir-se a um reinado pós-advento de Cristo, e porque nada do que tem acontecido na história faz jus à glória da visão profética, a era dourada tem de ser futura, mas anterior à volta do Messias".[17] Shepherd prossegue, mencionando que a parábola do fermento, em Mateus, 13.33 indica uma extensão universal do reino. Ele deduz de Romanos 11 que o aspecto da conversão é extensivo tanto a judeus como a gentios. "Tudo isso", continua ele, "está de acordo com o fato de que o objeto da redenção de Cristo é o mundo (Jo 3.16-17; cf. Ap 11.15).[18]

A título de crítica, podemos levantar as seguintes objeções contra a posição pós-milenista:

(1) *As profecias do Antigo Testamento, interpretadas pelos pós-milenistas como se referindo a uma futura era dourada milenar, retratam o estado final da comunidade redimida.* O professor Shepherd afirma que passagens desse tipo não podem referir-se a um reinado pós-advento de Cristo. Eu pergunto: Por que não? Se tivermos em mente o importante fato de que no estado final haverá tanto um novo céu como *uma nova terra*,[19] essas profecias podem ser prontamente entendidas como apontando as glórias nessa nova terra.

Examinemos algumas das passagens mencionadas pelo professor Shepherd. O salmo 2.8 diz: "Pede-me, e eu te darei as nações por herança e as extremidades da terra por possessão". Se considerarmos que essa passagem refere-se ao Messias, o que sem dúvida ela o faz, por que não podemos aceitá-la descrevendo o reino de Cristo na nova terra, quando "O reino do mundo se tornou de nosso Senhor e do seu Cristo, e ele reinará" (Ap 11.15). Isaías 2.4 diz: "e estas converterão as suas espadas em relhas de arados e suas lanças, em podadeiras: uma nação não levantará a espada

contra outra nação, nem aprenderão mais a guerra". Por que não podemos interpretar essa passagem como referindo-se à nova terra, na qual as folhas da árvore da vida servirão para a cura das nações? (Ap 22.2). Há duas passagens proféticas que descrevem claramente que a totalidade do conhecimento do Senhor caracterizará a existência na nova terra: Isaías 11.9 ("porque a terra se encherá do conhecimento do SENHOR, como as águas cobrem o mar") e Jeremias 31.34 ("todos me conhecerão, desde o menor até ao maior deles, diz o SENHOR"). Isaías 65.17-25 também tem de ser entendido como descrevendo o estado final dos redimidos; observe especialmente as palavras do versículo 17: "Pois eis que eu crio novos céus e nova terra; e não haverá lembrança das coisas passadas, jamais haverá memória delas".

(2) *A interpretação pós-milenista comum da grande tribulação de Mateus 24 e da apostasia de 2Tessalonicenses 2 é injustificada*. Como já vimos, o Sermão Profético de Mateus 24 lida tanto com eventos relativos à destruição de Jerusalém como com eventos concernentes ao fim do mundo. Embora Jesus indique em seu sermão que a tribulação deve ser esperada por seu povo para todo o período entre sua primeira e segunda vindas, ele também fala de uma grande tribulação tal qual nunca houve desde o princípio do mundo e jamais haverá (v. 2). Os versículos 29 e 30 desse capítulo são de uma importância especial: "Logo em seguida à tribulação daqueles dias, o sol escurecerá (...) e aparecerá no céu o sinal do Filho do Homem (...) e verão o Filho do Homem vindo sobre as nuvens do céu com poder e muita glória".

No que toca à apostasia de 2Tessalonicenses 2, Paulo afirma explicitamente: "porque isto [o Dia do Senhor, ou a *parúsia*] não acontecerá sem que primeiro venha a apostasia" (v. 3). Portanto, não há justificativa, nas Escrituras, para se dizer que esses dois eventos, a grande tribulação e a apostasia descrita em 2Tessalonicenses 2, devem ser relegados apenas ao passado.

(3) *Apocalipse 20.1-6 não dá apoio à posição pós-milenista*. Conforme será demonstrado mais adiante, essa passagem descreve o reinado das almas dos crentes que estão com Cristo no céu no presente, e não retrata uma futura era dourada. Passemos agora a examinar três interpretações dessa passagem que são sustentadas por pós-milenistas representativos.

Tanto Warfield como Boettner aceitam a interpretação amilenista comum desses versículos, e concordam que eles descrevem o aprisionamento de Satanás no presente e o reinado das almas dos crentes já mortos que estão com Cristo no céu, também durante a era presente. Entretanto, que base pode ser encontrada nessa passagem, conforme essa interpretação, para crer em uma futura era dourada? Deve-se lembrar que o único lugar o qual que a Bíblia menciona um milênio é Apocalipse 20; se esses versículos não dão evidência para a expectativa de uma futura era dourada milenar, que prova consistente temos nós de que haverá uma tal era?

J. Marcellus Kik concorda que o aprisionamento de Satanás esteja acontecendo agora, mas interpreta o versículo 4 como descrevendo os crentes vivos que estão reinando sobre a terra já agora com Cristo. Existem duas dificuldades nessa interpretação de Kik acerca do versículo 4. A primeira: interpretar "as almas que reinam com Cristo", como referindo-se a crentes que ainda estejam vivos sobre a terra, entra em conflito com a declaração anterior: "Vi ainda as almas dos *decapitados*" (v. 4), e como uma declaração ulterior: "Os restantes dos *mortos* não reviveram" (v. 5). A segunda: como se pode falar de crentes vivos reinando com Cristo por mil anos, quando cada pessoa não vive mais do que o período normal de vida de "setenta anos" –, se chegar a isso? Além disso, mesmo baseados na interpretação que Kik faz da passagem, que fundamento há nessas palavras para esperarmos uma futura era dourada milenar?

O professor Shepherd afirma que o aprisionamento de Satanás ainda é futuro, mas ele interpreta o reinado das almas com Cristo do mesmo modo que Kik o faz. As objeções mencionadas para a posição de Kik também se aplicam aqui. Há uma dificuldade adicional: conforme Shepherd, os mil anos durante os quais Satanás estará preso parecem um período diferente do que os mil anos durante os quais as almas reinam com Cristo. Porém, não parece provável que os "mil anos", mencionados cinco vezes nesses seis versículos, representam o mesmo período, especialmente porque a expressão "os mil anos" (*ta chilia etō*) ocorre duas vezes na passagem, uma no versículo 3 e outra no versículo 5. Mesmo se admitirmos que a interpretação de Shepherd acerca dessa passagem possa estar correta, temos novamente de perguntar: que base haverá em Apocalipse 20.1-6, para a expectativa de uma futura era dourada milenar? [20]

(4) *A expectativa pós-milenista de uma era dourada futura, anterior à volta de Cristo, não faz jus à tensão contínua na história do mundo entre o reino de Deus e as forças do mal*. Já mencionamos que está havendo e continuará a haver uma tensão sempre presente na história.[21] Já em Gênesis 3.15, Deus anunciava a antítese que continuaria por toda a história: inimizade entre a semente da mulher e a semente da serpente. Essa antítese continua até ao fim da história – considerem-se as referências em Apocalipse à Batalha do Armagedom (cap. 16.13-16) e à Batalha de Gogue e Magogue (cap. 20.7-9). Na parábola do joio (ou erva daninha), encontrada em Mateus 13.36-43, Jesus ensina que o povo do maligno continuará a existir lado a lado com o povo redimido de Deus até a hora da ceifa. A implicação clara dessa parábola é que o reino de Satanás, se assim o podemos chamar, continuará a existir e a crescer enquanto o reino de Deus crescer, até que Cristo venha de novo. O Novo Testamento dá indicações de contínua força desse "reino do mal" até o fim do mundo, ao falar acerca da grande tribulação, da apostasia final e da manifestação de um anticristo pessoal. Por causa disso, supor que antes da volta de Cristo o mal "será reduzido a proporções mínimas"[22] parece uma simplificação exagerada e romântica da história, que não é uma garantia pelos dados bíblicos. Sem dúvida, Cristo conquistou a vitória decisiva sobre o pecado e Satanás, de modo que o resultado final da luta nunca é colocado em dúvida. Mesmo assim, a antítese entre Cristo e seus inimigos continuará até o fim.

Prosseguiremos examinando uma terceira e importante posição acerca do milênio, que é o *pré-milenismo histórico*. Cremos ser necessário um debate sobre o pré-milenismo histórico, como distinto do pré-milenismo dispensacionalista, porque essas duas vertentes de pensamento diferem em temas essenciais. Falando resumidamente, os primeiros creem que a segunda vinda de Cristo será pré-milenista, isto é, anterior ao milênio. Por isso, os pré-milenistas aguardam um reinado de Cristo sobre a terra por um período de mil anos após sua volta, e antes da instauração do estado final. O que se segue é um esboço das características principais do pré-milenismo histórico.[23] Antes, é necessário reforçar que os pré-milenistas históricos diferem entre si em vários aspectos.[24]

De acordo com o pré-milenismo histórico, vários eventos têm de acontecer antes que Cristo retorne: a evangelização das nações, a grande tribulação, a grande apostasia ou rebelião e a manifestação do anticristo

pessoal. A igreja terá de atravessar essa tribulação final. A segunda vinda de Cristo será uma ocorrência única. Quando Cristo voltar, os crentes que estiverem mortos serão ressuscitados, os crentes que estiverem ainda vivos serão transformados e glorificados e, em seguida, ambos os grupos serão juntamente elevados para encontrar com o Senhor nos ares.[25] Após esse encontro nos ares, os crentes acompanharão o Cristo que desce à terra.

Após Cristo ter descido a terra, o anticristo é exterminado e seu reino opressor chega ao fim. Ou nesse momento ou antes disso, a grande maioria dos judeus que estiverem vivos se arrepende de seus pecados, crê em Cristo como seu Messias e é salva; essa conversão do povo judeu será uma fonte de bênçãos indizíveis para o mundo.

Agora Cristo estabelece seu reino milenar – um reino que durará aproximadamente mil anos. Jesus agora governa visivelmente sobre todo o mundo, e seu povo redimido reina com ele. Os redimidos incluem tanto judeus como gentios. Embora a maioria os judeus tenham se convertido recentemente, após a conversão dos gentios, eles não formam um grupo separado, uma vez que há apenas um povo de Deus. Entre aqueles que reinam com Cristo, durante o milênio, estão tanto crentes que acabam de ser ressuscitados da morte como crentes que ainda estavam vivos quando da volta de Cristo. As nações incrédulas, que ainda estiverem sobre a terra nessa época, são controladas e governadas por Cristo com vara de ferro.

Não se deve confundir o milênio com o estado final, porque o pecado e a morte ainda existem. Entretanto, o mal será amplamente restringido e a justiça prevalecerá na terra como nunca antes aconteceu. Esse deve ser um tempo de justiça social, política e econômica, e de grande paz e prosperidade. Até a natureza refletirá as bênçãos dessa era. uma vez que a terra será extraordinariamente produtiva e o deserto florescerá como a rosa.

Perto do fim do milênio, porém, Satanás, que estava preso durante esse período, será solto e sairá a enganar as nações mais uma vez. Ele congregará as nações rebeldes para a Batalha de Gogue e Magogue, e as levará para atacar o “acampamento dos santos”. Mas descerá fogo do céu sobre as nações rebeldes e Satanás será lançado no “lago de fogo”.

Após o fim do milênio, segue-se a ressurreição dos incrédulos que morreram. Agora acontece o julgamento perante o grande trono branco, no qual todos os homens, tanto crentes como incrédulos, serão julgados. Aqueles cujos nomes forem encontrados escritos no livro da vida

ingressarão na vida eterna, enquanto aqueles cujos nomes não forem encontrados naquele livro serão lançados no lago de fogo. Depois disso, o estado final é instaurado: os incrédulos passam a eternidade no inferno, e o povo redimido de Deus vive para sempre na nova terra que foi purgada de todo mal.

Quais são as provas das Escrituras fornecidas pelos pré-milenistas históricos para o ensino de que haverá um reinado milenar terreno após a volta de Cristo? George Eldon Ladd admite que o único lugar o qual a Bíblia menciona tal reino milenar terreno é Apocalipse 20.1-6.[26] Ele encontra uma descrição da segunda vinda de Cristo em Apocalipse 19, e interpreta Apocalipse 20 como descrevendo eventos que sucederão à segunda vinda. Os primeiros três versículos de Apocalipse 20, afirma Ladd, descrevem o aprisionamento de Satanás durante o milênio posterior à volta de Cristo.[27] Apocalipse 20.4 retrata o reinado dos crentes ressuscitados com Cristo sobre a terra durante o milênio. Ladd insiste em que a palavra grega *ezōsan* (eles *viveram* ou, *vieram à vida*), encontrada nos versículos 4 e 5, tem de significar ressuscitado da morte de modo físico.[28] No versículo 4, ele encontra uma descrição da ressurreição física dos crentes no início do milênio (mais tarde denominada "a primeira ressurreição"), e no versículo 5 ele encontra uma descrição da ressurreição física dos incrédulos no final do milênio. Baseado no que ele entende a respeito da revelação progressiva, Ladd acredita que o ensino acerca desse reino milenar terreno seja encontrado apenas nesse capítulo.

Ladd encontra mais apoio para o seu ensino em 1Coríntios 15.23-26, mas ele admite que essa passagem não fornece prova conclusiva para um milênio terreno.[29] Ele cita especialmente os versículos 23 e 24: "Cada um, porém, por sua própria ordem: Cristo, as primícias; depois (*epeita*), os que são de Cristo, na sua vinda. E, então (*eita*), virá o fim (*telos*), quando ele entregar o reino ao Deus e Pai". De acordo com Ladd, Paulo retrata aqui o triunfo do reino de Cristo realizado em três etapas. A primeira etapa é a ressurreição de Cristo. A segunda etapa ocorre na *parúsia*, quando os crentes são ressuscitados. Então vem o fim, quando Cristo entrega o reino a Deus Pai; essa é a terceira etapa. Uma vez que há um intervalo significativo entre a primeira e a segunda etapas, parece provável que haja um intervalo significativo entre a segunda e a terceira etapas. Ladd afirma que as palavras *então* (*eita*) e *fim* (*telos*) indicam um intervalo indefinido de tempo

entre a segunda vinda e o fim, quando Cristo completa a subjugação de seus inimigos.[30] Esse intervalo seria o milênio.

A título de análise, podemos dizer que existem pontos aproveitáveis na posição de Ladd, como: (1) Deus não tem dois povos separados com destinos distintos (a saber, judeus e gentios, ou Israel e a igreja), mas somente um povo; (2) o reino de Deus é tanto presente como futuro; (3) a igreja já está desfrutando de bênçãos escatológicas no tempo pressente; (4) os sinais dos tempos têm estado presentes desde a primeira vinda de Cristo, mas assumirão uma forma intensificada antes de sua segunda vinda; (5) a segunda vinda de Cristo se dará em um único evento.

Temos de apreciar também a rejeição de Ladd a vários ensinos dispensacionalistas; por essa razão, seu pré-milenismo, bem como o dos pré-milenistas históricos,[31] deve ser claramente distinguido do dispensacionalismo pré-milenista. Contudo, restam algumas dificuldades básicas em relação ao ensino que é comum tanto ao pré-milenismo dispensacionalista como ao não dispensacionalista, de que haverá um reinado milenar terreno após a volta de Cristo. Podemos levantar as seguintes objeções contra essa posição:

(1) *Apocalipse 20 não fornece prova incontestável para um reinado milenar terreno que se seguirá à segunda vinda.* Não há dúvida de que vários teólogos evangélicos efetivamente encontram provas para tal reino nessa passagem. No entanto, conforme será demonstrado em um capítulo subsequente, esse não é o único modo possível de interpretar esses versículos. A compreensão amilenista de Apocalipse 20.1-6, que descreve o reinado das almas dos crentes decapitados com Cristo nos céus, tem tido bom apoio na igreja desde os dias de Agostinho.[32] Para uma descrição e defesa mais elaborada da interpretação amilenista dessa passagem, ver o capítulo 16.

Há mais uma questão a ser levada acerca da compreensão pré-milenista de Apocalipse 20.1-6. Geralmente, os pré-milenistas não dispensacionalistas sustentam que aqueles que reinam com Cristo, durante o milênio, são os crentes que foram ressuscitados da morte e, também, os crentes que ainda estavam vivos quando Cristo voltou. Observemos, porém, que, mesmo na interpretação pré-milenista, essa passagem não diz nada acerca do último grupo. Se a frase "viveram e reinaram com Cristo durante mil anos" for entendida com o sentido de "foram ressuscitados dos mortos e

reinaram com Cristo", nada é dito sobre crentes que não morreram, mas ainda estavam vivos quando Cristo retornou. De acordo com a interpretação pré-milenista comum, portanto, essa passagem fala *apenas* a respeito de um reinado com Cristo, durante o milênio da parte de *crentes ressurretos*. Mas este seria reinado milenar terreno diferente daquele que geralmente é ensinado pelos pré-milenistas.[33]

(2) *1Coríntios 15.23-24 não fornece evidência clara para tal reino milenar terreno.* Lembremos que em nenhum dos escritos paulinos há base para a expectativa de um reino milenar que preceda o estado final. Além disso, não há um ensino claro acerca de um reinado milenar terreno desse tipo nessa passagem. Em 1Coríntios 15 Paulo estava tratando com cristãos que, aparentemente, acreditavam na ressurreição corporal de Cristo, mas não esperavam mais uma ressurreição corporal dos crentes. Argumentando contra esse erro, Paulo desenvolve, nesse capítulo, a ordem divina das coisas: Cristo, as primícias, que foi ressuscitado primeiro; depois disso, na parúsia, aqueles que são de Cristo serão ressuscitados dentre os mortos. Paulo não está sugerindo que haverá uma ressurreição de incrédulos mil anos após a ressurreição dos crentes: ele não diz coisa nenhuma nessa passagem acerca da ressurreição de incrédulos. As palavras do versículo 24, "E, então, virá o fim, quando ele entregar o reino ao Deus e Pai", não implicam um longo intervalo de tempo após a ressurreição dos crentes, elas são apenas um modo de dizer que só então, após tudo isso ter acontecido, virá o fim ou a consumação da obra messiânica de Cristo.[34]

(3) *O retorno do Cristo glorificado e dos crentes glorificados, para uma terra onde existam pecado e morte, violaria a finalidade de sua glorificação*. Por que os crentes que têm desfrutado da glória celestial, no estado intermediário,[35] deveriam ser ressuscitados dentre os mortos para voltarem a uma terra onde o pecado e a morte ainda existem? Não seria isso um anticlímax? A existência de corpos ressurretos e glorificados não reivindica uma vida em uma nova terra, da qual todos os remanescentes de pecado e maldição tenham sido banidos? Além disso, por que o Cristo glorificado deveria retornar a uma terra onde ainda existem pecado e morte? Por que deveria ele, após sua volta em glória, ainda ter de governar sobre seus inimigos com vara de ferro, e ainda ter de esmagar uma rebelião contra ele no fim do milênio? A batalha de Cristo contra seus inimigos não foi completada já no seu estado de humilhação? Não foi durante esse tempo

que ele conquistou a vitória final e decisiva sobre o mal, o pecado, a morte e Satanás? Não é verdade que a Bíblia ensina que Cristo está voltando na plenitude da sua glória, para instaurar não um período interno de paz e bênção limitadas, mas sim o estado final de ilimitada perfeição?

(4) *O reinado milenar terreno, ensinado pelos pré-milenistas, não concorda com o ensino escatológico do Novo Testamento, uma vez que não pertence nem à era presente, nem à era por vir.* Já vimos anteriormente [36] que o Novo Testamento destaca duas eras: a era presente e a era por vir. Não há indicação nenhuma nos evangelhos, no livro de Atos, nem nas epístolas de que haverá uma terceira era entre a presente e a por vir. O que os escritores do Novo Testamento ensinam é que, quando Jesus voltar, ele instaurará uma nova era. Assim, por exemplo, lemos em Mateus 25.31: "Quando vier o Filho do Homem na sua majestade e todos os anjos com ele [uma referência óbvia à volta de Cristo], então, se assentará no trono da sua glória". Fica evidente a partir do versículo 46 que esse não é um trono milenar terreno, mas sim o trono do juízo que introduzirá a era final: "E irão estes [aqueles à esquerda do juiz] para o castigo eterno, porém os justos, para a vida eterna". Em Atos 3, Pedro diz em seu sermão no templo:

> Arrependei-vos, pois, e convertei-vos, para que seus pecados possam ser apagados, a fim de que da presença do Senhor venham tempos de refrigério; que ele envie o Cristo que já vos foi designado, Jesus: a quem o céu deve receber até os tempos da restauração de todas as coisas de que Deus falou por boca de seus santos profetas desde a antiguidade (Atos 3.19-21, ASV).

Certamente as palavras "os tempos da restauração de todas as coisas" não se referem a um intervalo milenar intermediário, mas ao estado final. Paulo ensina que a segunda vinda de Cristo será imediatamente seguida pelo juízo final: "Portanto, nada julgueis antes do tempo, até que venha o Senhor, o qual não somente trará a plena luz as coisas ocultas das trevas, mas também manifestará os desígnios dos corações" (1Co 4.5). Em sua segunda epístola, Pedro afirma com inconfundível clareza que a segunda vinda será seguida no ato pela dissolução da velha terra e criação da nova terra:

> Virá, entretanto, como ladrão, o Dia do Senhor, no qual os céus passarão com estrepitoso estrondo, e os elementos se desfarão abrasados; também a terra e as obras que nela existem serão atingidas. Visto que todas essas coisas hão de ser assim desfeitas, deveis ser tais como os que vivem em santo procedimento e piedade, esperando e apressando a vinda do Dia de Deus, por causa do qual os céus, incendiados, serão desfeitos, e os elementos abrasados se

> derreterão. Nós, porém, segundo a sua promessa, esperamos novos céus e nova terra, nos quais habita a justiça (2Pe 3.10-13).

O milênio dos pré-milenistas, portanto, é como uma anomalia teológica. Não é como a era atual nem como a era por vir. Com certeza, é melhor do que a era presente, mas fica muito atrás de ser o estado final de perfeição. Para os santos ressurretos e glorificados, o milênio é um adiamento agonizante do estado final de glória pelo qual eles aguardam ansiosamente. Para as nações rebeldes, o milênio é uma continuação da ambiguidade da era presente, que permite ao mal existir enquanto atrasa seu julgamento final sobre ele. Uma vez que um reinado terreno milenar de Cristo não é ensinado em nenhum outro lugar das Escrituras, e uma vez que as características desse reino milenar entram em conflito com o que as Escrituras ensinam, em outras passagens, acerca da segunda vinda e acerca da era por vir que a sucede, por que deveríamos afirmar que Apocalipse 20.1-6 ensina que haverá um reino assim? Ao invés de insistirmos que Apocalipse 20 apresenta um ensino que não é encontrado em nenhum outro lugar da Bíblia, não seria mais sábio interpretar esses versículos difíceis de um livro apocalíptico à luz e em harmonia com o que o restante das Escrituras claramente ensina?

Passemos a examinar a quarta importante posição acerca do milênio, *o pré-milenismo dispensacionalista.* De início, lembramos que o pré-milenismo dispensacionalista tem uma origem recente. Embora o pré-milenismo tenha sido ensinado por teólogos cristãos desde o século 2º,[37] o sistema teológico conhecido por dispensacionalismo, ensinando, como de fato o faz, uma distinção absoluta entre Israel e a igreja, como dois povos de Deus separados, teve seu início na época de John Nelson Darby (1800–1882).[38]

O pré-milenismo dispensacionalista compartilha com o pré-milenismo histórico a convicção de que Cristo reinará sobre a terra durante mil anos após a sua volta. No entanto, existem diferenças profundas entre ambos.

Antes de observarmos as principais características do dispensacionalismo (ou pré-milenismo dispensacionalista), mencionaremos dois princípios básicos, que são determinantes para o pensamento dispensacionalista:

(1) *A interpretação literal de profecias*. Herman Hoyt, dispensacionalista contemporâneo, desenvolve esses princípios nas seguintes palavras:

> Esse princípio claramente declarado é o de tomar as Escrituras em seu sentido literal e normal, entendendo que isso se aplica a toda Bíblia. Isto significa que o conteúdo histórico da Bíblia deve ser tomado literalmente; a matéria doutrinária deve ser igualmente interpretada dessa forma; a informação moral e espiritual também segue esse padrão; e o material profético deve ser igualmente entendido desse modo. Isto não significa que não haja linguagem figurada utilizada na Bíblia. Mas significa, isto sim, que onde essa linguagem for empregada, é preciso interpretá-la figuradamente, pois, de outro modo, será uma aplicação indevida do método literal. Qualquer método de interpretação furta parcialmente, se não completamente, o povo de Deus da mensagem que lhe estava destinada. [39]

(2) *A distinção fundamental e permanente entre Israel e a igreja.* Ilustram esse ponto as seguintes citações de teólogos dispensacionalistas famosos:

> O dispensacionalismo crê que, através das eras, Deus está buscando dois propósitos distintos: um deles relacionado com a terra, com um povo terreno e objetivos terrenos envolvidos, que é o judaísmo; enquanto o outro está relacionado com o céu, com um povo celestial e objetivos celestiais envolvidos, que é o cristianismo. [40]
>
> É de importância capital, à interpretação pré-milenista das Escrituras, a distinção estabelecida no Novo Testamento entre o propósito atual de Deus para a igreja e seu propósito para a nação de Israel. Os indivíduos que nesta era presente são descendentes de Jacó têm o mesmo privilégio dos gentios, para investir sua fé em Cristo e formar o corpo de Cristo que é a igreja. Entretanto, o Novo Testamento, assim como o Antigo, deixa claro que a nação de Israel, como tal, tem suas promessas cumpridas em última instância no reinado futuro de Cristo sobre eles (...) A era presente, de acordo com a interpretação pré-milenista, é o cumprimento do plano e propósito de Deus, revelado no Novo Testamento, de chamar um povo dentre judeus e gentios igualmente, para formar um novo corpo de santos. Quando esse propósito for completado, aí sim, Deus poderá realizar as sentenças trágicas que precedem ao reino milenar de Cristo, e inaugurar a justiça e a paz que caracterizam o reino milenar. [41]

É difícil apresentar as características principais do pré-milenismo dispensacionalista, porque os dispensacionalistas diferem entre si em vários aspectos. A seguir, tentaremos descrever os aspectos mais importantes da Escatologia dispensacionalista contemporânea, retratando particularmente a opinião da New Scofield Bible de 1967. [42]

Os dispensacionalistas dividem as ações de Deus para com a humanidade em várias "dispensações" diferentes. A New Scofield Bible distingue sete dessas dispensações: *inocência, consciência de responsabilidade moral, governo humano, promessa, lei,* a *igreja* e o *reino*. Uma dispensação é definida como "um período durante o qual o homem é testado com relação à sua obediência a algumas revelações específicas da vontade de Deus. [43] Embora em cada dispensação Deus revele sua vontade de modo diferente, essas dispensações não são modos separados de

salvação. “Em cada uma delas [das dispensações] o homem é reconciliado com Deus de apenas uma forma, isto é, pela graça de Deus por intermédio da obra de Cristo que foi realizada na cruz e vindicada em sua ressurreição”.[44] A dispensação do reino é o reino milenar de Cristo, que acontecerá após a sua volta.

O Antigo Testamento contém várias promessas de que, em algum tempo no futuro, Deus estabelecerá um reino terreno que envolva o povo de Israel, o povo de seu antigo pacto. Embora a aliança abraâmica inclua promessas à descendência espiritual de Abraão, sua promessa central era de que a terra de Canaã seria dada aos descendentes naturais de Abraão por uma possessão eterna. Na aliança davídica, a promessa outorgada era que um dos descendentes de Davi (a saber, o Messias vindouro) iria se assentar para sempre no trono de Davi, governando sobre o povo de Israel. A nova aliança predita em Jeremias 31.31-34, embora inclua algumas características que já estão sendo cumpridas para os cristãos na presente era da igreja, é essencialmente uma aliança para Israel, que não será completamente cumprida até a época do milênio vindouro. Passagens dos salmos e dos profetas (p.ex., Sl 72.1-20; Is 2.1-4; 11.1-9, 11-16; 65.18-25; Jr 23.5-6; Am 9.11-15; Mq 4.1-4; Zc 14.1-9, 16-21) predizem que o povo de Israel, em algum tempo futuro, será novamente congregado na terra de Canaã, desfrutará de uma época de prosperidade e bênção, terá um lugar especial de privilégio sobre outras nações, e viverá sob o governo benevolente e perfeito de seu Messias, o descendente de Davi. Uma vez que nenhuma dessas promessas foi cumprida até agora, os dispensacionalistas aguardam esse cumprimento para o reino milenar de Cristo.

Quando Cristo estava sobre a terra, ele ofereceu o reino dos céus aos judeus de sua época. Esse reino deveria ser um governo terreno sobre Israel, em cumprimento às profecias do Antigo Testamento; além disso, a entrada do reino requereria arrependimento dos pecados, fé em Jesus como o Messias, e uma disposição para adotar o alto padrão de moralidade ensinado, por exemplo, no Sermão do Monte. Entretanto, os judeus daquela época rejeitaram o reino. Por causa disso, o estabelecimento final desse reino foi adiado para a época do milênio. Nesse ínterim, Cristo introduziu a “forma misteriosa” do reino – uma forma descrita em parábolas como a do semeador e a do joio, em Mateus 13. Um expoente dessa posição, E. Schuyler English, argumenta da seguinte forma:

> O reino em mistério é a cristandade, aquela parte do mundo onde o nome de Cristo é confessado. É a igreja visível, composta tanto de crentes como de incrédulos, que constitui o reino dos céus em mistério. Ele continuará até o fim da era, quando Cristo retornará à terra para reinar como Rei. [45]

Uma vez que o reino em sua forma "real" ou final foi rejeitado pelos judeus, Cristo agora passou a estabelecer a igreja. O propósito da igreja é congregar crentes, principalmente gentios, mas também judeus, como o corpo de Cristo – uma convocação ou "chamada" que não será completada até que Cristo volte para o arrebatamento. Embora o reino davídico tenha sido predito no Antigo Testamento, a igreja não o foi. Por causa disso, a igreja constitui uma espécie de "parêntesis" no plano de Deus, interrompendo o seu programa predito para Israel. "A era presente [a era da igreja] é um parêntesis ou um período não predito pelo Antigo Testamento, e por causa disso não cumpre nem faz conhecer o programa de eventos revelado na previsão do Antigo Testamento." [46]

Conforme vimos, [47] a volta de Cristo acontecerá em duas etapas ou fases. A primeira fase será o arrebatamento, que pode acontecer a qualquer momento. Aqui emerge uma diferença importante entre o pré-milenismo dispensacionalista pré-tribulacionista e o pré-milenismo histórico; enquanto este aguarda que sinais dos tempos sejam cumpridos, antes da volta de Cristo, aquele espera que esses sinais sejam cumpridos após ter ocorrido a primeira etapa da volta. Em outras palavras: os dispensacionalistas pré-tribulacionistas creem na chamada vinda *iminente* ou *a qualquer momento* de Cristo. [48] Na hora do arrebatamento, Cristo não segue todo o trajeto até a terra, ele faz apenas parte do caminho. Então acontece a ressurreição de todos os verdadeiros crentes, excluindo os santos do Antigo Testamento. Após essa ressurreição, os crentes que ainda estiverem vivos – tanto crentes judeus como gentios crentes –, serão instantaneamente transformados e glorificados. Agora acontece o arrebatamento de todo o povo de Deus; os crentes ressuscitados e os crentes transformados são elevados às nuvens para encontrar nos ares o Senhor que está descendo. Esse corpo de crentes, denominado igreja, agora sobe ao céu com Cristo, para com ele celebrar durante sete anos as bodas do Cordeiro.

Esse período de sete anos que se segue é um cumprimento da septuagésima semana da profecia de Daniel (Dn 9.24-27). Os dispensacionalistas afirmam que, embora a sexagésima nona semana dessa

profecia tenha sido cumprida quando da primeira vinda de Cristo, a profecia acerca da septuagésima semana (v. 27) não será cumprida até o arrebatamento. Nesse período de sete anos, enquanto a igreja permanece no céu, acontecerão vários eventos na terra: (1) a tribulação predita em Daniel 9.27 começa, e a última metade desta será a grande tribulação; (2) o anticristo inicia seu reinado cruel – um reinado que culmina em sua exigência para ser adorado como Deus; (3) então caem terríveis julgamentos sobre os habitantes da terra; (4) nessa hora um remanescente de Israel se converterá a Jesus como o Messias – os 144 mil israelitas selados de Apocalipse 7.3-8; (5) então esse remanescente de Israel começará a pregar o "evangelho do reino" – um evangelho que tem como conteúdo central o estabelecimento do reino davídico vindouro, que inclui a mensagem da cruz e a necessidade de fé e arrependimento; (6) por meio do testemunho desse remanescente judeu, uma multidão inumerável de gentios será igualmente trazida à salvação (Ap 7.9); (7) então se reúnem os reis da terra e os exércitos da besta e do falso profeta para atacarem conjuntamente o povo de Deus na Batalha do Armagedom.

No final desse período de sete anos, Cristo retornará em glória, acompanhado pela igreja. Dessa vez ele descerá todo o trajeto até a terra e destruirá seus inimigos, pondo dessa forma fim à Batalha do Armagedom. Até esse momento a nação de Israel terá sido reagrupada na Palestina. Na volta de Cristo, a grande maioria dos israelitas vivos se converterá à fé em Cristo e será salva, em cumprimento a profecias do Antigo e do Novo Testamentos. Então o diabo será preso, lançado no abismo e ali selado por mil anos – o tempo é interpretado de modo estritamente literal. Os santos que morreram durante a tribulação dos sete anos, que acabou de findar, são agora ressuscitados dentre os mortos (Ap 20.4); também acontece nesse momento a ressurreição dos santos do Antigo Testamento. Esses santos ressuscitados, porém, não entrarão no reino milenar que está para ser estabelecido; eles se juntarão aos santos ressurretos e transladados, que constituem a igreja arrebatada nos céus. Agora se segue o julgamento dos gentios vivos, registrado em Mateus 25.31-46. Esse julgamento é para indivíduos e não para nações. "O critério desse julgamento será como os indivíduos gentios trataram a seus irmãos cristãos – sejam irmãos segundo a carne (judeus) ou irmãos segundo o Espírito (pessoas salvas) – durante a "tribulação."[49] As ovelhas – aqueles que passaram no teste – serão

deixadas na terra para ingressar no reino milenar. Os cabritos – aqueles que não passaram no teste – serão lançados no fogo eterno. Em seguida, há o julgamento de Israel, mencionado em Ezequiel 20.33-38. Os rebeldes dentre os israelitas serão mortos nessa hora e não lhes será permitido desfrutar das bênçãos do milênio. Os israelitas que se voltaram para o Senhor, entretanto, ingressarão no reino milenar e desfrutarão de suas bênçãos.

Agora Cristo inicia seu reinado milenar. Ele se assenta num trono em Jerusalém e governa sobre um reino que é basicamente judeu, embora os gentios também compartilhem de suas bênçãos; os judeus, porém, são exaltados acima dos gentios. No início do milênio, Cristo governa sobre aqueles que sobreviveram ao julgamento dos gentios e ao julgamento de Israel recém-descrito. Aqueles que são membros do reino milenar, portanto, não são crentes ressurretos, mas sim crentes que ainda estavam vivos quando Cristo voltou para a segunda etapa de sua segunda vinda; observemos também que, no princípio do milênio, não haverá pessoas não regeneradas vivendo sobre a terra. O reino milenar de Cristo cumpre as promessas feitas a Israel no Antigo Testamento:

> O propósito terreno de Israel, de que falam os dispensacionalistas, diz respeito à promessa nacional que será cumprida pelos judeus durante o milênio, quando eles viverem sobre a terra em corpos não ressuscitados. O futuro terreno de Israel não se refere aos israelitas que morreram antes da instalação do milênio. [50]

Aqueles que ingressaram no reino milenar serão seres humanos normais. Eles se casarão e se reproduzirão, e a maioria morrerá. O milênio será um tempo de prosperidade, produtividade maravilhosa e paz; será uma era dourada como o mundo nunca viu antes. A terra estará cheia do conhecimento de Deus, como as águas cobrem o mar. A adoração no milênio será centrada em um templo reconstruído em Jerusalém, no qual todas as nações irão para oferecer louvores a Deus. Serão novamente oferecidos sacrifícios de animais no templo. Esses sacrifícios, porém, não serão ofertas propiciatórias, mas sim ofertas memoriais, relembrando a morte de Cristo por nós.

Qual será a relação dos santos ressurretos com a terra milenar? Os santos ressuscitados estarão vivendo na Jerusalém nova e celestial, que é descrita em Apocalipse 21.1–22.5. No reinado milenar, essa Jerusalém celestial estará nos ares sobre a terra, irradiando sua luz sobre a terra. Os santos

ressurretos terão alguma participação no reino milenar, pois compartilharão com Cristo certos julgamentos (cf. Mt 19.28; 1Co 6.2; Ap 20.6). Talvez pareça, que os santos ressurretos são capazes de descer da Nova Jerusalém para a terra para participar desses julgamentos, no entanto, essas atividades julgadoras estariam "limitadas a algumas funções específicas, e a atividade principal dos santos ressurretos será na nova cidade celestial". [51]

Embora no princípio do milênio haja apenas pessoas regeneradas sobre a terra, os filhos dessas pessoas – nascidas durante o milênio –, com o tempo, superarão o número de seus pais. Muitas dessas crianças vão se converter e se tornar crentes verdadeiros. Aqueles que se mostraram rebeldes contra o Senhor serão controlados por Cristo e, se necessário, mortos. Aqueles que apenas professam a fé cristã, mas não são crentes verdadeiros, serão arrebanhados por Satanás no final do milênio (após ele ter sido solto de sua prisão), para um ataque final contra o "acampamento dos santos". Essa revolta final, porém, será totalmente esmagada por Cristo, os inimigos de Deus serão destruídos e Satanás será lançado no lago de fogo. Antes que termine o milênio todos os crentes que morreram durante o milênio serão ressuscitados.

Após o milênio ter findado, todos os incrédulos mortos serão ressuscitados e julgados perante o grande trono branco. Uma vez que seus nomes não terão sido escritos no livro da vida, eles todos serão lançados no lago de fogo, que é a segunda morte.

Agora será instaurado o estado final. Deus então criará novos céus e uma nova terra, dos quais todo pecado e imperfeição terão sido removidos. A Jerusalém celestial, o lugar da habitação dos santos ressurretos, descerá agora para essa nova terra, onde Deus e seu povo habitarão eternamente juntos, em perfeita felicidade. Embora o povo de Deus, sobre a nova terra, seja um, continuará a haver uma distinção entre judeus redimidos e gentios redimidos, por toda a eternidade.

A relação entre o cumprimento das promessas de Deus à nação de Israel durante o milênio e o destino final dos indivíduos israelitas salvos está indicada na seguinte citação:

> O Antigo Testamento exibe uma esperança nacional que será totalmente realizada na era milenar. A esperança do indivíduo santo do Antigo Testamento, acerca de uma cidade eterna, será realizada pela ressurreição na Jerusalém celestial, onde, sem perder a distinção ou a

identidade, Israel se reunirá com os ressurretos e transladados da era da igreja para compartilhar na glória do seu [de Cristo] reino para sempre. [52]

No capítulo que se segue, o leitor vai encontrar uma avaliação crítica do pré-milenismo dispensacionalista.

NOTAS

[01] A palavra *milênio* é derivada das palavras latinas *mille*, que significa "mil", e *annus*, que significa "ano". O termo, portanto, refere-se a um período de mil anos. O adjetivo *milenar* significa "relacionado ao milênio".

[02] Pode-se encontrar uma avaliação dessas quatro posições em uma obra organizada por Robert G. Clouse, *The Meaning of the Millennium* (Downer Grove: Inter-Varsity, 1977). Cada um dos quatro autores (George Ladd, Herman Hoyt, Loraine Boettner e Anthony Hoekema) contribui com um capítulo desenvolvendo sua posição acerca do milênio e avaliando as outras três posições.

[03] As três palavras recém-mencionadas (*amilenismo, pós-milenismo* e *pré-milenismo*) devem ser consideradas modificando a segunda vinda de Cristo. Literalmente, portanto, a palavra *amilenista* significa que a segunda vinda de Cristo deverá ser sem referência a um milênio.

[04] *The Time is at Hand* (Filadélfia: Presbyterian and Reformed, 1970), p. 7-11.

[05] Clouse, op.cit., p. 155-156.

[06] Esta obra reflete a posição amilenista. Apresentamos uma interpretação amilenista do milênio, com base em Apocalipse 20, mais elaborada no capítulo 16. Uma breve história do amilenismo, bem como uma lista de obras amilenistas, pode ser encontrada em Clouse, op. cit., p. 9-13, 219-220.

[07] Se considerarmos o termo modificando a segunda vinda, observaremos que, de acordo com essa posição, a volta de Cristo será *pós-milenar* – isto é, após o milênio.

[08] *The Millennium* (Grand Rapids: Baker, 1958), p. 14.

[09] Idem, ibidem

[10] Idem, ibidem, p. 67-70.

[11] *The Millennium and the Apocalypse*, *Biblical Doctrines* (Nova York, Oxford, 1929), p. 648-650.

[12] Clouse, op. cit., p. 202-203. Observe que a posição aqui referida difere daquela encontrada na obra de Boettner, *The Millennium*, p. 65-66.

[13] *Revelation Twenty* (Filadélfia: Presbyterian and Reformed, 1955), p. 33-37, 54-55. Esse livro foi reimpresso em 1971, pela mesma editora, como parte de uma obra intitulada *The Eschatology of Victory*. Nessa última obra ver p. 179-184, 209-211.

[14] Pós-Milenismo, in *Zondervan Pictorial Encyclopedia of the Bible*, org. Merril C. Tenney (Grand Rapids: Zondervan, 1975), IV, p. 822-823. Ver também o artigo de Shepherd, The Ressurrections of Revelation 20, *The Westminster Theological Journal*, XXXVII, 1 (outono, 1974), p. 34-43.

[15] Clouse, op. cit., p. 118.

[16] Idem, ibidem, p. 202.

[17] Pós-Milenismo, in *Zondervan Pictorial Encyclopedia of the Bible*, IV, p. 823.

[18] Idem, ibidem. Em Clouse, op. cit., p. 9-13, 219, há um resumo da história do pós-milenismo e uma breve bibliografia de obras pós-milenistas. Deveria acrescentar-se à bibliografia Iain Murray, *The Puritan Hope* (Londres: Banner of Truth Trust, 1971). Sobre cinco estudos recentes que defendem a posição pós-milenista, ver *The Journal of Christian Reconstruction*, III, p. 2 (inverno, 1976-1977).

[19] Para um aprofundamento a respeito do ensino bíblico sobre a nova terra, ver capítulo 20.

[20] A única base para essa expectativa seria o aprisionamento futuro de Satanás. Parece-nos que Shepherd está insistindo em dois milênios, um existindo no presente, e outro ainda por vir. Fará isso jus a Apocalipse 20?

[21] Ver capítulo 3, especialmente p. 44-47.

[22] Boettner, *The Millennium*, p. 14.

[23] Há uma breve história do pré-milenismo histórico, além de uma pequena bibliografia de obras que defendem essa posição, in Clouse, op. cit., p. 7-13, 217-218. Um estudo histórico mais completo das diversas posições acerca do milênio pode ser encontrado em D. H. Kromminga, *The Millennium in the Church* (Grand Rapids: Eerdmans, 1945).

[24] As posições de George Eldon Ladd, teólogo contemporâneo famoso, serão consideradas representativas do pré-milenismo histórico atual; elas podem ser encontradas nas seguintes publicações: *Crucial Questions about the Kingdom of God* (Grand Rapids: Eerdmans, 1952); *The Blessed Hope* (Eerdmans, 1956); *The Gospel of the Kingdom* (Eerdmans, 1959); *Commentary on the Revelation of John* (Eerdmans, 1972); *A Theology of the New Testament* (Eerdmans, 1974); Historic Premillennialism in *The Meaning of the Millennium*, org. Robert G. Clouse.

[25] Por causa disso, os pré-milenistas históricos creem em um arrebatamento pós-tribulacionista.

[26] Clouse, op. cit., p. 32.

[27] *Commentary on Revelation*, p. 262-263. Ladd não pensa que os mil anos devam ser entendidos no sentido "estritamente literal" (p. 262).

[28] Clouse, op. cit., p. 35-38.

[29] Acerca da passagem de 1Coríntios, Ladd acrescenta: "Entretanto, existe uma passagem na qual Paulo parece estar se referindo a um reinado interino, se não a um milênio" (idem, ibidem, p. 38).

[30] Idem, ibidem, p. 38-39. Ver também *The Gospel of the Kingdom*, p. 42-45.

[31] Entre eles, podemos mencionar os seguintes: Henry Alford; H. Grattan Guinness; Robert H. Gundry; S. H. Kellogg. D. H. Kromminga; J. Barton Payne; Alexander Reese; Nathaniel West.

[32] Lembremos que a interpretação de Agostinho acerca dessa passagem não é totalmente idêntica à posição amilenista. Ele entende o reinar com Cristo, descrito nesses versículos, como se referindo (1) ao governo dos oficiais sobre a igreja nesta vida atual; (2) à subjugação das paixões rivais pelos crentes nesta vida; e (3) ao reinado dos crentes decapitados com Cristo nos céus, no tempo presente (*City of God*, XX, p. 9-10).

[33] Em sua obra, *Theology of the New Testament*, Ladd contesta que as palavras "que não tinham adorado a besta ou sua imagem e não receberam sua marca em suas frontes ou suas mãos" designam

aqueles que sobreviveram à tribulação e estejam ainda vivendo quando Cristo retornar (p. 628-629). O problema com essa interpretação é que a palavra *ezōsan* possui dois significados: ressurreição física e transformação dos crentes vivos. Mas isso destrói o argumento de Ladd de que a palavra *ezōsan*, nos versículos 4 e 5, possa ter somente um significado: ressurreição dentre os mortos. Além disso, ao incluirmos os crentes vivos entre aqueles descritos no versículo 4, encontramos dificuldade na declaração explícita do versículo 5: "o restante dos *mortos* não reviveu até que os mil anos se findaram" [grifo do autor].

[34] Ver H. Ridderbos, *Paul*, p. 556-559; cf. G. Vos. *Pauline Eschatology*, p. 226-260. Observe também que a ressurreição de crentes e incrédulos é mencionada como acontecendo ao mesmo tempo em João 5.28-29.

[35] Ver capítulo 9.

[36] No capítulo 2, A natureza da escatologia do Novo Testamento.

[37] Ver D. H. Kromminga, *The Millennium in the Church*, capítulos 3–7.

[38] Clarence B. Bass, *Backgrounds to Dispensationalism* (Grand Rapids: Eerdmans, 1960), p. 7, 64-69; cf. Ladd, *The Blessed Hope*, p. 40-41. Para um relato sobre a origem do pré-tribulacionismo, ver Dave MacPherson, *The Unbelievable Pre-trib Origin* (Kansas City: Heart of America Bible Society, 1973),

[39] Pré-milenismo Dispensacionalista, in Clouse, op. cit., p. 66-67.

[40] Lewis Sperry Chafer, *Dispensationalism* (Dallas: Seminary Press, 1936), p. 107.

[41] Walvoord, *Kingdom*, p. vii-viii.

[42] Essa obra, uma revisão da edição de 1909, foi editada por um comitê de nove eminentes teólogos dispensacionalistas e, por essa razão, pode ser considerada representativa do dispensacionalismo atual. Outras obras utilizadas na composição desse esboço incluem: Charles C. Ryrie, *The Basis of the Premillennial Faith* (Nova York: Loizeaux, 1953), e *Dispensationalism Today* (Chicago: Moody, 1965); J. Dwight Pentecost, *Things to Come*); Alva J. McClain, *The Greatness of the Kingdom* (Grand Rapids: Zondervan, 1959); John F. Walvoord, *The Millennial Kingdom*; E. Schuyler English, *A Companion to the New Scofield Reference Bible* (Nova York: Oxford Univ. Press, 1972); e Herman A Hoyt, *Dispensational Premillennialism*, in Clouse, op. cit., p. 63-92.

[43] NSB, p. 3, n. 3.

[44] Idem, ibidem.

[45] *A Companion to the New Scofield Reference Bible*, p. 97.

[46] Walvoord*, Kingdom*, p. 231.

[47] Ver p. 178-179.

[48] Os médio-tribulacionistas, que sustentam que a igreja será arrebatada no meio da tribulação, e os pós-tribulacionistas, que afirmam que a igreja será arrebatada no final da tribulação, não aceitam a teoria da "vinda a qualquer momento", uma vez que eles aguardam que certos sinais sejam cumpridos antes que ocorra o arrebatamento.

[49] English, op. cit., p. 150.

[50] Charles C. Ryrie, *Dispensationalism Today*, p. 146.

[51] Walvoord, *Kingdom*, p. 329. Sobre o papel da Jerusalém celestial durante o milênio, ver também Pentecost, *Things to Come*, p. 563-580.

[52] Pentecost, *Things to Come*, p. 546.

Capítulo 15
Uma crítica ao dispensacionalismo pré-milenista

EMBORA O TEMA PRINCIPAL DESTE CAPÍTULO SEJA uma crítica do pré-milenismo dispensacionalista, iniciamos mencionando alguns aspectos do ensino dispensacionalista. Apreciamos a aceitação da inspiração verbal e infalibilidade da Bíblia pelos dispensacionalistas. Ficamos satisfeitos em observar que os dispensacionalistas aguardam um retorno pessoal e visível de Cristo. Reconhecemos sua insistência de que, em cada era, a salvação é apenas pela graça, baseada nos méritos de Cristo. Concordamos também, com os dispensacionalistas, em aguardar uma etapa futura do reino de Deus que envolverá a terra, na qual Cristo reinará e Deus será tudo em todos. Embora esperemos ver esse reino no estado final, e apesar de a nossa maneira de compreender o futuro reino diferir da deles, nós, concordamos que haverá na terra um reino futuro de tal espécie.

Já foram abordados criticamente dois aspectos do pré-milenismo dispensacionalista e, por causa disso, não voltaremos a discuti-los: a segunda vinda em duas etapas,[01] e a compreensão dispensacionalista do arrebatamento da igreja.[02]

Nem é necessário dizer que a crítica que se segue não será exaustiva. Nos últimos quarenta anos, vários livros contendo abordagens críticas acerca da teologia e escatologia dispensacionalista foram lançados.[03] Por isso, vamos nos limitar a examinar oito pontos principais do tipo de dispensacionalismo descrito no capítulo anterior.[04]

(1) *O dispensacionalismo não faz jus à unidade básica da revelação bíblica*. Já vimos anteriormente que a New Scofield Bible divide a história bíblica em sete dispensações distintas. A definição de uma dispensação encontrada nessa Bíblia é a seguinte: “Um período durante o qual o homem é testado com relação à sua obediência a alguma revelação específica da

vontade de Deus”.[05] Apreciamos a insistência dos editores da New Scofield Bible em afirmar que, em cada dispensação, há apenas uma base para a salvação: pela graça de Deus por meio da obra de Cristo realizada na cruz e vindicada em sua ressurreição. Ficamos igualmente satisfeitos por sua afirmação de que as diferenças entre as dispensações não se aplicam ao modo de salvação.

Entretanto, se é verdadeiro que em cada dispensação o homem precisa ser salvo pela graça, isso não implica que o homem, em cada dispensação, é inteiramente incapaz de obedecer perfeitamente à vontade de Deus, e dessa forma é incapaz de salvar a si próprio por intermédio de seus próprios esforços? Por que o homem necessita ser testado novamente em cada dispensação (conforme a definição de dispensação citada)? Não é verdade que o homem foi testado por Deus bem no princípio, no jardim do Éden? Não é verdade que ele fracassou naquele teste? E não é por essa razão que a salvação pela graça é agora a única esperança do homem? Ao invés de precisar ser testado repetidamente, conforme a teologia dispensacionalista, não seria melhor que fosse mostrado ao homem, em cada era de sua existência, como ele pode ser libertado de sua incapacidade espiritual e ser salvo pela graça?

Na verdade, isso é o que encontramos da Bíblia. Imediatamente após a queda do homem, Deus veio a ele com a promessa de um redentor por meio de quem ele poderia ser salvo (Gn 3.15). Essa promessa de redenção, por intermédio da semente da mulher, torna-se o tema de toda a história da redenção, de Gênesis ao Apocalipse. O conteúdo central das Escrituras trata do modo pelo qual o homem pode salvar-se por meio de Jesus Cristo em todos os períodos da história. Apesar das diferenças na administração, existe apenas uma aliança de graça que Deus faz com seu povo. O Antigo Testamento trata do período de sombras e tipos, enquanto o Novo Testamento descreve o período de cumprimentos, mas a aliança da graça é uma em ambas as eras.[06]

A grande dificuldade com o sistema dispensacionalista é que nele as diferenças entre os diversos períodos da história da redenção parecem preponderar sobre a unidade básica dessa história. Analisemos uma importante implicação deste ponto. Quando não se faz jus à unidade da maneira redentora com que Deus lida com a humanidade, e quando se faz distinções rígidas entre as diversas dispensações, existe o perigo de não se

conseguir reconhecer os avanços cumulativos e permanentes que marcam os modos de Deus lidar com seu povo na era do Novo Testamento. Por exemplo, aprendemos do Novo Testamento que o muro de divisão ou hostilidade que, anteriormente, dividia gentios e judeus foi removido permanentemente por Cristo (Ef 2.14-15). Baseados no ensino dessa passagem e de outras similares, perguntamos aos dispensacionalistas: Por que vocês ainda postulam um tipo de separação entre judeus e gentios, no milênio, uma vez que os judeus terão uma posição favorecida naquele período e serão exaltados acima dos gentios? A resposta dispensacionalista, eu presumo, seria mais ou menos esta: "O muro de separação, entre judeus e gentios, é removido na presente era da igreja, enquanto Deus congrega sua igreja entre ambos, judeus e gentios. Mas o milênio será uma dispensação diferente – na qual as promessas feitas e Israel, numa dispensação anterior, serão cumpridas". O problema com essa reposta dispensacionalista, porém, é que, por causa das exigências do esquema dispensacionalista, precisa-se desconsiderar aquilo que o Novo Testamento diz acerca da remoção do muro de separação entre judeus e gentios. O princípio da descontinuidade entre uma dispensação e outra predominou aqui e, praticamente, anulou o princípio da revelação progressiva.

(2) *O ensino de que Deus tem um propósito separado para Israel e outro para a igreja é um erro.* Conforme vimos,[07] um dos princípios determinantes da teologia dispensacionalista é que existe uma distinção fundamental e permanente entre Israel e a igreja. Os dispensacionalistas dizem: Israel e a igreja têm sempre de ser mantidos separados. Quando a Bíblia fala sobre Israel, ela não se refere à igreja, e quando a Bíblia fala acerca da igreja, ela não se refere a Israel. Uma vez que existem várias promessas do Antigo Testamento a Israel, promessas que não foram cumpridas, elas ainda terão de ser cumpridas no futuro.

Antes de tudo, temos de desafiar a declaração segundo a qual quando a Bíblia fala acerca de Israel, ela nunca se refere à igreja, e quando ela fala a respeito da igreja, ela sempre pretende excluir Israel. Na verdade, o próprio Novo Testamento, com frequência, interpreta expressões relacionadas com Israel de modo a aplicá-las à igreja do Novo Testamento, que inclui tanto judeus como gentios.

Observemos três desses conceitos: primeiro, o termo *Israel*. Existe pelo menos uma passagem do Novo Testamento na qual o termo Israel é usado

de forma a incluir os gentios e, por causa disso, significando toda a igreja do Novo Testamento. Falo de Gálatas 6.15-16: "Nem a circuncisão, nem a incircuncisão significam coisa alguma; o que vale é a nova criação. Paz e misericórdia a todos os que seguem esta regra, ou seja, o Israel de Deus" (NIV). A quem se refere a expressão "todos seguem esta regra"? Obviamente, a todos que são novas criaturas em Cristo, para os quais nem a circuncisão, nem a incircuncisão significam algo. Nesse caso, teríamos de incluir todos os crentes verdadeiros, judeus e gentios. O que se segue em grego é *kai epi ton Israōl tou theou*. John F. Walvoord, escritor dispensacionalista, insiste em que a palavra *kai* deve ser traduzida por *e*, de modo que "o Israel de Deus" se refere aos judeus crentes. [08] O problema com essa interpretação é que os crentes judeus já foram incluídos pelas palavras "todos que seguem esta regra". A palavra *kai*, portanto, deveria ser aqui traduzida por *ou seja*, conforme o fez a NIV. Quando a passagem é entendida desse modo, "o Israel de Deus" é uma descrição adicional de "todos os que seguem essa regra" – isto é, todos os verdadeiros crentes, inclusive judeus e gentios, que constituem a igreja do Novo Testamento. Em outras palavras, Paulo está claramente identificando a igreja como o verdadeiro Israel. Isto implicaria que as promessas que tinham sido feitas a Israel, na época do Antigo Testamento, são cumpridas na igreja do Novo Testamento.

Existem vários modos pelos quais o Novo Testamento faz o que acabamos de discutir. Considere, por exemplo, o que Paulo disse aos judeus reunidos na sinagoga de Antioquia, da Pisídia:

> Nós vos anunciamos o evangelho da promessa feita a nossos pais, como Deus a cumpriu plenamente a nós, seus filhos, ressuscitando a Jesus (...) E, que Deus o ressuscitou dentre os mortos para que jamais voltasse à corrupção, desta maneira o disse: E cumprirei a vosso favor as santas e fiéis promessas feitas a Davi (...) Tomai, pois, irmãos, conhecimento de que se vos anuncia remissão de pecados por intermédio deste; e, por meio dele, todo o que crê é justificado de todas as coisas das quais vós não pudestes ser justificados pela lei de Moisés (At 13.32-34, 38-39).

Observe que, conforme essas palavras, as promessas de Deus aos pais foram cumpridas na ressurreição de Jesus, e nessa ressurreição Deus deu ao seu povo do Novo Testamento "as fiéis promessas de Davi". Além disso, essas promessas e bênçãos são interpretadas como indicando não um futuro reino judeu no milênio, mas sim perdão de pecados e salvação. Por causa

disso, as promessas feitas a Israel são cumpridas na igreja do Novo Testamento.

Outro modo pelo qual podemos ver que a igreja do Novo Testamento é o cumprimento do Israel do Antigo Testamento está descrito em 1Pedro 2.9: "Vós, porém, sois raça eleita, sacerdócio real, nação santa, povo de propriedade exclusiva de Deus (variante: um povo para a sua possessão), a fim de proclamardes as virtudes daquele que vos chamou das trevas para a sua maravilhosa luz". Pedro endereça sua epístola aos "forasteiros da Dispersão no Ponto, Galácia, Capadócia, Ásia e Bitínia" (1.1). Ainda que a palavra *dispersão* seja com frequência aplicada aos judeus, fica evidente, a partir do conteúdo dessa epístola, que Pedro estava escrevendo aos cristãos nessas províncias, muitos dos quais, senão a maior parte, eram gentios.[09] Portanto, Pedro está se dirigindo aos membros da igreja do Novo Testamento.

Ao examinarmos cuidadosamente 1Pedro 2.9, notamos que esse apóstolo está aplicando à igreja do Novo Testamento expressões que são utilizadas no Antigo Testamento para descrever Israel. A expressão "raça eleita" é aplicada ao povo de Israel em Isaías 43.20. As expressões "sacerdócio real" e "nação santa" são utilizadas para descrever o povo de Israel em Êxodo 19.6. As palavras "povo de propriedade exclusiva de Deus" ou "um povo para a sua possessão" são aplicadas ao povo de Israel em Êxodo 19.5.[10] Portanto, Pedro está dizendo, na clareza de suas palavras, que aquilo que o Antigo Testamento disse acerca de Israel, pode agora ser dito a respeito da igreja. O povo de Israel não deve ser considerado constituindo exclusivamente a raça eleita – a igreja judeu-gentílica é agora a raça eleita de Deus. Os judeus do Antigo Testamento não são mais a nação santa de Deus – agora toda a igreja deve ser assim denominada.[11] Israel, em si, não é mais "um povo para a possessão de Deus" – essas palavras têm agora de ser aplicadas a toda a igreja do Novo Testamento. A partir das passagens que acabamos de tratar, não fica claro que a igreja do Novo Testamento é, agora, o verdadeiro Israel, no qual e por meio do qual as promessas feitas ao Israel do Antigo Testamento estão sendo cumpridas?

Examinemos agora a expressão *descendência de Abraão*. Não obstante, com certeza, essa expressão seja geralmente usada no Antigo Testamento para designar os descendentes naturais de Abraão, o Novo Testamento amplia o significado desse termo para incluir os gentios crentes. Observe,

por exemplo, Gálatas 3.28-29: “Não há nem judeu, nem grego, escravo nem livre, homem nem mulher, pois todos vós sois um em Cristo Jesus. Se vós pertencerdes a Cristo, então sois descendentes de Abraão, e herdeiros conforme a promessa” (NIV). Aqui, é indubitavelmente claro que todos os crentes do Novo Testamento, todos os que pertencem a Cristo, todos os que foram revestidos de Cristo (v. 27), são descendência de Abraão – não no sentido natural, com certeza, mas num sentido espiritual. Novamente, vemos a identificação da igreja no Novo Testamento como o verdadeiro Israel, e de seus membros como os verdadeiros herdeiros da promessa feita a Abraão.

As palavras *Sião* e *Jerusalém* são geralmente usadas pelo Antigo Testamento para indicar um dos montes onde se situava Jerusalém, a capital dos israelitas ou o povo de Israel em geral. Novamente percebemos que o Novo Testamento amplia a compreensão desses termos. O autor de Hebreus escreveu aos seus leitores cristãos:

> Tendes chegado ao monte Sião e à cidade do Deus vivo, à Jerusalém celestial, e às incontáveis hostes de anjos, e à universal assembleia e igreja dos primogênitos arrolados nos céus, e a Deus, o Juiz de todos, e aos espíritos dos justos aperfeiçoados, e a Jesus, o Mediador de Nova Aliança (Hb 12.22-24).

Obviamente, o “monte Sião” e a “Jerusalém celestial” representam um grupo de santos redimidos, inclusive judeus e gentios. Certamente, a “nova Jerusalém”, que João vê “que descia do céu, da parte de Deus, ataviada como noiva adornada para o seu esposo” (Ap 21.2), é muito mais abrangente do que a ideia de limitar-se apenas aos judeus crentes. Por causa disso, o termo *Jerusalém*, utilizado no Antigo Testamento a respeito do povo de Israel, é usado no Novo Testamento, incluindo toda a igreja de Jesus Cristo. Concluímos que a argumentação dispensacionalista, de que quando a Bíblia fala sobre Israel ela nunca se refere à igreja, não está em harmonia com as Escrituras. [12]

Nossos amigos dispensacionalistas, porém, poderão responder ao que foi dito, contra-argumentando que o Novo Testamento menciona várias vezes os judeus como distintos dos gentios. Concordo com essa afirmação. Seria fácil ilustrar esse argumento. No Livro de Romanos, Paulo utiliza com frequência a expressão: “primeiro do judeu e do grego” (1.16; 2.9-10; cf. 3.9, 29). Em Romanos 9.11, o termo *Israel* é utilizado onze vezes, todas se referindo aos judeus como distintos dos gentios. Em Efésios 2.11-22, Paulo

mostra que Deus fez gentios e judeus membros coparticipantes da família de Deus, tendo derrubado a parede de hostilidade (ou separação) que estava entre eles; contudo, se Paulo não estivesse fazendo distinção entre judeus e gentios, o debate não teria sentido.

Todavia, o fato de o Novo Testamento com frequência mencionar os judeus como distintos dos gentios não implica que Deus tenha um propósito para a igreja, conforme afirmam os dispensacionalistas. O Novo Testamento deixa bem claro que Deus não tem esse propósito, em separado, para Israel.

Na passagem de Efésios, que acabamos de nos referir, Paulo mostra claramente que o muro intermediário de separação, entre judeus crentes e gentios crentes, foi derrubado (Ef 2.14), que Deus reconciliou judeus e gentios consigo mesmo em um corpo por meio da cruz de Cristo (2.16), e por causa disso os gentios crentes pertencem (2.19) à mesma família de Deus a que pertencem os crentes judeus. Qualquer ideia de um propósito separado para judeus crentes está excluída aqui. Como poderá essa unidade de judeu e gentio, que é um resultado permanente da morte de Cristo na cruz, ser colocada de um lado numa dispensação ainda por vir?

Os dispensacionalistas apelam com frequência para Romanos 11, como ensinando um período futuro de bênçãos separado para Israel. Esse apelo é feito especialmente com base nos versículos 25 até 27. Já foi fornecida evidência para a posição de que Romanos 11.26 ("E, assim, todo o Israel será salvo") não ensina necessariamente, uma conversão futura da nação de Israel.[13] Devemos agora acrescentar que, mesmo se alguém estivesse inclinado a entender essa passagem como ensinando tal futura conversão nacional de Israel, esse alguém, ainda assim, teria de admitir que Romanos 11 não diz nada sobre Israel ser novamente congregado em sua terra, nem acerca de um futuro governo de Cristo sobre um reino milenar israelita.

Na verdade, existem indicações claras, em Romanos 11, de que o propósito de Deus para Israel nunca deve ser separado de seu propósito para os gentios crentes. Nos versículos 17 a 24, Paulo descreve a salvação dos israelitas utilizando a ideia deles serem reenxertados em sua própria oliveira. A salvação dos gentios, porém, é descrita, nessa passagem, sob a figura de seu enxerto na mesma oliveira na qual os judeus estão sendo enxertados. A comunidade do povo crente de Deus, portanto, não está retratada aqui como duas oliveiras, uma para judeus e uma para gentios, mas sim de uma só oliveira só em que tanto judeus como gentios estão

sendo enxertados. Sendo este o caso, como poderia Paulo nos ensinar aqui que Deus ainda tem um propósito, em separado, para os judeus e um futuro, em separado, para Israel?

Podemos destacar mais um ponto. Desde o princípio, o propósito de Deus para Israel não era de que, no futuro, Israel devesse ser recipiente de privilégios especiais negados aos gentios, mas antes, que Israel deveria ser uma bênção a todos os povos do mundo, pois de Israel deveria nascer o Salvador da humanidade. Quando Deus primeiramente chamou Abraão de Ur dos caldeus, ele lhe disse: "De ti farei uma grande nação, e te abençoarei, e te engrandecerei o nome... em ti serão benditas todas as famílias da terra" (Gn 12.2-3, ASV). Em Gênesis 22.18 é acrescentada a ideia da descendência: "E em tua descendência todas as nações da terra serão benditas" (ASV). Vemos esse grande propósito de Deus para Israel ser cumprido no livro de Apocalipse, que descreve da seguinte maneira o Cordeiro no capítulo 5: "Digno és de tomar o livro e de abrir-lhe os selos, porque foste morto e com o teu sangue compraste para Deus os que procedem de toda tribo, língua, povo e nação" (v. 9). O Cordeiro, descendente de Abraão, resgatou uma vasta multidão comprada por sangue dentre cada tribo e nação sobre a terra – este era o propósito de Deus para Israel. No capítulo 21 de Apocalipse, João descreve a cidade santa, a nova Jerusalém, que desceu dos céus à terra. Sobre suas portas estão escritos os nomes das doze tribos de Israel, enquanto nos seus doze fundamentos estão escritos os nomes dos doze apóstolos (v. 12-14). Essa comunidade de redimidos do tempo do fim representa tanto o povo de Deus do Antigo Testamento (as doze tribos) como a igreja do Novo Testamento (os doze apóstolos). Dessa forma, o propósito de Deus para Israel é agora final e totalmente realizado.

Sugerir que Deus tenha em mente um futuro em separado para Israel, diferente do futuro que ele planejou para os gentios, na verdade vai contra o propósito de Deus. É como levantar novamente os andaimes depois de a construção ter sido terminada. É como fazer o relógio da história voltar aos tempos do Antigo Testamento. É impor a separação do Antigo Testamento sobre o Novo Testamento, e não reconhecer o progresso da revelação. O propósito atual de Deus, para Israel, é que Israel creia em Cristo como seu Messias, e dessa forma se torne parte da comunidade única do povo redimido de Deus, que é a igreja.

Não haverá nenhum futuro para Israel? Naturalmente que há! Mas o futuro dos israelitas crentes não deve ser separado do futuro dos gentios crentes. A esperança de Israel, para o futuro, é exatamente a mesma dos gentios crentes: salvação e glorificação ulterior por meio da fé em Cristo. O futuro de Israel não deve ser visto como um reino político na Palestina, que dure mil anos, mas sim como uma felicidade eterna compartilhada com todo o povo de Deus na nova terra glorificada.

(3) *O Antigo Testamento não ensina que haverá um futuro reino milenar terreno.* Os dispensacionalistas encontram evidência para o futuro reino milenar de Cristo em muitas passagens do Antigo Testamento. Quando se examinam os títulos de seções e capítulos da *New Scofield Bible*, percebe-se que várias seções do Antigo Testamento são interpretadas como descrevendo o milênio. Na verdade, porém, o Antigo Testamento não diz nada acerca desse reino milenar. As passagens geralmente interpretadas como descrevendo o milênio, retratam de fato a nova terra, que é a culminação da obra redentiva de Deus.

Vejamos algumas dessas passagens. Começamos com Isaías 65.17-25. O título da New Scofield Bible por cima do versículo 17 diz: "Novos céus e nova terra". Entretanto, o título acima dos versículos 18 e 25 é: "Circunstâncias do milênio na terra renovada, removida a maldição". Parece que os editores dessa Bíblia, apesar de compelidos a admitir que o versículo 17 descreve a nova terra final, restringem o significado dos versículos 18-25 a uma descrição do milênio que deve preceder a nova terra. Porém, só se pode encontrar uma descrição do milênio, nessa passagem, se deliberadamente omitirmos o que dizem os versículos 17 a 19. O versículo 17 fala, inequivocamente, acerca dos novos céus e nova terra (que o livro de Apocalipse reconhece como marcando o estado final; ver Ap 21.1). O versículo 18 convoca o leitor a "exultar perpetuamente" – não somente por mil anos – nos novos céus e na nova terra recém-mencionados. Isaías não fala aqui a respeito de uma existência que não durará mais que mil anos, mas sim sobre uma felicidade eterna! O que se segue, no versículo 19 acrescenta que, em Apocalipse 21.4, é uma marca do estado final: "Nunca mais se ouvirá nela [a nova Jerusalém] nem voz de choro nem de clamor".

Que indicação há, na passagem, de que Isaías mude de uma descrição do estado final para uma descrição do milênio? Os dispensacionalistas

respondem: Vejamos o versículo 20, "Não haverá mais nela criança para viver poucos dias, nem velho que não cumpra os seus; porque morrer aos cem anos é morrer ainda jovem, e quem pecar só aos cem anos será amaldiçoado". Uma vez que a morte é mencionada nesse versículo, dizem os dispensacionalistas, esta não pode ser uma descrição da nova terra final, mas tem de se aplicar ao milênio. Temos de admitir que esse é um texto difícil de interpretar-se. Estará Isaías nos dizendo aqui que haverá morte na nova terra? Em minha opinião, essa não pode ser sua intenção, à luz do que ele acabou de dizer no versículo 19: "Nunca mais se ouvirá nela [a Jerusalém que está sendo descrita] nem voz de choro nem de clamor". Pode alguém imaginar uma morte desacompanhada de choro? É significativo que, no capítulo 25.8, Isaías claramente prediz que não haverá morte para o povo de Deus no estado final, conectando essa predição com a promessa de que não haverá lágrimas: "[O Senhor dos Exércitos] tragará a morte para sempre, e, assim, enxugará o SENHOR Deus as lágrimas de todos os rostos".

À luz disso, concluo que Isaías, no versículo 20 do capítulo 65, está retratando, em linguagem figurada, o fato de que os habitantes da nova terra viverão vidas incalculavelmente longas. Nas primeiras duas cláusulas do versículo, ele nos diz que nessa nova terra não haverá mortalidade infantil e as pessoas idosas não morrerão antes de terem completado sua tarefa de vida (em outras palavras, não serão retiradas prematuramente como é com frequência o caso na terra atual). A terceira cláusula eu traduziria como a NIV [14] o faz: "aquele que morre aos cem será considerado apenas um moço". Uma vez que a palavra traduzida por *quem* pecar indica alguém que errou o alvo, eu optaria novamente pela tradução da NIV: "aquele que não alcança cem anos será considerado maldito". [15] Não está implicando que, na nova terra, haverá alguém que não atingirá cem anos. Em apoio a essa interpretação no versículo 20, estão as palavras do versículo 22: "Porque a longevidade do meu povo será como a da árvore, e os meus eleitos desfrutarão de todo as obras das suas próprias mãos".

Essa passagem, portanto, não precisa necessariamente ser interpretada como descrevendo o milênio, e tem sentido claro quando entendida como uma figura inspirada da nova terra que está por vir. O versículo 25 indica que não haverá violência naquela nova terra: "Não farão mal nem dano algum em todo o meu santo monte, diz o SENHOR".

Passamos, agora, a observar outra passagem de Isaías, o capítulo 11.6-10. O título da *New Scofield Bible*, para os versículos 1 até 10, diz: "O reino davídico a ser restaurado por Cristo: seu caráter e extensão". Em outras palavras, essa Bíblia interpreta a passagem como sendo uma descrição do milênio. Os versículos 6 a 10 fornecem um retrato encantador de um novo mundo onde "O lobo habitará com o cordeiro, e o leopardo se deitará junto ao cabrito". O versículo 9 diz: "Não se fará mal nem dano algum em todo o meu santo monte, porque a terra se encherá do conhecimento do SENHOR, como as águas cobrem o mar".

Concordo com os dispensacionalistas; essa passagem não deveria ser interpretada como retratando um céu em algum lugar solto no espaço; ela descreve inequivocamente a terra. Porém, por que deveria ela ser considerada retratando o estado do milênio? Não fará ela até melhor sentido se entendermos essas palavras como uma descrição da nova terra final? Na verdade, as palavras "a terra se encherá do conhecimento do Senhor, como as águas cobrem o mar" não são um debate acurado do milênio, pois durante o milênio haverá os que não conhecem ou não amam ao Senhor, alguns dos quais serão congregados juntamente no final dos mil anos para um assalto final contra o acampamento dos santos. Entretanto, essas palavras realmente descrevem acuradamente a nova terra.

Passemos agora a Ezequiel 40 a 48. A *New Scofield Bible* introduz esses capítulos com os seguintes títulos: "O Tempo do Milênio e seu Culto" (40.1–47.12) e "A Divisão da Terra na Era Milenar" (47.13–48.35). Esses capítulos contêm uma visão do templo que deveria ser reconstruído pelos cativos que voltassem da Babilônia. Uma descrição elaborada do templo de suas medidas é fornecida, bem como dos vários sacrifícios que devem ser oferecidos no templo: ofertas pelo pecado, ofertas por transgressão, ofertas de holocausto e ofertas pacíficas. Os dispensacionalistas dizem que esses capítulos profetizam a reconstrução do templo de Jerusalém durante o milênio, e a adoração que acontecerá nesse templo milenar.

Obviamente, esses capítulos retratam um futuro glorioso para os israelitas que estão no cativeiro na época em que Ezequiel está escrevendo. Esse futuro é descrito nos termos do ritual religioso que seria familiar a esses israelitas: a saber, o de um templo e seus sacrifícios. Mas a questão é: Será que esses pormenores têm de ser entendidos literalmente e aplicados literalmente à era milenar?

A maior dificuldade, considerando essas minúcias literalmente, é causada pelo sacrifício de animais. Haverá qualquer necessidade de continuarmos oferecendo sacrifícios sangrentos de animais após Cristo ter feito seu sacrifício final, para quem as ofertas do Antigo Testamento apontavam o futuro? A resposta comum, que os dispensacionalistas fornecem a essa objeção, é que durante o milênio esses serão sacrifícios memoriais, sem valor expiatório.[16] No entanto, qual seria o objetivo de voltarmos para os sacrifícios de animais como memorial da morte de Cristo, após o próprio Senhor ter-nos dado um memorial de sua morte na Ceia do Senhor?

É de extrema significância a nota da página 888 da *New Scofield Bible*, que indica o seguinte como uma possível interpretação dos sacrifícios mencionados nesses capítulos da profecia de Ezequiel:

> A referência aos sacrifícios não deve ser tomada literalmente, em vista da remoção de tais oferendas, mas deve antes ser considerada uma apresentação da adoração do Israel redimido, em sua própria terra e no templo milenar, utilizando os termos que os judeus estavam familiarizados nos dias de Ezequiel.

Essas palavras transmitem uma concessão de grande alcance da parte dos dispensacionalistas. Se os sacrifícios não devem ser tomados literalmente, por que deveríamos entender o templo literalmente? Parece que o princípio dispensacionalista da interpretação literal da profecia do Antigo Testamento foi abandonado aqui e foi colocada de lado uma pedra fundamental crucial para todo o sistema dispensacionalista!

Nesses capítulos, Ezequiel não dá indicação nenhuma de que esteja descrevendo algo que deva acontecer durante um milênio que preceda o estado final. Uma interpretação desses capítulos, que esteja de acordo com o ensino neotestamentário e evite o absurdo de postular a necessidade de sacrifícios memoriais de animais no milênio, interpretará Ezequiel como descrevendo aqui o futuro glorioso do povo de Deus na era por vir, nos termos que os judeus daqueles dias compreenderiam. Uma vez que a adoração anterior ao seu cativeiro estava centrada no templo de Jerusalém, é compreensível que Ezequiel descreva sua felicidade futura, retratando um templo com seus sacrifícios. Os pormenores acerca do templo e dos sacrifícios não devem ser entendidos literalmente, mas sim figuradamente. De fato, os últimos capítulos do livro de Apocalipse fazem eco à visão de Ezequiel. Em Apocalipse 22, lemos acerca da contraparte do rio que

Ezequiel viu brotando no templo, cujas folhas servirão para a cura (cap. 47.12):

> Então me mostrou o rio da água da vida, brilhante como cristal, que sai do trono de Deus e do Cordeiro. No meio da sua praça, de uma e outra margem do rio, está a árvore da vida, que produz doze frutos, dando o seu fruto de mês em mês, e as folhas da árvore são para a cura dos povos (Ap 22.1-2).

O que encontramos, em Ezequiel 40 a 48, portanto, não é uma descrição do milênio, mas sim um retrato do estado final na nova terra, nos termos do simbolismo religioso que Ezequiel e seus leitores estavam familiarizados.

Examinemos mais uma passagem do Antigo Testamento, Isaías 2.1-4 (cf. Mq 4.1-3). O título da *New Scofield Bible* sobre Isaías 2.1 diz: "Uma visão do reino vindouro". Portanto, essa passagem é considerada uma descrição do milênio. No versículo 4, porém, lemos o seguinte: "converterão as suas espadas em relhas de arados e suas lanças, em podadeiras; uma nação não levantará a espada contra outra nação, nem aprenderão mais a guerra". Essa predição, entretanto, não se encaixa no milênio dos dispensacionalistas. A guerra não é totalmente eliminada dessa dispensação, pois haverá um ataque final contra o acampamento dos santos. Somente na nova terra é que essa parte da profecia de Isaías será totalmente cumprida. Os versículos 2 e 3 retratam a jubilosa participação de todas as nações na adoração ao único Deus verdadeiro. Concluímos que esse é um retrato inspirado, não do reino milenar, mas sim das condições da nova terra.

Portanto, não há razão obrigatória para entendermos esse tipo de passagens do Antigo Testamento, como as que acabamos de tratar, para descrever um reino milenar futuro. Geralmente os dispensacionalistas dizem que nós, amilenistas, espiritualizamos profecias desse tipo, por entendê-las como sendo cumpridas ou na igreja desta era atual, ou nos céus da era por vir.[17] Entretanto, creio que as profecias desse tipo não se referem nem à igreja atual, nem aos céus, mas à *nova terra*. Por causa disso, o conceito da nova terra é de grande importância para uma abordagem adequada à profecia do Antigo Testamento, infelizmente, com muita frequência os exegetas amilenistas não têm em mente o ensino bíblico acerca da nova terra, quando interpretam profecias do Antigo Testamento. Aplicar essas passagens somente à igreja ou aos céus consiste num empobrecimento de seu significado. Porém, é também um empobrecimento fazê-las se referirem a um período de mil anos anterior ao estado final. Elas

devem ser interpretadas como descrições inspiradas da nova terra gloriosa, que Deus está preparando para o seu povo. [18]

(4) *A Bíblia não ensina uma restauração dos judeus à sua terra no milênio*. O argumento dispensacionalista é baseado numa interpretação literal de várias passagens do Antigo Testamento. Vejamos algumas dessas passagens.

Observamos primeiramente Isaías 11.11-16. O título da *New Scofield Bible*, sobre essa divisão, é: "Como Cristo estabelecerá o reino". A nota número 1, no versículo 1 desse capítulo, diz o seguinte: "Este capítulo é uma descrição profética da glória do reino futuro que será estabelecido quando o filho de Davi voltar em glória".

Os dispensacionalistas alegam que a palavra "tornará", no versículo 11, se refere à volta de Israel para a sua terra, imediatamente antes ou no princípio da era milenar futura. O versículo diz o seguinte: "Naquele dia, o Senhor tornará a estender a mão para resgatar o restante do seu povo, que for deixado, da Assíria, do Egito, de Patros, da Etiópia, de Elão, de Sinear, de Hamate e das terras do mar". Se, contudo, olharmos para o versículo 16 desse capítulo, ficará claro que a expressão "tornará", no versículo 11, se refere a uma segunda ocorrência, com relação à volta dos israelitas do Egito, na época do êxodo: "Haverá caminho plano para o restante do seu povo, que for deixado da Assíria, como o houve para Israel no dia em que subiu da terra do Egito". Em outras palavras, o que Isaías está profetizando, nesses versículos, é o retorno de um remanescente do povo de Deus, num futuro previsível, das terras que os tomaram cativos. A Assíria é mencionada, em primeiro lugar, pois Isaías bem pode ter escrito essas palavras depois de o Reino do Norte ter sido deportado para a Assíria, em 721 a.C. Dessa forma, essa profecia teve um cumprimento literal com o retorno dos israelitas do cativeiro, no século 6º a.C. [19]

Passemos agora para Jeremias 23.3,7-8:

> Eu mesmo recolherei o restante das minhas ovelhas, de todas as terras para onde as tiver afugentado, e as farei voltar aos seus apriscos; serão fecundas e se multiplicarão (v. 3). (...) Eis que vêm dias, diz o SENHOR, em que nunca mais dirão: Tão certo como vive o SENHOR, que fez subir os filhos de Israel da terra do Egito; mas: Tão certo como vive o SENHOR, que fez subir, que trouxe a descendência da casa de Israel da terra do Norte, e de todas as terras para onde os tinha arrojado; e habitarão na sua terra (v. 7-8).

A nota da *New Scofield Bible*, sobre o versículo 3, diz o seguinte:

> Essa restauração final será levada a efeito após um período de incomparável tribulação (Jr 30.3-10), juntamente com a manifestação do renovo justo de Davi (v. 5) (...) Não se deve confundir essa restauração com o retorno de um remanescente de Judá sob Esdras, Neemias e Zorobabel, ao final do cativeiro de setenta anos (Jr 29.10).

Porém, pergunto, por que não se pode entender essa profecia como tendo sido cumprida pelo retorno dos israelitas dispersados no século 6º a.C.? Não é verdade que Jeremias proferiu essas palavras imediatamente antes da deportação do Reino de Judá para a Babilônia? Esse contraste entre o retorno do Egito e o retorno "da terra do Norte", mencionado nos versículos 7 e 8, não é de fato semelhante ao contraste traçado por Isaías 11.16? O fato de o próprio Jeremias mencionar especificamente o retorno do cativeiro babilônico, num capítulo posterior, reafirma o argumento de que é esse o retorno que ele prediz no capítulo 23: "Assim diz o SENHOR: Logo que se cumprirem para Babilônia setenta anos, atentarei para vós outros e cumprirei para convosco a minha boa palavra, tornando a trazer-vos para este lugar" (Jr 29.10). [20]

Outra passagem, com frequência citada pelos dispensacionalistas nesse sentido, é Ezequiel 34.12-13:

> Como o pastor busca o seu rebanho, no dia em que encontra ovelhas dispersas, assim buscarei as minhas ovelhas; e livrá-las-ei de todos os lugares para onde foram espalhadas no dia de nuvens e de escuridão. Tirá-las-ei dos povos, e as congregarei dos diversos países e as introduzirei na sua terra; apascentá-las-ei nos montes de Israel, junto às correntes, e em todos os lugares habitados da terra.

Novamente, os títulos da *New Scofield Bible* aplicam essa profecia à restauração de Israel à sua terra durante o milênio. Uma vez que, contudo, Ezequiel profetizou aos cativos na Babilônia, não parece mais provável que a referência imediata dessa profecia seja à volta do cativeiro babilônico? Podemos perfeitamente concordar com os dispensacionalistas que a visão gloriosa encontrada no restante desse capítulo indica um futuro bem mais distante do que o retorno da Babilônia. Porém, haverá qualquer motivo, no capítulo, que nos possa compelir a considerar essa era gloriosa do futuro distante apenas como um milênio? Não é muito mais provável que tenhamos aqui mais um retrato do futuro que aguarda todo o povo de Deus na nova terra?

Examinemos agora Ezequiel 36.24: "Tomar-vos-ei de entre as nações, e vos congregarei de todos os países, e vos trarei para a vossa terra". Os editores da *New Scofield Bible* consideram igualmente que essa passagem

esteja ensinando a restauração de Israel à sua terra durante o milênio. Mas observe, no versículo 8 deste capítulo: "Mas vós, ó montes de Israel, vós produzireis os vossos ramos e dareis o vosso fruto para o meu povo de Israel, o qual está prestes a vir". Se lermos o versículo 24 à luz do versículo 8, parecerá bem mais provável que Ezequiel esteja falando acerca do retorno de Israel do cativeiro, no futuro próximo, e não no futuro distante.

Zacarias 8.7-8 é mais uma passagem interpretada pela *New Scofield Bible* como descrevendo uma restauração milenar de Israel: "Assim diz o SENHOR dos Exércitos: Eis que salvarei o meu povo, tirando-o da terra do Oriente e da terra do Ocidente; eu os trarei, e habitarão em Jerusalém; eles serão o meu povo, e eu serei o seu Deus, em verdade e em justiça". Zacarias, provavelmente, pronunciou essa profecia entre 520 a 518 a.C., após a volta dos israelitas da Babilônia, sob Zorobabel e Josué em 536 a.C. Contudo, seu propósito era de persuadir, ainda, mais cativos na Babilônia para retornarem a Jerusalém. Por essa razão, a profecia encontrada nesses versículos foi cumprida literalmente nos dias de Esdras, que retornou da Babilônia para Jerusalém com muitos judeus em 458 a.C.

Todas as profecias examinadas até aqui acerca da restauração dos israelitas à sua terra foram cumpridas literalmente. Não há motivo, portanto, para se dizer que ainda devamos esperar um cumprimento literal dessas profecias no futuro longínquo.

Mais outra passagem profética aplicada pela *New Scofield Bible* à restauração de Israel durante o milênio é Amós 9.14-15: "Mudarei a sorte do meu povo de Israel: reedificarão as cidades assoladas, e nelas habitarão, plantarão vinhas e beberão o seu vinho, farão pomares e lhes comerão o fruto. Plantá-los-ei na sua terra, e, dessa terra que lhes dei, já não serão arrancados, diz o SENHOR, teu Deus". O que encontramos aqui é uma profecia de que Israel, após ter sido plantado em sua terra, *nunca mais* seria arrancado para fora dela. Por que devemos restringir o sentido dessas palavras ao milênio? A passagem fala da residência de Israel na terra, que durará para sempre, não apenas por mil anos.

Os dispensacionalistas replicam que "essa recongregação de Israel e a restauração à sua própria terra serão *permanentes*".[21] Nesta mesma linha, temos estas declarações de outro escritor dispensacionalista famoso:

> Aquilo que caracteriza a era milenar não é visto como temporário, mas como eterno. [22] (...) As alianças de Israel garantem a terra, uma existência nacional, um reino, um Rei e bênçãos espirituais perpetuamente àquele povo. Por essa razão tem de haver uma terra eterna na qual estas bênçãos possam ser cumpridas. [23]

Porém, certamente, mesmo tendo por base essa interpretação, o objetivo primeiro de Amós 9.14-15 não é o de descrever um recongregamento milenar de Israel, mas sim retratar uma residência eterna do povo de Deus em sua terra. [24] Se alguém crer num milênio terreno, essa pessoa poderá perfeitamente ver uma referência à situação do milênio nessa passagem. No entanto, novamente, temos de insistir em que essa passagem não prova uma recongregação *milenar* de Israel em sua terra.

Já fizemos referência à possibilidade do cumprimento múltiplo das profecias do Antigo Testamento. Um exemplo famoso de tais profecias é encontrado em Isaías 7.14: "Portanto, o Senhor mesmo vos [a Acaz] dará um sinal: eis que [uma jovem] a virgem conceberá e dará à luz um filho e lhe chamará Emanuel". Obviamente, essa passagem foi cumprida no futuro imediato com o nascimento de uma criança por sinal ao rei Acaz (ver todo o parágrafo v. 10-17). Porém, conforme aprendemos de Mateus 1.22, o maior cumprimento dessas palavras dita a Acaz ocorreu quando Jesus nasceu da virgem Maria.

As profecias veterotestamentárias acerca da restauração de Israel também podem ter cumprimentos múltiplos. De fato, elas podem ser cumpridas de modo tríplice: *literal, figurada* ou *antitipicamente*. Passemos a examinar alguns exemplos de cada tipo de cumprimento.

As profecias desse tipo podem ser cumpridas *literalmente*. Conforme acabamos de ver, todas as profecias mencionadas acerca da restauração de Israel à sua terra, foram cumpridas literalmente, seja no retorno do cativeiro babilônico sob Zorobabel e Josué (em 536 a.C.), seja um retorno posterior, sob Esdras (em 458 a.C.).

Entretanto, as profecias desse tipo também podem ser cumpridas *figuradamente*. A Bíblia fornece um exemplo claro desse tipo de cumprimento. Refiro-me à citação de Amós 9.11-12, em Atos 15.14-18. No Concílio de Jerusalém, conforme registrado em Atos 15, primeiramente Pedro e, em seguida Paulo e Barnabé, relataram como Deus trouxe à fé muitos gentios por intermédio de seus ministérios. Tiago, que aparentemente presidia o concílio, passa a dizer:

> Irmãos, atentai nas minhas palavras: expôs Simão [Pedro] como Deus, primeiramente, visitou os gentios, a fim de constituir dentre eles um povo para o seu nome. Conferem com isto as palavras dos profetas, como está escrito: Cumpridas estas coisas, voltarei e reedificarei o tabernáculo caído de Davi; e, levantando-o de suas ruínas, restaurá-lo-ei. Para que os demais homens busquem o Senhor, e todos os gentios sobre os quais tem sido invocado o meu nome, diz o Senhor, que faz estas coisas conhecidas desde séculos (At 15.13-18).

Aqui Tiago está citando as palavras de Amós 9.11-12. Ao fazê-lo, indica que, em sua opinião, a profecia de Amós acerca do levantar a tenda ou tabernáculo caído de Davi ("Naquele dia levantarei o tabernáculo caído de Davi") estava sendo cumprida naquele momento, quando os gentios eram ganhos para a comunidade do povo de Deus. Aqui, portanto, encontramos um exemplo claro da própria Bíblia de uma interpretação figurada, não literal, de uma passagem do Antigo Testamento que trata da restauração de Israel.

A *New Scofield Bible*, porém, em sua nota acerca de Atos 15.13, interpreta a palavra "voltarei", do versículo 16, como referindo-se à segunda vinda de Cristo. As palavras acerca da reconstrução do tabernáculo caído de Davi são interpretadas como descrevendo a restauração do reino de Israel durante o milênio. O arrebatamento dos gentios, como um povo para o nome de Deus, é visto como algo que deve preceder a restauração final de Israel no milênio. É dessa forma que a *New Scofield Bible* aplica a citação de Amós à situação em questão.

Entretanto, existem duas dificuldades com a exegese da *New Scofield Bible* acerca dessa passagem. A primeira: o termo original traduzido por "voltarei" (*anastrepsō*) nunca é utilizado pelo Novo Testamento para descrever a segunda vinda de Cristo.[25] As primeiras palavras do versículo 16: "cumpridas estas coisas, voltarei", são simplesmente uma versão das palavras de Amós: "naquele dia" (*bayyōm hahō*). Amós estava se referindo a um período que para ele era futuro, não necessariamente a um evento tão distante como a segunda vinda. A segunda: a interpretação dispensacionalista parece um tanto artificial. Quando Tiago diz: "Conferem com isto as palavras dos profetas", estará ele se referindo a palavras proféticas acerca de um evento ainda separado por mil anos? O que ele está dizendo é que as palavras de Amós, sobre a reconstrução do tabernáculo de Davi, estavam sendo cumpridas naquele momento, no arrebanhamento dos gentios para a comunidade do povo de Deus. Ainda que nos dias de Amós a condição do povo de Deus estivesse em decadência (o tabernáculo tinha

caído), hoje – assim diz Tiago – o povo de Deus está novamente florescendo, uma vez que seu número agora cresce rapidamente. Insistir que Tiago esteja falando aqui a respeito de uma futura restauração milenar no sentido literal, de Israel, é perder o objetivo de suas palavras.

Aqui, portanto, encontramos o próprio Novo Testamento interpretando, de modo não literal, uma profecia do Antigo Testamento acerca da restauração de Israel. É bem possível que aquelas outras profecias devam também ser figuradamente interpretadas. Pelo menos, não podemos insistir em que todas as profecias sobre a restauração de Israel tenham de ser interpretadas literalmente.

É também possível que as profecias acerca da restauração de Israel sejam cumpridas *antitipicamente* – isto é, tenham seu cumprimento último na possessão, por todo o povo de Deus, na nova terra da qual Canaã era um tipo. A Bíblia indica que a terra de Canaã realmente era um tipo de herança eterna do povo de Deus na nova terra. No capítulo 4 do livro de Hebreus, a terra de Canaã, que os israelitas adentraram com Josué, é retratada como um tipo do descanso sabático que subsiste para o povo de Deus. Aprendemos, de Hebreus 11, que Abraão, a quem a terra de Canaã tinha sido prometida por possessão eterna, aguardava a cidade que tem fundamentos, cujo arquiteto e edificador é Deus (v. 10). Essa cidade futura, portanto, terá de ser o cumprimento final da promessa feita a Abraão, de que ele possuiria eternamente a terra de Canaã. O que poderá ser essa cidade futura, senão a "cidade santa" que estará na nova terra? Aprendemos em Gálatas 3.29 que, se formos de Cristo, portanto somos descendência de Abraão, herdeiros de acordo com a promessa. Herdeiros do quê? De todas as bênçãos que Deus prometeu a Abraão, inclusive a promessa de que a terra de Canaã seria sua possessão eterna. Essa promessa será cumprida a toda a descendência espiritual de Abraão (tanto gentios crentes quanto judeus crentes) na nova terra. Pois se é verdade, conforme vimos, que a igreja é a contraparte neotestamentária do Israel do Antigo Testamento, então as promessas dadas a Israel terão seu cumprimento último na igreja.

Pode-se ainda levantar a seguinte questão: Se o sentido último das profecias dessa espécie é a herança da nova terra, no estado final, conjuntamente por todo o povo de Deus (tanto judeus como gentios), por que é que os profetas do Antigo Testamento falam em termos tão estreitos sobre a restauração de Israel à sua terra? O ponto é que a bem-aventurança

final do povo de Deus na nova terra só poderá ser descrita por esses profetas do Antigo Testamento em termos significativos para os israelitas daqueles dias. Para aqueles israelitas, o termo *Israel* era simplesmente um modo de dizer: "o povo de Deus". Para eles, a *terra de Canaã* era a terra que Deus tinha dado ao seu povo por lugar de habitação e por sua possessão. Porém, o Antigo Testamento é um livro de sombras e tipos. O Novo Testamento amplia esses conceitos. Nos tempos do Novo Testamento, o povo de Deus não se constitui mais unicamente de israelitas, com pequenos acréscimos de não israelitas, mas é expandido numa comunidade que inclui tanto gentios como judeus. Na época do Novo Testamento a terra, que deve ser herdada pelo povo de Deus, é expandida para incluir todo o planeta. A título de ilustração, observe como o próprio Cristo amplia o significado do salmo 37.11: "Mas os mansos herdarão a terra (*país*)". No Sermão do Monte, Cristo parafraseia esta passagem da seguinte forma: "Bem-aventurados os mansos, porque herdarão a terra (*planeta*)" (Mt 5.5). Observe como *a terra* (*país*) do salmo 37 tornou-se *a terra* em Mateus 5.[26]

Por essa razão, concordamos com os dispensacionalistas em que as profecias veterotestamentárias, acerca da restauração de Israel à sua terra, efetivamente aguardam, pelo menos em certo sentido, por um futuro glorioso. Contudo, não vemos esse futuro glorioso como limitado ao milênio, mas sim como envolvendo toda a eternidade; e entendemos esse futuro como sendo boas novas não apenas para os israelitas, porém para todo o povo redimido de Deus. Entender essas profecias apenas como um cumprimento literal para Israel na Palestina, nos mil anos, é voltar atrás para um nacionalismo judaico e não entender o propósito de Deus para todo o seu povo redimido. Entretanto, entender essas profecias como indicando, para o seu cumprimento último, a nova terra e seus habitantes glorificados procedentes de todas as tribos, povos e línguas, conecta essas profecias com o progresso contínuo da revelação do Novo Testamento e as faz ter um sentido mais rico para todos os crentes de hoje. Vemos nessas profecias do Antigo Testamento, portanto, antecipações inspiradas das visões gloriosas de Apocalipse 21 e 22.

(5) *O ensino dispensacionalista acerca da postergação do reino não tem apoio nas Escrituras*. Esse ensino deve ser desafiado em pelo menos três pontos. Primeiro, não é correto dar a impressão de que todos os judeus dos

dias de Jesus rejeitaram o reino que ele lhes ofereceu. Sem dúvida, muitos, mas não todos, rejeitaram seu reino. Alguns, efetivamente, creram nele e se tornaram seus discípulos. Considere, por exemplo, os doze, as diversas mulheres que o seguiram, as muitas pessoas que foram por ele curadas e dessa forma vieram a crer nele, Maria, Marta e Lázaro; Nicodemos e José de Arimateia. Pouco depois da ascensão de Jesus, encontramos no livro de Atos um grupo de irmãos em número de 120 (cap. 1.15), e Paulo registra uma manifestação do Cristo ressurreto a mais de quinhentos irmãos de uma só vez (1Co 15.6). Por essa razão, não é verdade que Cristo postergou o reino quando esteve sobre a terra. Ele não somente ofereceu o reino aos judeus de sua época; ele o estabeleceu, e várias pessoas se tornaram seus seguidores. Aos fariseus Jesus disse: "Se, porém, eu expulso os demônios, pelo Espírito de Deus, certamente é chegado o reino de Deus sobre vós" (Mt 12.28). Para Pedro, como um representante da igreja, Jesus disse: "Dar-te-ei as chaves do reino dos céus: o que ligares na terra, terá sido ligado nos céus; e o que desligares na terra, terá sido desligado nos céus" (Mt 16.19). Será que essas passagens nos dão a impressão de que Cristo postergou o seu reino?

Um segundo ponto a ser criticado é este: o reino que Cristo ofereceu aos judeus de sua época não incluía sua ascensão a um trono terreno, conforme argumentam os dispensacionalistas. Se Jesus tivesse proposto um governo sobre os judeus, a partir de um trono terreno, os seus inimigos certamente teriam utilizado essa proposta no julgamento perante Pilatos, e teriam dela feito uma acusação. Com certeza, uma oferta desse tipo teria sido citada como evidência da acusação de que Jesus tinha reivindicado ser um rei sobre os judeus num sentido terreno, dessa forma teria ameaçado o governo de César (ver Lc 23.2). Mas nunca se fez tal acusação. Pilatos disse especificamente aos que acusavam Jesus: "Que mal fez este? De fato, nada achei contra ele para condená-lo à morte" (Lc 23.22). O reino que Jesus ofereceu aos judeus, que ele de fato instaurou, era uma entidade espiritual: a soberania de Deus no coração e na vida dos homens, cujo propósito era sua redenção do pecado e dos poderes demoníacos.[27] Por causa disso, Jesus disse incisivamente a Pilatos: "Meu reino não é deste mundo; se meu reino fosse deste mundo, então meus servos lutariam, a fim de que eu não fosse entregue aos judeus: mas agora o meu reino não é daqui" (Jo 18.36, ASV).[28]

Um terceiro ponto da análise crítica é que o ensino dispensacionalista, acerca da postergação do reino, desperta dúvidas a respeito do fato de Cristo ter ido à cruz caso o reino tivesse sido aceito pelos judeus de sua época. O problema é este: se a maioria dos judeus tivesse aceitado o reino que Cristo estava oferecendo, será que isto não teria eliminado a ida de Cristo à cruz? Podemos abordar o problema de outra forma: A razão pela qual Cristo foi à cruz é que ele foi rejeitado pela maioria de seus concidadãos. Suponhamos, porém, que ele tivesse sido aceito por um grande número de judeus como seu rei; isso não nos leva a pensar que sua humilhante jornada até a cruz jamais teria sido feita?

Charles C. Ryrie, um escritor dispensacionalista, discute essa objeção nas páginas 161 a 168 de seu livro, *Dispensationalism Today*. A resposta de Ryrie à objeção pode ser resumida da seguinte forma: Mesmo que os judeus da época de Jesus tivessem aceitado o reino davídico, que ele lhes oferecia, a crucificação de Cristo ainda teria sido necessária como fundamental para o estabelecimento do reino. O problema com essa resposta, porém é o seguinte: Se a maioria dos judeus da época de Jesus aceitasse a Cristo e ao seu reino, como Cristo teria chegado à cruz? Conforme a narrativa do evangelho, Cristo foi levado à cruz por causa da inimizade e ódio profundo dos judeus, especialmente de seus líderes religiosos. Se, pois, esses judeus e seus líderes tivessem, em sua maioria, aceitado a Cristo, de onde teria vindo a hostilidade que viria a resultar na crucificação?

Devemos apresentar mais uma consideração. A sugestão dispensacionalista de que a aceitação judaica do reino, que Jesus lhes oferecia, poderia ter sido seguida da crucificação de Cristo, teria significado uma inversão na ordem dos eventos preditos nas Escrituras, uma vez que a sequência prevista teria envolvido, para Jesus, a seguinte ordem: *primeiramente a glória* (governo real) e *então o sofrimento* (culminando na crucificação). O próprio Cristo, contudo, explicou aos discípulos de Emaús, em Lucas 24.26, que os seus sofrimentos deveriam *preceder* a sua glória: "Não deveria o Cristo ter de sofrer estas coisas e então entrar em sua glória?" (NIV). No mesmo sentido, vêm as seguintes palavras de 1Pedro 1.10-11:

> A respeito desta salvação, os profetas, que falaram da graça que estava por vir sobre vós, procuraram atentamente e com o maior cuidado, tentando descobrir o tempo e as

> circunstâncias que o Espírito de Cristo estava indicando neles, quando predisse os sofrimentos de Cristo e as glórias que se seguiram (NIV).

(6) *O ensino dispensacionalista acerca da igreja como um parêntesis não tem apoio nas Escrituras*. Esse ensino deve ser rejeitado pelo menos por três motivos. Primeiramente, não é verdade, como os dispensacionalistas gostam de dizer,[29] que o Antigo Testamento nunca profetiza a respeito da igreja. O Antigo Testamento afirma claramente que os gentios compartilharão das bênçãos da salvação com os judeus. Em Gênesis (12.3 e 22.18) Deus diz a Abraão que nele e em sua descendência seriam abençoadas todas as famílias ou nações da terra. No salmo 22, geralmente considerado um salmo Messiânico, lemos: "Lembrar-se-ão do SENHOR e a ele se converterão os confins da terra; perante ele se prostrarão todas as famílias das nações" (v. 27). Isaías menciona com frequência o fato de que a salvação que Deus concederá ao seu povo Israel, no futuro, é também dirigida aos gentios. No capítulo 49.6, registra-se o que Deus diz ao seu servo, aqui considerado um indivíduo: "Pouco é o seres meu servo, para restaurares as tribos de Jacó, e para tornares a trazer o remanescente de Israel; eu te darei como luz para as nações (ou gentios, ASV), para seres a minha salvação até a extremidade da terra". No capítulo 60 de Isaías, Deus se dirige da seguinte forma a seu povo israelita:

> Dispõe-te, resplandece; porque vem a tua luz, e a glória do SENHOR nasce sobre ti. Porque eis que as trevas cobrem a terra, e a escuridão os povos; mas sobre ti aparece resplendente o SENHOR, e a sua glória se vê sobre ti. As nações se encaminham para a tua luz, e os reis para o resplendor que te nasceu (v. 1-3).

À luz dessas passagens pode-se entender o convite universal encontrado em Isaías 45.22: "Olhai para mim e sede salvos, vós, todos os termos da terra; porque eu sou Deus, e não há outro". Malaquias prediz claramente a adoração ao Deus de Israel por parte dos gentios: "Mas, desde o nascente do sol até ao poente, é grande entre as nações (ou gentios, ASV) o meu nome; e em todo lugar lhe é queimado incenso e trazidas ofertas puras; porque o meu nome é grande entre as nações, diz o SENHOR dos Exércitos" (1.11). Embora possa se admitir que a forma precisa que a igreja assumiria na época do Novo Testamento não esteja revelada no Antigo Testamento, não é correto dizer – como Ryrie o faz – que a igreja não foi revelada pelo Antigo Testamento.[30]

Em segundo lugar, a Bíblia ensina uma continuidade entre o povo de Deus da época do Antigo Testamento e da época do Novo Testamento; por essa razão, não se deve considerar a igreja um parêntesis nos propósitos de Deus. Podemos ver essa continuidade de várias formas. O termo hebraico *qōhōl*, geralmente traduzido por *ekklōsia* pela Septuaginta (a tradução grega da Bíblia hebraica), é aplicado a Israel no Antigo Testamento.[31] Para mencionar somente alguns exemplos, encontramos a palavra *qōhōl* utilizada para designar a *assembleia* ou *congregação* de Israel, em Êxodo 12.6; Números 14.5; Deuteronômio 5.22; Josué 8.35; Esdras 2.64 e Joel 2.16. Uma vez que a Septuaginta era a Bíblia dos apóstolos, o uso que estes faziam do termo grego *ekklōsia*, o equivalente da Septuaginta para *qōhōl*, referindo-se à igreja do Novo Testamento, indica claramente uma continuidade entre aquela igreja e o Israel do Antigo Testamento.

Quando, mais tarde, os escritores do Novo Testamento aplicam o termo *templo de Deus* para designar *igreja*, eles deixam implícita, de modo similar, uma continuidade entre o povo de Deus do Antigo e o do Novo Testamentos. Isto é feito, por exemplo, em 1Coríntios 3.16-17: "Não sabeis que sois santuário de Deus que o Espírito de Deus habita em vós? Se alguém destruir o santuário de Deus, Deus o destruirá; porque o santuário de Deus, que sois vós, é sagrado" (cf. 2Co 6.16). A mesma figura é também utilizada em Efésios 2.21-22: "no qual [Cristo] todo o edifício, bem ajustado, cresce para santuário dedicado ao Senhor, no qual também vós juntamente estais sendo edificados para habitação de Deus no Espírito". Uma vez que na época do Antigo Testamento o templo era o lugar onde Deus habitava de modo especial, o fato de denominar a igreja do Novo Testamento, como o templo em que o Espírito de Deus faz sua residência, indica continuidade.

Quando, mais uma vez, os escritores do Novo Testamento chamam a igreja neotestamentária de *Jerusalém*, eles deixam implícita essa continuidade. Conforme vimos, a expressão "a Jerusalém celestial", de Hebreus 12.22, representa um grupo de santos redimidos que inclui tanto judeus como gentios. A "nova Jerusalém", que João vê "que descia do céu, da parte de Deus, ataviada como noiva adornada para o seu esposo" (Ap 21.2), representa toda a igreja redimida de Deus, inclusive santos no Novo Testamento bem como do Antigo Testamento. O fato de essa multidão redimida ser denominada *Jerusalém*, reforça essa continuidade básica entre

o povo de Deus do Antigo Testamento e o povo de Deus do Novo Testamento.

Um terceiro ponto a ser criticado é este: o conceito da igreja como um parêntesis, que interrompe o programa de Deus para Israel, não faz jus ao ensino das Escrituras. A ideia de uma "igreja parêntesis" implica numa espécie de dicotomia na obra redentora de Deus, como se ele tivesse um propósito separado para judeus e outro para gentios. O fato de uma compreensão tal da obra redentora de Deus não provir das Escrituras já foi demonstrado anteriormente neste capítulo. [32]

As Escrituras ensinam claramente a centralidade da igreja no propósito redentor de Deus. Observemos, primeiramente, o que Jesus diz acerca da igreja em Mateus 16.18-19:

> Também eu te digo que tu és Pedro, e sobre esta pedra edificarei a minha igreja, e as portas do inferno não prevalecerão contra ela. Dar-te-ei as chaves do reino dos céus; o que ligares na terra, terá sido ligado nos céus; e o que desligares na terra terá sido desligado nos céus.

Cristo ensina claramente aqui a centralidade e a permanência da igreja; os poderes da morte nunca terão sucesso em destruí-la. Jesus também indica que a igreja não é uma espécie de parêntesis ou interlúdio esperando seu retorno para estabelecer o reino, mas sim que a igreja é a agência principal do reino, uma vez que as chaves do reino lhe são dadas (isto é, a Pedro como representante da igreja).

A carta de Paulo aos Efésios enfatiza, de modo particular, a centralidade da igreja no propósito redentor de Deus. Em Efésios 1.22-23 lemos: "[Deus] para [Cristo] ser o cabeça sobre todas as coisas, o deu à igreja, a qual é o seu corpo, a plenitude daquele que a tudo enche em todas as coisas". A igreja é representada aqui como algo tão importante, a ponto de Cristo, que é sua cabeça, ter sido feito por Deus cabeça sobre todas as coisas, a fim de que ele tenha soberania absoluta sobre toda a história. Também aprendemos dessa passagem que a igreja é o corpo de Cristo, constituindo sua plenitude, de modo que Cristo não é completo sem a igreja. Como pode uma igreja descrita desse modo ser considerada um parêntesis nos propósitos de Deus? Efésios 3.8-11 lança mais luz sobre a centralidade da igreja no plano de Deus:

> Embora eu seja menos que o menor de todo o povo de Deus, esta graça me foi dada: pregar aos gentios as insondáveis riquezas de Cristo, e deixar claro a todos minha administração deste mistério, que foi mantido em eras passadas oculto em Deus, o qual criou todas as coisas.

> Seu propósito era de que agora, através da igreja, a multiforme sabedoria de Deus seja tornada conhecida aos governadores e autoridades nos reinos celestiais, conforme o seu propósito eterno que ele realizou em Cristo Jesus nosso Senhor (NIV).

Aprendemos, dessa passagem maravilhosa, que a igreja realmente não foi uma reflexão tardia da parte de Deus, porém é o fruto do eterno propósito de Deus (*prothesis tōn aiōnōn*; lit., "propósito das eras") que ele executou em Cristo. Mais outra passagem significativa está no capítulo 5.25-27:

> Maridos, amai vossas mulheres, como também Cristo amou a igreja e a si mesmo se entregou por ela, para que a santificasse, tendo-a purificado por meio da lavagem de água pela palavra, para apresentar a si mesmo igreja gloriosa, sem mácula, nem ruga, nem coisa semelhante, porém santa e sem defeito.

Conforme essa passagem, a razão pela qual Cristo veio ao mundo era de entregar-se a si mesmo pela igreja a fim de santificá-la e, finalmente, apresentá-la a si próprio como igreja perfeita, sem mácula, nem ruga. Agora, como pode tal igreja ser considerada um "parêntesis" no plano de Deus?

(7) *Não há base bíblica para esperarmos que pessoas ainda serão trazidas para a salvação após Cristo ter voltado.* Conforme vimos, os dispensacionalistas ensinam que uma grande multidão de pessoas ainda será salva após Cristo retornar. Se considerarmos o arrebatamento a primeira etapa da volta de Cristo, no pensamento dispensacionalistas, lembramos que um remanescente de Israel (os 144 mil) e uma inumerável multidão de gentios serão salvos na tribulação dos sete anos. Embora somente pessoas regeneradas estejam vivendo sobre a terra, no princípio do milênio, um grande número dos descendentes dessas pessoas irá se converter durante o milênio. Entretanto, existem indicações claras nas Escrituras de que a igreja (inclusive tanto crentes judeus como gentios) estará completa quando Cristo vier de novo. Sendo esse o caso, não devemos esperar que as pessoas ainda serão capazes de crer em Cristo e vir à salvação após a volta de Cristo.

Considere-se primeiramente o ensino de 1Coríntios 15.23: "Cada um, porém, por sua própria ordem: Cristo, as primícias; depois, os que são de Cristo (*hoi tou Christou*; lit., os de Cristo)". Percebemos, pelo contexto prévio, que Cristo foi ressuscitado como as primícias dos que dormem (v. 20). O termo *primícias* implica que todos aqueles que morreram em Cristo serão igualmente nele vivificados (v. 22). No versículo 23, Paulo nos

fornece a ordem segundo a qual essas duas ressurreições ocorrem: primeiramente Cristo, mais tarde, na vinda de Cristo, os que pertencem a Cristo. As palavras "os que são de Cristo" implicam que todos os que são de Cristo serão ressuscitados naquela oportunidade, não somente alguns deles. Essas palavras, portanto, não dão oportunidade para a ressurreição de outros cristãos mais tarde.

Os dispensacionalistas afirmam que haverá mais duas ressurreições de crentes após a primeira etapa da segunda vinda de Cristo: a ressurreição dos santos da tribulação, inclusive os santos do Antigo Testamento, e a ressurreição dos santos que morreram durante o milênio. Alguns dispensacionalistas sustentam que "os que são de Cristo", conforme mencionado em 1Coríntios 15.23, incluem crentes que são ressuscitados após a tribulação,[33] mesmo esses intérpretes, todavia, ainda aguardam uma ressurreição dos santos do milênio, no final dos mil anos. Porém, será que esse ensino toma 1Coríntios 15.23 literalmente? Se Paulo tivesse em mente possíveis ressurreições posteriores de crentes (ou uma ressurreição posterior possível de crentes), não deveria ter ele escrito: "Cada um, porém, por sua própria ordem: Cristo, as primícias; então na sua vinda alguns daqueles (ou a maior parte) que pertencem a Cristo?"

Passemos agora para 1Tessalonicenses 3.12-13:

> O Senhor vos faça crescer e aumentar no amor uns para com os outros e para com todos, como também nós para convosco, a fim de que seja o vosso coração confirmado em santidade, isento de culpa, na presença de Deus e Pai, na vinda de nosso Senhor Jesus, com todos os seus santos (*meta pantōn tōn hagiōn autou*).

Os dispensacionalistas interpretam essas palavras como referindo-se à segunda etapa da segunda vinda de Cristo quando Cristo retornará com sua igreja. Entretanto, já foi demonstrado[34] que não se deve fazer distinção entre uma vinda de Cristo para os seus santos e uma vinda de Cristo *com* os seus santos. Contudo, mesmo considerando a interpretação dispensacionalista desse versículo, a passagem diz claramente que Cristo retornará com todos os seus santos, não somente com alguns deles. Como poderá isto deixar lugar para o aparecimento de outros santos que ainda não tenham nascido, que ainda precisam converter-se durante o milênio?

Já observamos o ensino de Paulo acerca do arrebatamento dos crentes na hora da volta de Cristo, ensino encontrado em 1Tessalonicenses 4. Observe agora o que ele diz nos versículos 16 e 17:

> Porquanto o Senhor mesmo, dada a sua palavra de ordem, ouvida a voz do arcanjo, e ressoada a trombeta de Deus, descerá dos céus, e os mortos em Cristo ressuscitarão primeiro; depois nós, os vivos, os que ficarmos, seremos arrebatados juntamente com eles, entre nuvens, para o encontro do Senhor nos ares, e, assim, estaremos para sempre com o Senhor.

Todos os intérpretes, inclusive os dispensacionalistas, concordam em que essa passagem trata do arrebatamento da igreja na hora da volta de Cristo. Contudo, merece ser observado que Paulo diz "os mortos em Cristo ressuscitarão", não: "alguns dos mortos em Cristo", ou: "a maioria dos mortos em Cristo". Essa passagem parece igualmente excluir qualquer ressurreição(ões) dos mortos em Cristo depois desse momento.

Mateus 24.31 diz: "E ele [o Filho do homem cuja vinda sobre as nuvens do céu foi mencionada no versículo anterior] enviará os seus anjos, com grande clangor de trombeta, os quais reunirão os seus escolhidos, dos quatro ventos, de uma a outra extremidade dos céus". Os dispensacionalistas, geralmente, interpretam essa passagem como referindo-se apenas ao arrebanhamento dos judeus eleitos no final do período da tribulação. [35] Porém, conforme vimos, [36] não há razão para tal limitação dos eleitos aqui. Se todos os eleitos são entendidos aqui, que lugar ainda haverá para o arrebanhamento de ainda outros eleitos após a segunda vinda de Cristo? [37]

Pedro também tem algo a dizer acerca desse problema. Em 2Pedro 3.4, ele afirma que os escarnecedores virão nos últimos dias, dizendo: "Onde está a promessa da sua vinda?" No versículo 9 Pedro responde a essa objeção com as seguintes palavras: "Não retarda o Senhor a sua promessa, como alguns a julgam demorada; pelo contrário, ele é longânimo para convosco, não querendo que nenhum pereça, senão que todos cheguem ao arrependimento". O Senhor retarda a sua vinda, diz Pedro, a fim de que mais pessoas possam se arrepender. A implicação evidente dessas palavras é que, depois da segunda vinda ter ocorrido, não haverá outra oportunidade para se voltar a Deus, em arrependimento.

Considere-se finalmente o ensino da parábola das dez virgens em Mateus 25.1-13. Nessa parábola Jesus está ensinando aos seus discípulos a estarem sempre preparados para a sua volta. A história descreve uma festa judaica de casamento, na qual dez virgens estão esperando pelo noivo a fim de poderem com ele entrar para as bodas. Enquanto o noivo se atrasa, todas as virgens adormecem. Porém, quando, finalmente, o noivo chega, as virgens

sábias – que tinham levado óleo para as suas lâmpadas – entram com ele para a festa do casamento. Entretanto, às virgens néscias – que não tinham levado óleo consigo – não foi permitido entrarem para as bodas porque, depois de as outras terem entrado, a porta foi fechada. Quando, mais tarde, as virgens néscias tentam ingressar para as bodas, o noivo lhes diz: "Em verdade vos digo que não vos conheço" (Mt 25.12).

Um grande número de intérpretes concorda em que as virgens dessa parábola representam todos os que dizem estar esperando pela volta de Cristo; em outras palavras, os que parecem membros da igreja de Cristo. Sem tentarmos explicar cada pormenor, podemos dizer que a lição óbvia da parábola é que todos os que aparentam ser cristãos, que não estiverem verdadeiramente prontos para a volta de Cristo, não desfrutarão da salvação representada pelas bodas, quando ele vier, e não terão uma oportunidade posterior para serem salvos, uma vez que, após a entrada dos que estavam prontos para a festa, a porta é fechada. Portanto, a parábola claramente não dá lugar para que pessoas sejam salvas após a volta de Cristo.

Uma interpretação dispensacionalista comum dessa parábola é considerar que as virgens representam os santos da tribulação, especificamente os israelitas. Israel está esperando para o fim do período da tribulação a volta do noivo e da noiva (indicando Cristo e sua igreja). Conforme J. Dwight Pentecost: "A ceia do casamento torna-se a figura da parábola para toda a era milenar, à qual Israel será convidado no período da tribulação, cujo convite muitos rejeitarão e serão assim lançados fora, e muitos aceitarão e serão nela recebidos. [38]

Essa interpretação é certamente questionável; por que deveríamos limitar os que esperavam pelo noivo na parábola de Jesus aos israelitas? Contudo, mesmo tomando essa interpretação, a parábola ainda milita contra a posição dispensacionalista. Pois, na parábola, a porta foi fechada, após as virgens que estavam prontas terem entrado para as bodas, não deixando oportunidade para que outros entrem depois. Mesmo assim os dispensacionalistas ensinam que, inclusive após essa hora (o princípio do milênio), outras pessoas serão capazes de entrar no gozo da festa do casamento – isto é, os que ainda deverão nascer durante o milênio e ainda se converterão. Em outras palavras, para os dispensacionalistas a porta não foi realmente fechada. [39]

(8) *O milênio dos dispensacionalistas não é o milênio descrito em Apocalipse 20.4-6.* Algumas das principais dificuldades com a doutrina de um reino milenar terreno, após a volta de Cristo, já foram mencionadas, quando tratávamos do pré-milenismo histórico.[40] Aqui levantaremos algumas objeções adicionais, que são dirigidas especialmente contra a visão dispensacionalista do milênio.

Devemos observar, primeiramente, que a dificuldade mencionada, de que Apocalipse 20.4-6 não diz nada acerca dos crentes que não morreram, porém estão ainda vivos quando Cristo retornar,[41] tem peso ainda maior contra o pré-milenismo dispensacionalista do que tinha o pré-milenismo histórico. citei, no Capítulo 14, a declaração de Charles Ryrie de que o propósito terreno de Israel será cumprido pelos judeus durante o milênio, ao viverem eles sobre a terra com corpos não ressuscitados.[42] No mesmo sentido vem a seguinte declaração de J. Dwight Pentecost:

> A conclusão para essa questão seria a de que o Antigo Testamento exibe uma esperança nacional, que será completamente realizada na era milenar. A esperança do crente individual do Antigo Testamento por uma cidade eterna será realizada na ressurreição na Jerusalém celestial, onde, sem perder a distinção nem a identidade, Israel se juntará com os ressuscitados e com os transladados da era da igreja para compartilhar da glória de seu reino para sempre. A natureza do milênio, como período de teste da humanidade decaída sob o justo reinado do rei, impede a participação de indivíduos ressurretos naquele teste. Dessa forma, a era milenar dirá respeito apenas a homens que foram salvos, que estarão vivendo em seus corpos naturais.[43]

Ambos os escritores com visão dispensacionalista, dizem que a era milenar dirá respeito *apenas* a pessoas que ainda estiverem vivendo em seus corpos naturais. Além disso, de acordo com a posição dispensacionalista, os santos ressurretos desempenharão apenas um papel incidental no milênio. Eles participarão com Cristo em certos julgamentos, e descerão da nova Jerusalém (que no milênio estará pairando nos ares sobre a terra) para a terra a fim de participar desses julgamentos. Essas atividades julgadoras, porém, serão limitadas a poucas funções específicas, uma vez que, "a atividade principal dos santos ressurretos será na cidade nova e celestial".[44]

Todavia, ao lermos Apocalipse 20.4-6 do modo que os dispensacionalistas querem, não encontramos referência nem a pessoas que ainda vivem na hora em que o milênio começa, nem a pessoas com "corpos não ressuscitados". As palavras "e viveram e reinaram com Cristo durante

mil anos" (v. 4) devem ser entendidas, dizem os dispensacionalistas, como indicando que aqueles aqui descritos foram ressuscitados dentre os mortos numa ressurreição física.[45] Nenhum significado da palavra *viveram* (*ezōsan*) é possível, assim dizem os dispensacionalistas. De acordo com essa interpretação de Apocalipse 20.4, portanto, são os santos ressurretos, e *somente* os santos ressurretos, que são aqui mencionados como reinando com Cristo durante mil anos. Porém, conforme vimos, os dispensacionalistas ensinam que os santos ressurretos desempenharão apenas uma papel limitado no milênio, pois sua atividade principal será na nova e celestial Jerusalém que paira no ar, sobre a terra, durante o milênio. Os dispensacionalistas também ensinam que a era milenar dirá respeito às pessoas não ressuscitadas, pessoas que ainda estiverem vivendo em seus corpos naturais. Mas essa passagem *não diz uma palavra sequer* acerca de tais pessoas! Concluímos que Apocalipse 20.4-6 não descreve o milênio dos dispensacionalistas, ainda que seja interpretado conforme os dispensacionalistas desejam que o interpretemos. Em outras palavras, a compreensão dispensacionalista do milênio não está baseada em uma interpretação literal dessa passagem mais importante.

Temos agora de mencionar uma segunda objeção. Conforme o ensino dispensacionalista, o propósito do reino terreno milenar de Cristo é o de cumprir as promessas que até agora não foram cumpridas a Israel, ou seja, restaurar os israelitas à sua terra como uma nação, e naquela terra dar aos israelitas um lugar de exaltação acima dos não israelitas. Em outras palavras, o propósito do milênio é desenvolver o reinado terreno que foi prometido a Davi, no qual Cristo, descendente de Davi, governará desde um trono terreno em Jerusalém, sobre uma nação israelita convertida.

Se esse deve ser o propósito do milênio, não é extremamente estranho que Apocalipse 20.4-6 não mencione nenhuma palavra acerca dos judeus, da nação de Israel, da terra da Palestina, ou de Jerusalém? Isto não seria tão sério se a ideia da restauração de Israel fosse apenas um acontecimento do milênio. No entanto, conforme o ensino dispensacionalista, a restauração de Israel é o *propósito central* do milênio! Portanto, é de suma importância que nada desse legado propósito central esteja mencionado na única passagem bíblica que trata diretamente do reino milenar de Cristo: Apocalipse 20.4-6.

Concluímos que o pré-milenismo dispensacionalista tem de ser rejeitado, como um sistema de interpretação bíblica que não está em harmonia com as Escrituras.

Notas

[01] Ver, p. 178-186.

[02] Ver, p. 179-186.

[03] Podem ser mencionadas as seguintes obras: Oswald T. Allis, *Prophecy and the Church* (Filadélfia: Presbyterian and Reformed, 1945); Louis Berkhof, *The Second Coming* (Grand Rapids: Eerdmans, 1953); W. E. Cox, *Biblical Studies in Final Things* (1967), *An Examination of Dispensationalism* (1971), e *Amillennialism Today* (1972), todos publicados por Presbyterian and Reformed; Louis A. DeCaro, *Israel Today: Fulfillment of Prophecy?* (Filadélfia: Presbyterian and Reformed, 1974); W. Grier, *The Momentous Event* (Belfast: Evangelical Bookshop, 1945); Floyd E. Hamilton, *The Basis of Millennial Faith* (Eerdmans, 1942); W. Hendriksen, *Israel in Prophecy* (Grand Rapids: Baker, 1974); Philips E. Hughes, *Interpreting Prophecy* (Eerdmans, 1976); R. Bradley Jones, *What, Where, and When is The Millennium?* (Grand Rapids: Baker, 1975); Philip Mauro, *The Gospel of the Kingdom* (Boston: Hamilton, 1928), e *The Hope of Israel* (Swengel Pensilvânia: Reiner, 1929); George Murray *Millennial Studies* (Grand Rapids: Baker, 1948); Albertus Pieters, *The Seed of Abraham* (Grand Rapids: Zondervan, 1937); e Martin J. Wyngaarden, *The Future of the Kingdom* (Grand Rapids: Baker, 1955).

[04] Merece ser observado que o dispensacionalismo, criticamente analisado nesse capítulo, é basicamente o mesmo que o apresentado nos recentes *best-sellers*, como a obra de Hal Lindsey, *Late Great Planet Earth* (Grand Rapids: Zondervan, 1970).

[05] Ver p. 200. Ver NSB, p. 3-4.

[06] Sobre a questão da unidade da aliança da graça, apesar da diferença em sua administração, ver as *Institutas de Calvino*, Livro II, Caps. 10 e 11.

[07] Ver p. 199.

[08] *Kingdom*, p. 170.

[09] Observe, p.ex., 1.18 e 2.10. A última passagem diz: “vós, sim, que, antes, não éreis povo, mas, agora, sois povo de Deus, que não tínheis alcançado misericórdia, mas, agora, alcançastes misericórdia”.

[10] Uma comparação do texto grego que a Septuaginta traduz os versículos do Antigo Testamento recém-mencionados, indicará que Pedro está praticamente citando, aqui, e utilizando a versão do Antigo Testamento com a qual ele e seus leitores estavam mais familiarizados.

[11] Se a igreja do Novo Testamento é agora a nação santa de Deus, que lugar é deixado para um aparecimento futuro (por isso é reivindicado no milênio) de outra “nação santa”, que será distinta da igreja?

[12] Para uma maior elaboração do uso bíblico de conceitos similares aos três que acabamos de discutir, demonstrando como as Escrituras indicam que a igreja é o verdadeiro Israel, ver Martin J. Wyngaarden, *The Future of the Kingdom*.

[13] Ver p. 126-160.

[14] New International Version (NIV), 1978.

[15] Traduções semelhantes às da NIV estão também na Today's English Version e na Jerusalem Bible.

[16] Entretanto, mesmo o fato de sugerir que esses sacrifícios serão memoriais viola o princípio de interpretação literal da profecia. Acerca do termo hebraico usado para descrever o propósito desses sacrifícios em Ezequiel 45.15, 17 e 20: é a forma *piōl* de *kōphar* (trad. por "fazer reconciliação", RSV; "fazer expiação", ASV, RSV). Porém, esse é exatamente o termo utilizado na descrição que o Pentateuco faz dos sacrifícios do Antigo Testamento, para indicar seu propósito propiciatório ou expiatório (ver Lv 6.30; 8.15; 16.6, 11, 24, 30, 32-34; Nm 5.8; 15.28; 29.5). Se os sacrifícios mencionados em Ezequiel devem ser interpretados literalmente, eles têm de ser ofertas expiatórias e não memoriais.

[17] Walvoord, *Kingdom*, p. 100-102, 298.

[18] Para elaborar melhor esses conceitos, ver capítulo 20.

[19] Pode-se admitir que poderia haver um cumprimento adicional dessa profecia no futuro longínquo. Mais adiante, neste livro, trataremos da questão dos cumprimentos múltiplos das profecias. Aqui é importante observar que não se pode dizer que essa profecia não foi cumprida literalmente.

[20] Observe também que, em 24.5-6 (que vem no capítulo imediatamente seguinte a 23.3), Jeremias se refere claramente à volta do cativeiro babilônico (ou caldeu): "Do modo por que vejo estes bons figos, assim favorecerei os exilados de Judá, que eu enviei deste lugar para a terra dos caldeus. Porei sobre eles favoravelmente os olhos e os farei voltar para esta terra".

[21] Alva J. McClain, *The Greatness of the Kingdom*, p. 200.

[22] J. Dwight Pentecost, *Things to Come*, p. 490.

[23] Idem, ibidem, p. 561.

[24] Por essa razão, podemos ver nessa passagem profética uma predição do futuro glorioso do povo de Deus na nova terra.

[25] Observe também que não se diz que Cristo "voltará", mas sim Deus, uma vez que Amós está falando acerca da ação de Deus.

[26] Um desenvolvimento mais completo do ensino das Escrituras sobre a nova terra será fornecido no capítulo 20 deste livro.

[27] Não é correto dizer – como os dispensacionalistas com frequência acusam os amilenistas de dizerem – que o reino que Jesus ofereceu e estabeleceu era apenas espiritual. O reino de Deus envolve nossas atividades em todas as áreas da vida, tanto a material como a espiritual. Mas agora é um governo de Deus por intermédio de Cristo em nosso coração e vida. Ulteriormente, esse reino incluirá um governo visível de Cristo com Deus Pai sobre a nova terra, como um aspecto da glorificação de Cristo. Contudo, durante o ministério de Cristo, na época de sua primeira vinda, essa etapa do reino ainda era futura.

[28] Para elaborar melhor o significado do reino de Deus, ver o capítulo 4 deste livro.

[29] Ryrie, *The Basis of the Premillennial Faith*, p. 136; cf. Pentecost, *Things to Come*, p. 201.

[30] *Basis of the Premillennial Faith*, p. 136.

[31] "Pela LXX, a *ekklōsia* do Novo Testamento é o cumprimento do *qōhōl* do Antigo Testamento" (K. L. Schmidt, *ekklōsia*, TDNT, III, p. 530).

[32] Ver p. 209-215.

[33] Ver, p.ex., Pentecost, *Things to Come*, p. 176.

[34] Ver p. 182.

[35] NSB, p. 1033, n. 4.

[36] Ver p. 181, 179-180.

[37] Sobre esse assunto, observe a seguinte declaração da Confissão Belga, Artigo 37: "Finalmente, cremos, de acordo com a Palavra de Deus, que, quando o tempo indicado pelo Senhor (que é desconhecido para todas as criaturas) for chegado e o número dos eleitos for completado, o nosso Senhor Jesus Cristo virá dos céus" (*Psalter Hymnal* da *Christian Reformed Church*, 1959, Seção de Padrões Doutrinários, p. 20).

[38] Pentecost, *Things to Come*, p. 227. Para uma posição similar, ver J. F. Walvoord, *The Rapture Question* (Findlay: Dunham, 1957), p. 113-114; e L. S. Chafer, *Systematic Theology* (Dallas: Dallas Seminary Press, 1947), V, p. 131s.

[39] Uma vez que a maior parte dos adeptos do pré-milenismo histórico (em distinção ao dispensacionalista) também crê que as pessoas serão convertidas e salvas durante o milênio, as considerações recém-apresentadas militam igualmente contra a posição deles sobre o milênio.

[40] Ver p. 195-198.

[41] Ver p. 195-197.

[42] Ver p. 203.

[43] *Things to Come*, p. 546.

[44] Walvoord, *Kingdom*, p. 329. Ver p. 203-204.

[45] Ver J. F. Walvoord, *The Revelation of Jesus Christ* (Chicago: Moody, 1966), p. 297-298, 300.

Capítulo 16
O milênio de Apocalipse 20

NESTE CAPÍTULO, PROCURAREMOS APRESENTAR, com minúcias, a posição amilenista sobre o milênio descrito em Apocalipse 20. Antes de analisarmos Apocalipse 20, entretanto, deveríamos nos ocupar com a questão da interpretação do livro de Apocalipse. O sistema da interpretação desse livro, que me parece mais satisfatório (embora não sem dificuldades), é conhecido por *paralelismo progressivo*, habilmente defendido por William Hendriksen em *More Than Conquerors*, seu comentário de Apocalipse.[01] De acordo com essa posição, o livro de Apocalipse consiste em sete seções que se desenrolam paralelamente, cada uma retratando a igreja e o mundo desde a época da primeira vinda de Cristo até o tempo de sua segunda vinda.

A primeira dessas seções é encontrada nos capítulos 1 a 3. João vê o Cristo ressurreto e glorificado andando entre sete candeeiros de ouro. Em obediência à ordem de Cristo, João passa a escrever cartas para cada uma das sete igrejas da Ásia Menor. A visão do Cristo glorificado, com as cartas às sete igrejas, forma uma unidade. Ao lermos essas cartas ficamos impressionados com duas coisas. Primeiro, existem referências a eventos, pessoas e lugares da época em que o livro de Apocalipse foi escrito. Segundo, os princípios, recomendações e advertências contidos nessas cartas têm valor para a igreja de todos os tempos. Na verdade, essas duas observações fornecem uma chave para a interpretação de todo o livro. Uma vez que o livro de Apocalipse foi endereçado à igreja do século 1º d.C., sua mensagem faz referência a eventos que ocorriam naquela época, ele era relevante para os cristãos daqueles dias. No entanto, como o livro também era dirigido à igreja ao longo das eras, sua mensagem ainda é relevante para nós nos dias atuais.

A segunda dessas sete seções é a visão dos sete selos, encontrada nos capítulos 4 a 7. João é arrebatado ao céu e vê a Deus assentado em seu

trono radiante. Então ele vê o Cordeiro, que tinha sido morto, tomando o rolo selado com sete selos da mão daquele que está assentado no trono, indicando que Cristo conquistou a vitória decisiva sobre as forças do mal e, dessa maneira, é digno de abrir os selos. Então os selos são quebrados, e são descritos diversos julgamentos divinos sobre o mundo. Nessa visão, cujo pano de fundo é a vitória de Cristo, vemos a igreja sofrendo provações e perseguições. Se alguém perguntar: como saberemos quando termina uma dessas sete seções paralelas (à exceção da primeira, que forma uma unidade óbvia), a resposta é que cada uma das sete termina com uma indicação de que o tempo do fim é chegado. Tal indicação pode ser fornecida por uma referência ao juízo final, no fim da história, ou ao estado final de bem-aventurança do povo de Deus, ou ambos. No final dessa seção, encontramos ambos. Existe uma referência ao juízo final no capítulo 6.15-17:

> Os reis da terra, os grandes, os comandantes, os ricos, os poderosos e todo escravo e todo livre se esconderam nas cavernas e nos penhascos dos montes e disseram aos montes e aos rochedos: Caí sobre nós e escondei-nos da face daquele que se assenta no trono e da ira do Cordeiro, porque chegou o grande Dia da ira deles; e quem é que pode suster-se? (Ap 6.15-17).

Temos também uma descrição do estado final de felicidade dos que saíram da grande tribulação no capítulo 7.15-17:

> ... razão por que se acham diante do trono de Deus e o servem de dia e de noite no seu santuário; e aquele que se assenta no trono estenderá sobre eles o seu tabernáculo. Jamais terão fome, nunca mais terão sede, não cairá sobre eles o sol, nem ardor algum, pois o Cordeiro que se encontra no meio do trono os apascentará e os guiará para as fontes da água da vida. E Deus lhes enxugará dos olhos toda lágrima (Ap 7.15-17).

A terceira seção, encontrada nos capítulos 8 a 11, descreve as sete trombetas de juízo. Nessa visão, vemos a igreja vingada, protegida e vitoriosa. Essa seção termina com uma referência clara ao juízo final:

> Na verdade, as nações se enfureceram;
> chegou, porém, a tua ira,
> e o tempo determinado
> para serem julgados os mortos,
> para se dar o galardão
> aos teus servos, os profetas,
> aos santos e aos que temem o teu nome,
> tanto aos pequenos como aos grandes,
> e para destruíres os que destroem a terra (Ap 11.18).

A quarta seção, capítulos 12 a 14, começa com a visão da mulher dando à luz um filho, enquanto o dragão espera para devorá-lo tão logo tenha nascido – uma referência óbvia ao nascimento de Cristo. O restante da seção descreve a oposição contínua que o dragão (que representa Satanás) faz à igreja. Aqui somos apresentados às duas bestas, que são auxiliares do dragão: a besta que emerge do mar e a besta que emerge da terra. Essa seção termina com uma descrição figurada da vinda de Cristo para o juízo:

> Olhei, e eis uma nuvem branca, e sentado sobre a nuvem um semelhante a filho de homem, tendo na cabeça uma coroa de ouro e na mão uma foice afiada. Outro anjo saiu do santuário, gritando em grande voz para aquele que se achava sentado sobre a nuvem: Toma a tua foice e ceifa, pois chegou a hora de ceifar, visto que a seara da terra já amadureceu! E aquele que estava sentado sobre a nuvem passou a sua foice sobre a terra, e a terra foi ceifada (Ap 14.14-15).

A quinta seção é encontrada nos capítulos 15 e 16. Ela descreve as sete taças da ira, para retratar a visitação final da ira de Deus sobre aqueles que permanecem impenitentes. Essa seção também termina com uma referência ao juízo final: "E a grande cidade se dividiu em três partes, e caíram as cidades das nações. E lembrou-se Deus da grande Babilônia para dar-lhe o cálice do vinho do furor da sua ira. Todas as ilhas fugiram, e os montes não foram achados" (Ap 16.19-20).

A sexta seção, capítulos 17 a 19, descreve a queda da Babilônia e das bestas. Babilônia representa a cidade mundial – as forças do secularismo e ateísmo que estão em oposição ao reino de Deus. O final do capítulo 19 retrata a queda dos dois auxiliares do dragão: a besta que emerge do mar e o falso profeta, que aparentemente são a mesma figura que a besta que emerge da terra (ver 16.13). Mais uma vez temos referências claras ao tempo do fim, no final dessa seção. O capítulo 19, versículo 11, descreve a segunda vinda de Cristo: "Vi o céu aberto, e eis um cavalo branco. O seu cavaleiro se chama Fiel e Verdadeiro e julga e peleja com justiça". Mais adiante, nesse capítulo, é apresentado o castigo final dos dois auxiliadores do dragão:

> E vi a besta e os reis da terra, com os seus exércitos, congregados para pelejarem contra aquele que estava montado no cavalo e contra o seu exército. Mas a besta foi aprisionada, e com ela o falso profeta que, com os sinais feitos diante dela, seduziu aqueles que receberam a marca da besta e eram os adoradores da sua imagem. Os dois foram lançados vivos dentro do lago do fogo que arde com enxofre (19.19-20).

A sétima seção, capítulos 20 a 22, narra a condenação do dragão (que é Satanás), completando dessa forma a descrição da destruição dos inimigos de Cristo. O juízo final e o castigo final dos ímpios estão descritos no final do capítulo 20:

> Vi um grande trono branco e aquele que nele se assenta (...) Vi também os mortos, os grandes e os pequenos, postos em pé diante do trono. Então, se abriram livros. Ainda outro livro, o Livro da Vida, foi aberto. E os mortos foram julgados, segundo as suas obras (...) Então, a morte e o inferno foram lançados para dentro do lago de fogo. Esta é a segunda morte, o lago de fogo. E, se alguém não foi achado inscrito no Livro da Vida, esse foi lançado para dentro do lago de fogo (Ap 20. 11-12,14-15).

Essa seção também descreve o triunfo final de Cristo e sua igreja, e o universo renovado, aqui chamado de novos céus e nova terra.

Observe que, embora essas sete seções sejam paralelas, elas também revelam certo progresso escatológico. A última seção, por exemplo, nos leva mais longe, no futuro, do que as outras seções. Embora o juízo final já tenha sido descrito resumidamente em 6.12-17, ele não é apresentado minuciosamente até chegarmos a 20.11-15. Embora o gozo final dos redimidos, na vida por vir, tenha sido esboçado em 7.15-17, só vamos encontrar uma descrição detalhada e elaborada da vida sobre a nova terra ao alcançarmos o capítulo 21 (21.1–22.5). Por isso esse método de interpretação é denominado *paralelismo progressivo*.

Encontramos a progressão escatológica nessas sete seções não apenas com relação a cada seção, mas também no que diz respeito ao livro como um todo. Se admitirmos que o livro de Apocalipse retrata a luta de Cristo e sua igreja, por um lado, contra os inimigos de Cristo e da igreja, por outro, podemos dizer que a primeira metade do livro (caps. 1–11) descreve a luta na terra, retratando a igreja como perseguida pelo mundo. A segunda metade do livro, porém (cap. 12–22), nos fornece o pano de fundo espiritual e mais profundo dessa luta, mostrando a perseguição da igreja pelo dragão (Satanás) e seus auxiliadores. À luz dessa análise, vemos como a última seção do livro (20–22) se encaixa bem. A última seção descreve o julgamento que recai sobre Satanás, e sua condenação final. Uma vez que Satanás é o oponente supremo de Cristo, é bastante lógico que sua condenação seja narrada por último.

Agora, estamos prontos para a interpretação de Apocalipse 20.1-6, a única passagem da Bíblia que fala, explicitamente, de um reino de mil anos.

Observe que a passagem claramente se autodivide em duas partes: os versículos 1-3, que descrevem o aprisionamento de Satanás, e os versículos 4-6, que descrevem o reinado de mil anos de certos indivíduos com Cristo.

A interpretação pré-milenista desses versículos os entende como descrevendo um reino milenar de Cristo na terra, que se seguirá à sua segunda vinda. E é verdade que se fez referência à segunda vinda de Cristo no capítulo anterior (ver 19.11-16). Se, pois, alguém considerar Apocalipse 20 mostrando o que cronologicamente se segue ao que foi descrito no Capítulo 19, essa pessoa realmente concluiria que o milênio de Apocalipse 20.1-6 virá após a volta de Cristo.

Entretanto, conforme indicamos, os capítulos 20 a 22 constituem a última das sete seções do livro de Apocalipse e, por essa razão, não descrevem o que se segue na volta de Cristo. Antes, Apocalipse 20.1 nos traz mais uma vez, de volta ao início da era do Novo Testamento.

Fica claro que essa é a interpretação adequada desses versículos, não só pelo que foi desenvolvido antes, mas também porque o capítulo 20 descreve a derrota e a condenação final de Satanás. Certamente, a derrota de Satanás teve início com a primeira vinda de Cristo, conforme já foi claramente demonstrado no capítulo 12, versículos 7-9. O fato de que o reino milenar, retratado em 20.4-6, acontece antes da segunda vinda de Cristo fica evidente porque o juízo final, descrito nos versículos 11 a 15 desse capítulo, é retratado como vindo após o reino de mil anos. Não somente no livro de Apocalipse, mas também em todo o restante do Novo Testamento, o juízo final está associado à segunda vinda.[02] Sendo este o caso, fica óbvio que o reinado milenar de Apocalipse 20.4-6 tem de ocorrer *antes* e *não depois* da segunda vinda de Cristo. Examinemos mais de perto Apocalipse 20.1-6. Comecemos pelos versículos 1-3:

> Então, vi descer do céu um anjo; tinha na não a chave do abismo e uma grande corrente. Ele segurou o dragão, a antiga serpente, que é o diabo, Satanás, e o prendeu por mil anos; lançou-o no abismo, fechou-o e pôs selo sobre ele, para que não mais enganasse as nações até se completarem os mil anos. Depois disto, é necessário que ele seja solto pouco tempo (Ap 20.1-3).

Nesses versículos, temos uma descrição do aprisionamento de Satanás. Diz-se do dragão, aqui claramente identificado como “o diabo” ou “Satanás”, que ele será preso por mil anos e, em seguida, lançado a um lugar denominado “a cova sem fundo” ou “abismo” (ASV, NIV). O

propósito desse aprisionamento é "para que não mais enganasse as nações até se completarem os mil anos".

O livro de Apocalipse está cheio de números simbólicos. Portanto, é bem provável que o número "mil", utilizado nessa passagem, não deva ser interpretado de forma estritamente literal. Uma vez que o número *dez* significa totalidade, e uma vez que *mil* é dez elevado à terceira potência, podemos considerar a expressão "mil anos" indicando um período completo, um período muito longo, de duração indeterminada. De acordo com o que foi dito acerca da estrutura do livro, e à luz dos versículos 7-15 desse capítulo (que descreve a "curta temporada" de Satanás, a batalha final e o juízo final), podemos concluir que esse período de mil anos estende-se da primeira vinda de Cristo até imediatamente antes de sua segunda vinda.

Uma vez que o "lago de fogo", mencionado nos versículos 10, 14 e 15, represente obviamente o lugar do castigo final, a "cova sem fundo" ou "abismo" mencionado nos versículos 1 e 3 não pode ser o lugar do castigo final. Esse termo deveria ser considerado uma descrição figurada do modo pelo qual as atividades de Satanás serão restringidas durante o período dos mil anos.

O que, pois, se quer dizer com o aprisionamento de Satanás? Nos tempos do Antigo Testamento, ao menos na era pós-abraâmica, todas as nações do mundo, com exceção de Israel, estavam sob o governo de Satanás, por assim dizer. Naquela época, o povo de Israel era o recipiente da revelação especial de Deus, de modo que eles conheciam a verdade de Deus a respeito de si próprios, acerca de sua pecaminosidade e sobre o modo pelo qual poderiam obter o perdão dos seus pecados (deve-se admitir, contudo, que esse conhecimento, que lhes foi dado em tipos e sombra, era incompleto). Nessa mesma época, outras nações do mundo não conheciam essa verdade e, por essa razão, estavam em ignorância e erro (ver At 17.30) – com exceção de algumas pessoas, famílias ou cidades que chegaram a ter contato com a revelação especial de Deus. Poder-se-ia dizer que nessa época as nações eram enganadas por Satanás, assim como os primeiros pais foram enganados por Satanás quando caíram no pecado no jardim do Éden

Imediatamente antes de sua ascensão, porém, Cristo deu a Grande Comissão para seus discípulos: "Ide, portanto, fazei discípulos de todas as nações" (Mt 28.19). Nesse momento, pode-se bem imaginar os discípulos levantando uma intrigante questão: Como poderemos fazer isso, se Satanás

continua a enganar as nações, da maneira que ele o fez no passado? Em Apocalipse 20.1-3, João traz uma resposta tranquilizadora à essa pergunta. Parafraseando, sua resposta é mais ou menos assim: Durante a era do evangelho, que foi instaurada agora, Satanás não será capaz de continuar enganando as nações de modo que o fez no passado, pois ele foi aprisionado. Portanto, nesse período, vocês, discípulos de Cristo, serão capazes de pregar o evangelho e de fazer discípulos dentre todas as nações.

Isso não quer dizer que Satanás não possa fazer mal enquanto estiver preso. Significa apenas o que João está dizendo aqui. Enquanto Satanás estiver preso, ele não poderá enganar as nações para impedi-las de aprender acerca da verdade de Deus. Mais adiante, nesse mesmo capítulo, João nos diz que, quando os mil anos tiverem passado, Satanás será solto de sua prisão e sairá para enganar as nações do mundo, para reuni-las conjuntamente para a luta contra o povo de Deus (v. 7-9). Isto, porém, ele não poderá fazer enquanto está preso. Concluímos que o aprisionamento de Satanás durante a era do evangelho significa que, primeiramente, ele não pode impedir a disseminação do evangelho e, em segundo lugar, ele não pode congregar todos os inimigos de Cristo para atacarem conjuntamente a igreja.

Haverá alguma indicação, no Novo Testamento, de que Satanás estava preso na época da primeira vinda de Cristo? De fato há. Quando os fariseus acusaram Jesus de expulsar demônio pelo poder de Satanás, Jesus respondeu: “Como pode alguém entrar na casa do valente e roubar-lhe os bens sem primeiro amarrá-lo?” (Mt 12.29). É bem interessante que a palavra utilizada por Mateus, para descrever o aprisionamento do homem valente, é a mesma palavra utilizada em Apocalipse 20, para descrever o aprisionamento de Satanás (o termo grego *deō*). Poderíamos dizer que Jesus amarrou o diabo, quando triunfou sobre ele no deserto, recusando-se a ceder às suas tentações. O fato de Jesus expulsar os demônios, assim ele nos ensina nessa passagem, foi uma evidência desse triunfo. Alguém poderia contra-argumentar dizendo que o aprisionamento de Satanás, aqui mencionado, está vinculado à expulsão de demônios e não à pregação do evangelho. Eu responderia que a expulsão de demônios é uma evidência da presença do reino de Deus (Mt 12.28), e exatamente porque o reino de Deus é chegado pode-se agora pregar o evangelho a todas as nações (ver Mt 13.24-30,47-50).

Quando os setenta retornaram de sua missão de pregação, disseram a Jesus: "Senhor, os próprios demônios se nos submetem pelo teu nome!", Jesus respondeu: "Eu via a Satanás caindo do céu como um relâmpago" (Lc 10.17-18). Lembremos que essas palavras não devem ser interpretadas como sugerindo uma descida literal de Satanás desde os céus. Elas devem antes ser entendidas no sentido de que, nas obras que seus discípulos estavam realizando, Jesus via uma indicação de que o reino de Satanás tinha acabado de sofrer um golpe demolidor – que, na verdade, acabara de acontecer um aprisionamento de Satanás, uma restrição de seu poder. Nesse evento, a queda ou aprisionamento de Satanás está diretamente associada com a atividade missionária dos discípulos de Jesus. Outra passagem que descreve a restrição das atividades de Satanás, com relação à abrangência missionária de Cristo, é João 12.31-32: "Chegou o momento de ser julgado este mundo, e agora o seu príncipe será expulso. E eu, quando for levantado da terra, atrairei todos a mim mesmo". É interessante notar que o verbo grego traduzido por "expulsar" (*ekballō*) é derivado da mesma raiz que o termo utilizado em Apocalipse 20.3: "lançou-o (*ballō*) [Satanás] no abismo". É mais importante, porém, a observação de que a "expulsão" de Satanás está associada, aqui, com o fato de que não somente judeus mas também homens de todas as nacionalidades serão atraídos a Cristo quando ele estiver na cruz.

O aprisionamento de Satanás, descrito em Apocalipse 20.1-3, portanto, significa que, ao longo da era do evangelho na qual vivemos agora, a influência de Satanás, embora certamente não eliminada, é tão restringida que ele não pode impedir a disseminação do evangelho às nações do mundo. Por causa do aprisionamento de Satanás, na atualidade, as nações não podem conquistar a igreja, mas a igreja está conquistando nações.

Passemos agora aos versículos 4 a 6, a passagem que trata do reino de mil anos:

> (4) Vi também tronos, e nestes sentaram-se aqueles aos quais foi dada autoridade de julgar. Vi ainda as almas dos decapitados por causa do testemunho de Jesus, bem como por causa da palavra de Deus, tantos quantos não adoraram a besta, tampouco sua imagem, e não receberam a marca na fronte e na mão; e viveram (*ezōsan*) e reinaram com Cristo durante mil anos. (5) Os restantes dos mortos não reviveram (*ezōsan*) até que completassem os mil anos. Esta é a primeira ressurreição. (6) Bem-aventurado e santo é aquele que tem parte na primeira ressurreição; sobre esses a segunda morte não tem autoridade; pelo contrário, serão sacerdotes de Deus e de Cristo, e reinarão com ele os mil anos.

Vimos que os versículos 1 a 3 mencionam um período de “mil anos”. Observamos agora que os versículos 4 a 6 também referem-se a um período de mil anos. Embora seja possível entender os “mil anos” dos versículos 4 a 6, como descrevendo um período diferente dos “mil anos” dos versículos 1 a 3, não há nenhuma razão para isso, especialmente porque a expressão “os mil anos” (*ta chilia etō*) aparece duas vezes, uma no versículo 3 e outra no versículo 5. Por causa disso, podemos admitir, seguramente, que os versículos 1 a 3 e os versículos 4 a 6 ocupam-se do mesmo período de “mil anos”. Esse período, conforme vimos, abrange toda a dispensação do Novo Testamento, desde a época da primeira vinda de Cristo até imediatamente antes do tempo da segunda vinda de Cristo.

Examinemos mais acuradamente o versículo 4: “Vi também tronos, e nestes sentaram-se aqueles aos quais foi dada autoridade de julgar”. A primeira questão a tratarmos aqui é: onde estão esses tronos? Leon Morris destaca que no livro de Apocalipse a palavra “trono” é utilizada 47 vezes, e todos esses tronos, à exceção de três (2.13; 13.2; 16.10), parecem estar nos céus.[03] Se acrescentarmos a esta consideração o fato de João ver “as almas dos decapitados”, somos levados à conclusão de que o local da visão de João foi agora transferido para o céu. Podemos dizer que, embora o período de mil anos, descrito nesses seis versículos, seja inteiramente o mesmo, os versículos 1 a 3 descrevem o que se passa na terra nessa época, e os versículos 4 a 6 retratam o que acontece no céu.

João vê aqueles a quem foi dada autoridade de julgar assentados em tronos. O livro de Apocalipse se ocupa muito de questões de justiça, especialmente para os cristãos perseguidos. Portanto, é de alta significância que o julgamento da visão de João (ou “autoridade de julgar”, NIV) é conferido àqueles que estão assentados nos tronos. A descrição que João faz deles, como “assentados em tronos”, é um modo concreto de expressar a ideia de que eles estão reinando com Cristo (ver a última parte do versículo 4). Aparentemente, esse ato de reinar inclui a autoridade de proceder a algum tipo de julgamento. Se isto significa simplesmente concordar e estar agradecido pelos julgamentos feitos por Cristo, ou se isto significa que àqueles que estão assentados nos tronos é dada a oportunidade de fazer seus próprios julgamentos acerca de assuntos terrenos, não nos é revelado. O fato de que reinar e julgar estão, às vezes, inter-relacionados, fica evidente a partir das palavras de Cristo aos seus discípulos: “Em verdade vos digo que

vós, os que me seguistes, quando, na regeneração, o Filho do homem se assentar no trono da sua glória, também vos assentareis em doze tronos para julgar as doze tribos de Israel" (Mt 19.28). [04]

Perguntamos agora: quem está assentado nesses tronos? Para responder à essa pergunta, temos de olhar mais adiante na passagem, e observar que aqueles a quem João viu são descritos como tendo "vindo à vida" (v. 4), e são distinguidos dos "restantes dos mortos" no versículo 5. Em outras palavras, João teve uma visão acerca de certas pessoas que morreram, as quais ele distingue de outras pessoas que também morreram. Ao examinarmos cuidadosamente o versículo 4, parece que João vê aqui duas classes de pessoas mortas: um grupo maior de crentes mortos, e um grupo menor de crentes que morreram como mártires da fé cristã.

A primeira sentença do versículo 4 descreve os crentes que morreram, a quem João vê assentados em tronos, compartilhando do reinado de Cristo e exercendo sua autoridade em realizar julgamentos. Esse reinado é um cumprimento de uma promessa anteriormente registrada no livro de Apocalipse: "Àquele que vencer, eu darei o direito de sentar comigo em meu trono, assim como eu venci, e me sentei com meu Pai no seu trono" (3.21, NIV).

Conforme a visão prossegue, porém, João vê um grupo específico de crentes mortos, a saber, os mártires: "Vi ainda as almas dos decapitados por causa do testemunho de Jesus, bem como por causa da Palavra de Deus, tantos quantos não adoraram a besta, nem tampouco a sua imagem, e não receberam a marca na fronte e na mão". As palavras: "as almas dos decapitados" referem-se obviamente a mártires – cristãos fiéis que preferiram antes entregar a vida do que negar seu Salvador. Essa passagem, na verdade, é paralela a uma passagem anterior do livro, Apocalipse 6.9: "Quando ele abriu o quinto selo, vi debaixo do altar, as almas daqueles que tinham sido mortos por causa da palavra de Deus e por causa do testemunho que sustentavam". Quando João acrescenta que estes aqui descritos "não adoraram a besta, nem tampouco a sua imagem", ele está descrevendo melhor os mártires cristãos. Aprendemos em Apocalipse 13.15 que aqueles que se recusassem a adorar a imagem da besta deveriam ser mortos.

A visão, portanto, se refere às almas de todos os cristãos que morreram, mais especialmente às almas daqueles que morreram como mártires, por causa de sua lealdade a Cristo. [05] Se perguntarmos como João pôde ver as

almas daqueles que tinham morrido, a resposta será que João viu tudo isso em uma visão. Alguém também poderia perguntar: Como pôde João ver um anjo amarrando o diabo e o prendendo por mil anos com uma grande corrente?

Agora seguem as palavras mais controvertidas da passagem: "E viveram e reinaram com Cristo durante mil anos". Os intérpretes pré-milenistas, sejam eles dispensacionalistas ou não, entendem essas palavras como descrevendo uma ressurreição literal e física dos mortos e, por essa razão, encontram nessa passagem uma prova para um reinado milenar de Cristo na terra, após sua segunda vinda. Será esta a interpretação correta da passagem?

Sem dúvida, palavra grega traduzida por "viveram", *ezōsan*, pode-se referir a uma ressurreição física (ver, p.ex., Mt 9.18; Rm 14.9; 2Co 13.4; Ap 2.8). A questão, porém, é se é isto que a palavra significa aqui.

Parece que João está falando aqui sobre uma espécie de ressurreição, a partir da segunda sentença do versículo 5: "Esta é a primeira ressurreição" – palavras que, no versículo 4, se referem obviamente a viver e reinar com Cristo. Porém, será essa "primeira ressurreição" uma ressurreição física – ressuscitar o corpo dentre os mortos? Aparentemente não, uma vez que a ressurreição do corpo dentre os mortos é mencionada mais adiante no capítulo, nos versículos 11 a 13, como algo diferente do que é descrito aqui. Os pré-milenistas interpretam a descrição dos versículos 11 a 13 como sendo a ressurreição dos incrédulos que, dizem eles, acontece após o milênio, uma vez que a ressurreição dos crentes ocorreu antes do milênio. Entretanto, devemos contestar a ideia da separação da ressurreição de incrédulos da dos crentes por um intervalo de mil anos, especialmente à luz das palavras de Jesus, em João 5.28-29: " *vem a hora* em que todos os que se acham nos túmulos ouvirão a sua voz e sairão: os que tiverem feito o bem, para a ressurreição da vida; e os que tiverem praticado o mal, para a ressurreição do juízo" [grifos do autor].[06] Além disso, o argumento de que a ressurreição retratada em Apocalipse 20.11-13 seja somente a ressurreição de incrédulos não pode ser provado. Embora tenha sido dito que se o nome de alguém não for encontrado no Livro da Vida, ele será lançado no lago de fogo (v. 15), estas palavras não provam que nenhum daqueles que foram ressuscitados tenha tido seu nome escrito no Livro da Vida. Concluímos que o que está descrito no final do capítulo 20 é a

ressurreição geral, e o que está descrito no final de 20.4 deve ser algo diferente de ressurreição física ou corporal.

O que significam as palavras: "e vieram à vida (ou viveram, ASV), e reinaram com Cristo durante mil anos?" A chave já foi fornecida no versículo 4a. Ali João disse: "Vi também tronos, e nestes sentaram-se aqueles aos quais foi dada autoridade de julgar". O restante do versículo deixa claro que aqueles que estão assentados em tronos são as almas das pessoas que tinham morrido – crentes que permaneceram fiéis a Cristo, e especialmente mártires que selaram sua fé com a própria vida. Esse é o grupo que João vê como "vivendo e reinando com Cristo". Embora esses crentes tenham morrido, João os vê vivos, não no sentido corporal, mas no sentido de que eles estão desfrutando da comunhão com Cristo no céu. Essa é uma vida de muita felicidade – ver, por exemplo, as palavras de Paulo acerca da condição dos crentes entre a morte e a ressurreição em Filipenses 1.23 e 2Coríntios 5.8.[07] É uma vida na qual esses crentes que foram mortos se assentam em tronos, compartilhando o reinado de Cristo sobre todas as coisas, compartilhando inclusive e sua atividade julgadora.

Por essa razão entendemos que a palavra *ezōsan* (viveram, ou vieram à vida) no versículo 4, descreve o fato de que as almas dos crentes que morreram estão agora vivendo com Cristo no céu e compartilhando seu reinado durante o estado intermediário entre morte e ressurreição. O período de mil anos em que essas almas vivem e reinam com Cristo é, como vimos, todo o período do evangelho, desde a primeira vinda de Cristo até a segunda vinda. Em outras palavras, estamos agora no milênio, e o reinado de Cristo com os crentes durante o milênio não é terreno, mas sim celestial. [08]

George Eldon Ladd discorda dessa interpretação, afirmando que a palavra *zaō* (a forma presente de *ezōsan*) nunca é utilizada no Novo Testamento para descrever algumas almas vivendo após a morte do corpo.[09] Creio, porém, que há pelo menos um caso de tal uso no Novo Testamento, no capítulo 20 de Lucas. Jesus citou as palavras que Deus proferira a Moisés na sarça ardente aos saduceus, que negavam a ressurreição do corpo: "Eu sou o Deus de Abraão, o Deus de Isaque e o Deus de Jacó" (v. 37, citando Êx 3.6). Então Jesus acrescentou estas palavras: "Ele não é o Deus dos mortos, mas dos vivos, pois para ele todos estão vivos" (v. 38, NIV). Dessa forma, Jesus provou a doutrina da

ressurreição do corpo a partir do Pentateuco, o qual os saduceus aceitavam como autoridade.

Para o nosso propósito, contudo, é importante que, de acordo com Josefo, os saduceus não negavam apenas a ressurreição do corpo, mas também a existência continuada da alma após a morte: "Mas a doutrina dos saduceus é esta: as almas morrem com os corpos"[10] Observe, contudo, que em sua resposta, Jesus não corrigiu apenas a negação dos saduceus à ressurreição, mas também sua negação da existência da alma após a morte. As palavras de Jesus: "Deus não é Deus de mortos, e sim, de vivos" (Lc 20.38a), implicam que, em certo sentido, os patriarcas estão vivos até agora, após a sua morte e antes de sua ressurreição. Esse destaque é explicitado em 38b: "porque para ele todos vivem" (*pantes gar autō zōsin*). O tempo do verbo traduzido por "vivem" (*zōsin,* uma forma de *zaō*) não é futuro (o que poderia sugerir que esses mortos viveriam apenas na hora de sua ressurreição, mas sim presente, nos dizendo que Abraão, Isaque e Jacó estão vivos agora. Embora, para nós eles, pareçam estar mortos, para Deus estão vivos. O comentário de Calvino, sobre as palavras "porque para ele todos vivem", apoia essa interpretação:

> Esse modo de expressão encontra-se empregado em vários sentidos nas Escrituras; mas aqui ela significa que os crentes, após terem morrido neste mundo, levam uma vida celestial com Deus (...) Deus é fiel para preservá-los vivos em sua presença, o que ultrapassa a compreensão dos homens.[11]

Aqui, pois, temos um exemplo, fora do livro de Apocalipse, do uso do termo grego *zaō* para descrever a vida da alma após a morte do corpo e antes da ressurreição.[12]

Para deixar claro, à parte do capítulo 20, não podemos encontrar outro uso de *zaō* com esse significado no livro de Apocalipse. Existe, conforme vimos, pelo menos um uso de *zaō* em Apocalipse, que denota a ressurreição corporal (2.8). Mas há vários exemplos, em Apocalipse, onde essa palavra é utilizada com um sentido outro que não ressurreição corporal. Em 4.9-10; 7.2; 10.6 e 15.7, por exemplo, *zaō* é utilizada para descrever que Deus vive para sempre; e em 3.1 a palavra é utilizada para descrever o que podemos chamar de *vida espiritual*.

Existe, porém, um paralelo no livro de Apocalipse à ideia contida em 20.4. Eu me refiro ao que se encontra em 6.9-11:

> Quando ele abriu o quinto selo, vi debaixo do altar, as almas daqueles que tinham sido mortos por causa da palavra de Deus e por causa do testemunho que sustentavam. Clamaram em grande voz, dizendo: Até quando, ó Soberano Senhor, santo e verdadeiro, não julgas, nem vingas o nosso sangue dos que habitam sobre a terra? Então, a cada um deles foi dada uma vestidura branca, e lhes disseram que repousassem ainda por pouco tempo, até que também se completasse o número dos seus conservos e seus irmãos que iam ser mortos como igualmente eles foram (Ap 6.9-11).

Observe o marcante paralelo entre "as almas dos decapitados" (em 20.4) e "as almas daqueles que tinham sido mortos" (em 6.9). Ambas as visões tratam de crentes que foram mortos. Aparentemente, as almas dos mártires mortos, descritas em 6.9-11, estão conscientes e com elas se pode falar; a elas foram dadas vestiduras brancas e lhes foi dito que descansassem. As vestiduras brancas e o descanso sugerem que elas estão desfrutando de uma felicidade provisória, que aguarda a ressurreição final. Isto é muito semelhante à situação das almas descritas no capítulo 20, das quais se diz que estão reinando com Cristo enquanto esperam pela ressurreição do corpo. Embora a palavra *viveram* (*ezōsan*) não esteja empregada em 6.9-11, a situação descrita nesses versículos certamente é paralela à situação descrita em 20.4. A única diferença é que para as almas dos mártires mortos no capítulo 6 diz-se que descansem, enquanto para almas dos mártires mortos, referidas no capítulo 20, diz-se que vivam e reinem com Cristo. Em ambos os capítulos, contudo, diz-se, das almas dos crentes mortos, que elas estão vivendo entre a morte e a ressurreição. Concluo que existe no livro de Apocalipse um precedente para se interpretar 20.4 conforme foi feito anteriormente. [13]

Podemos constatar a relevância dessa visão ao lembrar que, na época de João, a igreja era muito oprimida e, com frequência, perseguida. Seria bastante confortante para os cristãos dos dias de João saber que embora muitos de seus companheiros na fé tivessem morrido, alguns tendo sido cruelmente executados como mártires, esses irmãos e irmãs na fé mortos estavam de fato vivos agora no céu, no que diz respeito às suas almas, e reinavam com Cristo.

Nesses versículos, não temos indicação de que João estivesse descrevendo um reinado milenar terreno. A cena, conforme vimos, passa-se no céu. Os versículos 4 a 6 não dizem nada acerca da terra, sobre a Palestina como centro desse reinado ou a respeito dos judeus. Nada é dito acerca dos crentes que ainda estejam sobre a terra nesse reino milenar – a

visão trata exclusivamente de crentes que já morreram. Esse reino milenar não é algo que deva ser aguardado no futuro; ele está acontecendo agora, e durará até que Cristo retorne. Por isso, o termo *milenismo realizado* é uma descrição apropriada da posição defendida aqui – se recordarmos que o milênio em questão não é um reinado terreno, mas sim reinado celestial.

A sentença seguinte, versículo 5a, tem um caráter parentético e, por isso, apropriadamente é assinalada entre parêntesis pela NVI: "Os restantes dos mortos não reviveram (*ezōsan*) até que se completassem os mil anos". O termo *ezōsan*, conforme empregado nessa sentença, tem de significar a mesma coisa que denotou a sentença anterior. Em nenhum dos casos essa palavra significa *ressurreição corporal*. João está falando acerca dos incrédulos mortos – os "restantes dos mortos" – como distintos dos mortos crentes que acabou de descrever. Quando ele diz que o restante dos mortos não viveu ou não veio à vida, ele denota exatamente o oposto daquilo que acabara de dizer sobre os crentes mortos. Os mortos incrédulos, diz ele, não viveram nem reinaram com Cristo durante esse período de mil anos. Enquanto os crentes desfrutam, após a morte, de um novo tipo de vida com Cristo no céu, no qual eles compartilham do reinado de Cristo, os incrédulos, após a morte, não compartilham nem dessa vida, nem desse reino.

O fato de que isso verdadeiramente abarca um período de mil anos está indicado nestas palavras "até que se completassem os mil anos" (*achri telesthō ta chilia etō*). A palavra grega traduzida aqui por "até", *achri*, indica que o que foi dito aqui permanece verdadeiro durante mil anos. O uso da palavra *até* não implica que esses incrédulos mortos viverão e reinarão com Cristo após esse período ter findado. Se esse fosse o caso, teríamos de esperar uma afirmação clara sobre isso. No versículo 3 desse capítulo também encontramos a expressão "até se completarem os mil anos", neste caso, porém, a expressão vem seguida de uma declaração explícita, indicando que algo diferente acontecerá após o final desses mil anos: "Depois disto é necessário que ele [o diabo, cujo aprisionamento acabara de ser descrito] seja solto pouco tempo". No versículo 5, entretanto, as palavras "até que se completassem os mil anos" não são seguidas por outra declaração que pudesse indicar que esses mortos viriam à vida após terem findado os mil anos. [14]

Mais adiante, contudo, encontramos um ensino claro acerca do que acontecerá a esses incrédulos mortos após o término dos mil anos. O que acontece ao "restante dos mortos" naquela hora está descrito no versículo 6 como "a segunda morte". Quando, no versículo 6, diz-se que a "segunda morte" não tem poder sobre os crentes mortos, fica ilustrado que a "segunda morte" efetivamente tem poder sobre os mortos incrédulos. O que quer dizer "a segunda morte"? O versículo 14 explica: "Esta é a segunda morte, o lago de fogo" (ASV). A segunda morte, pois, significa punição eterna após a ressurreição do corpo. Portanto, no que toca aos incrédulos mortos, haverá uma mudança após o final dos mil anos, mas não será uma mudança para melhor, mas sim para pior.

João continua: "Esta é a primeira ressurreição" (v. 5b). Estas palavras retratam o que aconteceu aos crentes mortos a quem João estava descrevendo no final do versículo 4, antes da declaração parentética que acabamos de discutir. À luz do que foi dito, temos de entender essas palavras não como descrevendo uma ressurreição corporal, mas sim como a transição da morte física para a vida no céu com Cristo. Essa transição é denominada "ressurreição" – na verdade, um uso incomum do termo, mas perfeitamente compreensível em face do pano de fundo do contexto anterior. Isso é realmente uma forma de ressurreição, pois pessoas que são consideradas mortas são agora vistas como vivas, num sentido muito real do termo. A expressão "a primeira ressurreição", de fato, implica que haverá uma "segunda ressurreição" (embora essa expressão não seja utilizada) para esses crentes mortos – a ressurreição do corpo, que acontecerá quando Cristo voltar, no final do período dos mil anos.

Em Apocalipse 20.6, João prossegue: "Bem-aventurado e santo é aquele que tem parte na primeira ressurreição". As palavras seguintes nos dão a razão para essa felicidade: "sobre esses a segunda morte não tem autoridade". A segunda morte, conforme vimos, significa punição eterna. Essas palavras acerca da segunda morte indicam que a "primeira ressurreição", que João acabou de mencionar, não é uma ressurreição corporal. De fato, se devêssemos considerar os crentes aqui como tendo sido fisicamente ressuscitados, com corpos glorificados, eles já estariam desfrutando da plenitude e felicidade total da vida por vir, na qual "a morte já não existirá" (Ap 21.4), e não seria mais necessário dizer que a segunda morte não tem poder sobre eles.

"Pelo contrário, serão sacerdotes de Deus e de Cristo e reinarão com ele os mil anos" (Ap 20.6b). Ao longo desse período de "mil anos", portanto, os crentes mortos estarão adorando a Deus e a Cristo como sacerdotes, e reinarão com Cristo como reis. Embora João esteja pensando unicamente sobre o período que se estende até a volta de Cristo, os últimos capítulos de Apocalipse indicam que, após a volta de Cristo e a ressurreição do corpo, esses crentes mortos serão capazes de adorar a Deus, servir a Deus e reinar com Cristo de forma mais rica do que estão fazendo agora. Eles adorarão e servirão a Deus por toda a eternidade, numa perfeição sem pecado, com corpos glorificados na nova terra.

Esta é, portanto, a interpretação amilenista de Apocalipse 20.1-6.[15] Interpretada dessa forma, a passagem não diz nada acerca de um reinado terreno de Cristo sobre um reino basicamente judeu. Antes, ela descreve o reinado com Cristo no céu, das almas dos crentes mortos, entre sua morte e a segunda vinda de Cristo. Ela, igualmente, descreve o aprisionamento de Satanás no presente, de modo tal que ele não possa impedir a disseminação do evangelho.

Notas

[01] Segunda edição, Grand Rapids: Baker, 1940 (Publicado no Brasil pela Cultura Cristã com o título *Mais do que Vencedores*). Uma exposição e apologia desse método de interpretação, resumido em nove proposições, pode ser encontrada nas p. 22-64. Entre outros intérpretes que defendem uma visão de paralelismo acerca do livro de Apocalipse, podemos mencionar os seguintes: M. F. Sadler, *The Revelation of St. John The Divine* (1894); S. L. Morris, *The Drama of Christianity* (1928); S. Greijdanus, *De Openbaring des Heeren aan Johannes* (Amsterdã: Van Bottemburg, 1925); Herman Bavinck, *Gereformeerde Dogmatick*, 4.ed., IV, p. 663-666 (3.ed., p. 758-761); Abraham Kuyper, *E Voto Dordraceno* (Kampen: Kok, 1892), II, p. 252-290, esp. p. 284; R. C. H. Lenski, *Revelation* (Columbus: Wartburg, 1943); B. B. Warfield, *The Millennium and the Apocalypse*, *Biblical Doctrines* (Nova York: Oxford, 1929), p. 644-646; ver n. 6.

[02] Ver Apocalipse 22.12; Mateus 16.27; 25.31-32; Judas 14-15; e esp. 2Tessalonicenses 1.7-10.

[03] *The Revelation of St. John* (Grand Rapids: Eerdmans, 1969), p. 236.

[04] Sobre a íntima relação entre governar e julgar, ver F. Büchsel, "*krinô"*, TDNT, III, p. 923.

[05] Fica evidente que João está vendo as almas não somente dos mártires mortos, mas sim de todos os crentes mortos, a partir da primeira parte do versículo 5: "os restantes dos mortos não reviveram". Uma vez que "o restante dos mortos" tem de se referir aos incrédulos mortos, fica óbvio que aqueles a quem João viu nessa visão (v. 4) têm de ser os crentes mortos.

[06] Veja no capítulo 17 um debate sobre o ensino bíblico a respeito da ressurreição do corpo.

[07] Para um debate mais completo acerca do "estado intermediário", ver capítulo 9.

[08] Discordo, portanto, dos amilenistas (inclusive Agostinho), que interpretam *ezōsan* como significando *regeneração*, os quais, por essa razão, incluem os crentes que ainda estão vivos sobre a terra no número daqueles mencionados como vivendo e reinando com Cristo. Em minha opinião, essa passagem menciona unicamente a vida e reinado com Cristo de crentes que já morreram.

[09] Robert G. Clouse, org., *The Meaning of the Millennium*, p. 190.

[10] *Antiquities*, XVIII, 1, 4. Ver também *Wars of the Jews*, II, 8, 14.

[11] *Harmony of the Gospel* (1957), III, p. 53.

[12] Podemos observar pelo menos uma indicação de um uso similar de *zaō* nos escritos joaninos. Em João 11.25-26 lemos: "Disse-lhe Jesus: Eu sou a ressurreição e a vida. Quem crê em mim, ainda que morra, viverá (*zōsetai*); e todo o que vive e crê em mim não morrerá, eternamente". A principal referência de *zōsetai* é com relação à ressurreição corporal dos crentes. Mas a declaração "todo o que vive e crê em mim não morrerá, eternamente" indica que aquele que crê em Jesus estará vivendo mesmo no estado intermediário.

[13] Outras passagens do livro de Apocalipse, que ensinam que os crentes desfrutarão após a morte de uma existência abençoada, são: 3.21, que foi citada anteriormente no capítulo 2.10 ("Sê fiel até a morte, e dar-te-ei a coroa da vida; e 14.13 ("Bem-aventurados os mortos que, desde agora, morrem no Senhor").

[14] Para uma interpretação semelhante do versículo 5a, ver S. Greijdanus *De Openbaring des Heeren aan Johannes*, ad loc.; W. Hendriksen, *More than Conquerors*, ad loc.; R. C. H. Lenski, *Revelation*, ad loc.; James A. Hughes, Revelation 20.4-6 and the Question of the Millennium, *Westminster Theological Journal*, XXXV, 3 (primavera, 1973), p. 300-302. Sobre o uso de *achri*, indicando uma condição que prevalece até certo ponto, sem implicar que um estado de coisas diferentes se seguirá após aquele ponto ter sido alcançado, observe as seguintes passagens: Mateus 24.38 (o povo nos dias de Noé não parou imediatamente de comer e de beber após Noé ter entrado na arca); Atos 23.1 (Paulo não parou de viver diante de Deus perante toda boa consciência após esse dia); Atos 26.22; Romanos 5.13a (o pecado não cessou de estar no mundo após ter sido dada a lei); Romanos 8.22 (a criação não cessou de gemer em dores após o ponto o qual Paulo se refere); 1Coríntios 4.11; Apocalipse 2.26. Sobre o mesmo uso de *achri*, ver também: O. Palmer Robertson, Is There a Distinctive Future for Ethnic Israel in Romans 11?, in *Perspectives on Evangelical Theology*, org. Kenneth S. Kantzer e Stanley N. Gundry (Grand Rapids: Baker, 1979), p. 219-220.

[15] Entre outros teólogos que sustentam a interpretação amilenista dessa passagem e a escatologia amilenista em geral, dos mencionados na nota número 1, supra, podemos citar: Oswald T. Allis, *Prophecy and the Church* (Filadélfia: Presbyterian and Reformed, 1945); Louis Berkhof, *Systematic Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1953); Floyd E. Hamilton, *The Basis of Millennial Faith* (Eerdmans, 1955); Philip E. Hughes, *Interpreting Prophecy* (Eerdmans, 1976); R. Bradley Jones, *What, Where, and When is the Millennium?* (Grand Rapids: Baker, 1975); George L. Murray, *Millenial Studies* (Grand Rapids, 1948); reimpr., 1975), Geerhardus Vos, *The Pauline Eschatology* (Princeton: Princeton Univ. Press, 1930).

Capítulo 17
A ressurreição do corpo

A RESSURREIÇÃO DO CORPO É DE IMPORTÂNCIA CENTRAL para a mensagem escatológica bíblica. Conforme observamos,[01] existe uma diferença radical entre a visão cristã e a visão grega do homem. De acordo com os filósofos gregos, o corpo do homem é mau e é um obstáculo à sua existência plena. Por causa disso, na morte, o corpo se desintegra enquanto a alma continua vivendo – não há aqui esperança de uma ressurreição corporal. A Bíblia, ao contrário, ensina que Deus criou o homem corpo e alma, e este não é completo sem o seu corpo. Tanto a encarnação como a ressurreição corporal de Cristo provam que o corpo não é mau, mas sim bom. Porque Cristo ressuscitou dos mortos, todos os que são de Cristo também ressuscitarão com corpos glorificados. Embora aqueles que morreram em Cristo desfrutem agora de uma felicidade provisória, no estado intermediário, sua felicidade não será completa até que seus corpos tenham sido ressuscitados dentre os mortos. A ressurreição do corpo, portanto, é uma doutrina singularmente cristã.

Antes de discutirmos a natureza da ressurreição, temos de nos ocupar com a questão do *tempo* da ressurreição. Já vimos que tanto os pré-milenistas históricos como os dispensacionalistas separam a ressurreição dos crentes da dos incrédulos por um espaço de mil anos. Todos os pré-milenistas ensinam que a ressurreição dos crentes acontecerá no princípio do milênio, e a ressurreição dos incrédulos ocorrerá no final do milênio.[02] Os dispensacionalistas acrescentam mais duas ressurreições além dessas: a ressurreição dos santos da tribulação, ao final da tribulação de sete anos, e a ressurreição dos santos do milênio no final do milênio.[03]

Temos agora de nos defrontar a questão se a Bíblia ensinou ou não a ressurreição em duas ou quatro etapas. O principal ponto em debate aqui é o ensino comum a ambos os tipos de pré-milenismo, de que haverá um

intervalo de mil anos entre a ressurreição dos crentes e a dos incrédulos. Podemos apresentar as seguintes considerações contra essa posição.

A primeira: a Bíblia apresenta a ressurreição de crentes e incrédulos como acontecendo conjuntamente. Uma das mais notáveis passagens do Antigo Testamento, que tratam da ressurreição dos mortos, é Daniel 12.2: "Muitos dos que dormem no pó da terra ressuscitarão, uns para a vida eterna, e outros para vergonha e horror eterno". Observe que a passagem menciona a ressurreição dos justos e a dos ímpios simultaneamente, sem qualquer indicação de que a ressurreição dos dois grupos deva ser separada por um longo tempo.

Sobre esse assunto, são muito claras as palavras de Jesus, encontradas em João 5.28-29: "Não vos maravilheis disto, porque vem a hora em que todos os que se acham nos túmulos ouvirão a sua voz [do Filho do Homem] e sairão: os que tiverem feito o bem, para a ressurreição da vida; e os que tiverem praticado o mal, para a ressurreição do juízo". Aqui igualmente encontramos a ressurreição dos crentes e a ressurreição dos incrédulos mencionadas conjuntamente. É dito especificamente por Jesus: "vem a hora em que todos os que se acham nos túmulos ouvirão a sua voz e sairão". A implicação clara disso parece a de que, num tempo específico e determinado, aqui denominado "a hora" vindoura, todos os que estiverem em seus túmulos ouvirão a voz de Cristo e serão ressuscitados dos mortos. Não há nenhuma indicação de que Jesus pretenda ensinar que um período extremamente longo separará a ressurreição para a vida da ressurreição para o juízo.

Deve-se observar, contudo, que em um versículo anterior Jesus utilizou a palavra "hora" para descrever o tempo durante o qual os seus seguidores são regenerados: "Em verdade, em verdade vos digo que vem a hora, e já chegou, em que os mortos ouvirão a voz do Filho de Deus; e os que a ouvirem, viverão" (Jo 5.25). Os dispensacionalistas argumentam que, uma vez que a "hora" mencionada no versículo 25 se estende ao longo de toda a era do evangelho, não há razão para que a "hora" mencionada no versículo 28 não possa incluir duas ressurreições separadas por mil anos. [04]

A título de contestação, devemos dizer que João utiliza a palavra "hora" com mais de um sentido em seu evangelho. Sem dúvida, em 5.25, a palavra "hora" denota todo o período do evangelho, durante o qual as pessoas que estão mortas em pecado ouvem a voz de Cristo e se tornam espiritualmente

vivas. Um uso similar do termo é encontrado em 4.23: “Mas vem a hora e já chegou, em que os verdadeiros adoradores adorarão o Pai em espírito e em verdade”. Já em outras passagens do Evangelho de João, a palavra “hora” é utilizada no sentido de um ponto específico no tempo que ou ainda não é chegado (7.30; 8.20) ou já é chegado (12.23; 13.1; 16.21; 17.1). Temos de analisar cuidadosamente para cada passagem em que João utiliza o termo para saber exatamente o que ele quer dizer ao utilizá-lo.

Será que a palavra “hora”, como utilizada em 5.28, descreve um tempo que poderia ser tão longo quanto mil anos? Penso que não, pois, para ser um paralelo do que é dito no versículo 25, a ressurreição dos crentes e incrédulos deveria estar acontecendo ao longo de todo esse período de mil anos, como é o caso com a regeneração das pessoas na “hora” mencionada no versículo 25. Contudo, de acordo com essa teoria, esse não é o caso; antes, essa teoria ensina que haverá uma ressurreição no princípio dos mil anos e outra no final. Quanto a isto, porém, não há qualquer indicação nessa passagem. Além disso, observe as palavras “todos os que se acham nos túmulos ouvirão a sua voz”. Esta referência parece a uma ressurreição geral de todos quantos estão em seus túmulos; fazer essas palavras descreverem dois grupos (ou quatro grupos) de pessoas que serão ressuscitadas em ocasiões separadas é forçar o sentido das palavras. Além do que, a passagem afirma especificamente que todos esses mortos ouvirão a voz do Filho do Homem. Parece, claramente, que essa voz será emitida uma vez, não duas nem quatro vezes. Se a palavra “hora” for interpretada como representando um período de mil anos a mais, isto implicaria que a voz de Jesus continue a soar por mil anos. Será isso provável? O que Jesus está dizendo é o seguinte: em determinada hora, no futuro, minha voz será ouvida; naquele momento todos os que estão nos túmulos sairão, alguns para a ressurreição da vida e outros para ressurreição do juízo. Essa passagem ensina explicitamente uma ressurreição geral de todos os mortos, tanto os que tiverem feito o bem como os que tiverem feito o mal.

Outra passagem em que a ressurreição de crentes e incrédulos é mencionada conjuntamente encontra-se em Atos 24. Paulo, em sua defesa perante Félix, diz: “eu sirvo ao Deus de nossos pais (...) tendo esperança em Deus, como também estes [os judeus que o acusavam] a têm, de que haverá ressurreição, tanto de justos como de injustos” (v. 14-15). No grego, assim como na tradução para o português, a palavra *ressurreição* está no singular

(*anastasin*). Poderão duas ressurreições separadas por mil anos serem adequadamente denominadas *ressurreição*?

Passemos para Apocalipse 20.11-15:

> (11) Vi um grande trono branco e aquele que nele se assenta, de cuja presença fugiram a terra e o céu, e não se achou lugar para eles. (12) Vi também os mortos, os grandes e os pequenos, postos em pé diante do trono. Então, se abriram livros. Ainda outro livro, o Livro da Vida, foi aberto. E os mortos foram julgados, segundo as suas obras, conforme o que se achava escrito nos livros. (13) Deu o mar os mortos que nele estavam. A morte e o além entregaram os mortos que neles havia. E foram julgados, um por um, segundo as suas obras. (14) Então a morte e o inferno foram lançados para dentro do lago de fogo. Esta é a segunda morte, o lago de fogo. (15) E, se alguém não foi achado inscrito no Livro da Vida, esse foi lançado para dentro do lago de fogo.

Os pré-milenistas, tanto os históricos como os dispensacionalistas, afirmam que esses versículos descrevem unicamente a ressurreição dos incrédulos. Eles dizem isso baseados em sua interpretação da visão encontrada nos versículo 4 a 6 desse capítulo – uma vez que, segundo eles, a ressurreição dos versículo 12 e 13 é uma elaboração mais desenvolvida da declaração encontrada no versículo 5: "Os restantes dos mortos não reviveram até que se completassem os mil anos". No entanto, conforme vimos, a interpretação pré-milenista dos versículo 4 a 6 não é a única possível; já foi fornecida evidência para a posição de que 20.4-6 não trata de uma ressurreição corporal nem de crentes, nem de incrédulos. Os pré-milenistas deveriam admitir que Apocalipse 20.4-6 é a única afirmação clara das Escrituras que prova, ao menos para eles, que haverá duas ressurreições separadas, uma para crentes e outra para incrédulos, com um intervalo, entre ambas, de mil anos. Esse ensino, porém, estaria baseado numa interpretação literal de uma passagem de um livro altamente simbólico, contrapondo-se ao ensino claro de outras passagens (como Jo 5.28 e At 24.15), de que a ressurreição de crentes e incrédulos será simultânea. O comentário de George L. Murray acerca da interpretação pré-milenista de Apocalipse 20.4-6 é bem incisivo:

> A anomalia que nos defrontamos aqui é que se pode ler toda a Bíblia sem descobrir qualquer sinal dessa doutrina [a doutrina das duas ressurreições separadas por mil anos], até que se chega ao seu antepenúltimo capítulo. Se, ao chegar a esse capítulo, a pessoa der uma interpretação literal a uma sentença de uma passagem altamente simbólica, essa pessoa perceberá que é necessário voltar tudo novamente e interpretar todos os ensinos escatológicos da Bíblia de modo que concordem com essa única diferença. Uma regra consagrada da exegese é a de interpretar uma passagem obscura das Escrituras à luz de uma afirmação clara. Neste caso, as afirmações claras estão sendo interpretadas de maneira a concordarem com a

interpretação literal de uma sentença num contexto repleto de simbolismo, cujo sentido verdadeiro é altamente discutível. [05]

Passemos agora a olhar mais de perto Apocalipse 20.11-15. Observe a referência aos "mortos, os grandes e os pequenos, postos em pé diante do trono" (v. 12). Por que deveríamos limitar a significação dessas palavras a uma descrição dos incrédulos? Como pode um morto ser excluído desse grupo? Observe também a declaração de que o mar entregou os mortos que nele estavam (v. 13). Haverá somente mortos incrédulos no mar? Veja igualmente a afirmação: "A morte e o além (*Hades*) entregaram os mortos que neles havia" (v. 13). Com certeza o além (*Hades*), o reino dos mortos, [06] inclui todos os mortos, não apenas os mortos que eram incrédulos. [07]

No versículo 12, lemos acerca da abertura dos livros. Conforme a última parte do versículo 12, esses livros devem conter um registro do que cada um fez. [08] Mas não há nada que indique que esses livros contenham apenas material para a condenação. O Livro da Vida, mencionado nos versículos 12 e 15, é geralmente entendido como indicando a lista dos eleitos de Deus. O versículo 15 nos diz que se alguém não foi achado inscrito no Livro da Vida, ele foi lançada no lago de fogo. Mas, nesse trecho, há qualquer indicação de que nenhum daqueles que estavam diante do grande trono branco tem seu nome inscrito no Livro da Vida? Na verdade, não se teria dito: "Se o nome de alguém não foi encontrado no Livro da Vida", se toda a visão trata apenas de pessoas cujos nomes não estão inscritos nesse livro? [09]

Portanto, é totalmente inconvincente a tentativa de restringir a ressurreição descrita em Apocalipse 20.11-15 unicamente aos incrédulos. Essa passagem descreve claramente uma ressurreição geral de todos os mortos; "Deu o mar os mortos que nele estavam"; "A morte e o além entregaram os mortos que neles havia. E foram julgados, um por um, segundo as suas obras".

A segunda: a Bíblia ensina que os crentes serão ressuscitados na hora da segunda vinda de Cristo, cuja ocasião é denominada "o último dia". Entre as passagens que ensinam que a ressurreição dos crentes acontecerá na hora da segunda vinda estão: 1Tessalonicenses 4.16: "Porquanto o Senhor mesmo, dada a sua palavra de ordem, ouvida a voz do arcanjo, e ressoada a trombeta de Deus, descerá dos céus, e os mortos em Cristo

ressuscitarão primeiro"; Filipenses 3.20-21: "Pois a nossa pátria está nos céus, de onde também aguardamos o Salvador, o Senhor Jesus Cristo, o qual transformará o nosso corpo de humilhação, para ser igual ao corpo da sua glória"; 1Coríntios 15.23: "Cada um, porém, por sua própria ordem: Cristo, as primícias; depois, os que são de Cristo, na sua vinda".

No entanto, ao examinarmos o capítulo 6 do Evangelho de João, aprendemos que a ocasião em que os crentes forem ressuscitados dentre os mortos é chamada por Jesus de "último dia": "De fato, a vontade de meu Pai é que todo homem que vir o Filho e nele crer tenha a vida eterna; e eu o ressuscitarei no último dia" (v. 40; cf. v 39, 44, 54). De acordo com o pré-milenismo, tanto histórico como dispensacionalista, a ocasião em que os crentes deverão ser ressuscitados terá lugar pelo menos cerca de mil anos antes da instauração do estado final. Porém, como pode uma ocasião que ocorre mil anos antes do fim ser chamada de "último dia"?

A terceira: os argumentos para uma ressurreição em duas etapas baseados em 1Tessalonicenses 4.16 e 1Coríntios 15.23-24 não são conclusivos. Um dos argumentos é que os incrédulos não são mencionados em nenhuma dessas passagens; por isso, supõem eles, a ressurreição dos crentes deve acontecer numa ocasião diferente da dos incrédulos. Todavia, a razão pela qual Paulo não menciona os incrédulos, em ambas as passagens, é que ele está tratando unicamente da ressurreição dos crentes, que difere, em princípio da ressurreição dos incrédulos. Quando Paulo descreve as bênçãos que os cristãos recebem de Cristo, com respeito à sua ressurreição, ele possivelmente não pode incluir os incrédulos, pois estes não recebem tais bênçãos. O fato de Paulo não mencionar os incrédulos nesses dois textos não prova que os incrédulos não ressuscitam dentre os mortos na mesma ocasião em que os crentes.

Em 1Tessalonicenses 4.16, que acabamos de citar, lemos: "E os mortos em Cristo ressuscitarão primeiro". Alguns pré-milenistas afirmam que a expressão "ressuscitarão primeiro" implica que os crentes serão ressuscitados antes dos incrédulos. Mas mesmo um exame superficial dessa passagem revelará que aqui o contraste não é entre a ressurreição de crentes e incrédulos, mas entre a ressurreição dos mortos em Cristo e o arrebatamento dos crentes que ainda estiverem vivos quando Cristo retornar. Paulo está dizendo aos tessalonicenses que a ressurreição dos

crentes mortos precederá a transformação e o arrebatamento dos crentes que estiverem vivos por ocasião da parúsia.

1Coríntios 15.23-24 diz o seguinte: “Cada um, porém, por sua própria ordem: Cristo, as primícias; depois, os que são de Cristo, na sua vinda. E, então, virá o fim, quando ele entregar o reino ao Deus e Pai, quando houver destruído todo principado, bem como toda potestade e poder”. A interpretação que encontra uma possível referência ao milênio nessa passagem já foi discutida e respondida.[10] Assim como nessa passagem não há evidência conclusiva para um futuro reinado terreno de mil anos, nela também não existe evidência de que os incrédulos serão ressuscitados muito tempo depois de os crentes terem sido ressuscitados. Em todo esse capítulo, Paulo não diz nada acerca da ressurreição dos incrédulos; seu ensino aqui ocupa-se apenas da ressurreição dos crentes.

Concluímos que não há base, nas Escrituras, para a teoria de uma ressurreição dupla ou quádrupla. O ensino claro da Bíblia é que, na ocasião da volta de Cristo, haverá uma ressurreição geral tanto de crentes como de incrédulos. Após essa ressurreição geral se seguirá o juízo.

Passemos à questão da *natureza* da *ressurreição.* Como é de se esperar, o ensino neotestamentário sobre a ressurreição do corpo é bem mais explícito e detalhado do que o ensino do Antigo Testamento. Já no capítulo 9 deste livro ficou evidente que, desde o Antigo Testamento, aprendemos que há uma diferença entre o destino do justo e o do ímpio após a morte. Em algumas das passagens citadas encontramos uma indicação sobre a possibilidade da ressurreição do corpo. Vimos tal indicação especificamente em Salmos 16.10: “Pois não deixarás a minha alma no *Sheol*; nem permitirás que o teu Santo veja corrupção” (ASV).[11] À luz do uso que Pedro faz dessa passagem, em seu sermão de Pentecostes (At 2.27, 31), podemos ver nessas palavras uma predição clara da ressurreição de Cristo.

Existem duas passagens do Antigo Testamento, ambas nos profetas, que falam explicitamente da ressurreição do corpo. A primeira delas é Isaías 26.19: “Os vossos mortos e também os seus cadáveres viverão e ressuscitarão; despertai e exultai, os que habitais no pó”. Isaías faz aqui um contraste entre o destino futuro dos crentes mortos (“vossos mortos”) e o destino dos inimigos de Judá, acerca dos quais ele falara no versículo 14: “Mortos não tornarão a viver, sombras não ressuscitam”. Isaías 26.19,

portanto, fala apenas sobre a ressurreição corporal futura dos crentes – especificamente dos crentes entre os israelitas.

Daniel 12.2, entretanto, fala tanto da ressurreição de crentes como de incrédulos: "Muitos dos que dormem no pó da terra ressuscitarão, uns para a vida eterna, e outros para vergonha e horror eterno". Esse é o único lugar no Antigo Testamento onde aparece a expressão *vida eterna* (*chayyōy ʻōlōm*). Daniel aqui dá testemunho claro da ressurreição futura do corpo, e do fato de que haverá uma ressurreição não apenas para a vida eterna, mas também para o horror eterno. O mesmo termo hebraico *ʻōlōm* (pelas eras ou eterno) é utilizado para qualificar a bem-aventurança dos justos e a infelicidade dos ímpios. Uma dificuldade da passagem é o uso da palavra *muitos*, no início do texto, onde se esperaria a palavra *todos*.[12] Talvez o termo *muitos* esteja empregado aqui para referir-se àqueles que morreram no "tempo da tribulação" mencionado no versículo anterior; ou talvez *muitos* seja, neste caso, um equivalente hebraico para *todos*. Provavelmente é correto dizer que a ressurreição predita aqui por Daniel seja limitada aos israelitas; isto, entretanto, não é de surpreender, à luz do fato de que Israel representa o povo de Deus nos profetas, e qualquer mensagem acerca do povo de Deus tem de expressar-se como Israel. De qualquer forma, temos nessa passagem um ensino explícito do Antigo Testamento a respeito de uma ressurreição do corpo que será tanto para a vida eterna como para a condenação eterna.

Examinando o ensino neotestamentário acerca da ressurreição, encontramos, bem no centro desse ensino, a ressurreição de Jesus Cristo. As Escrituras deixam muito claro que a ressurreição de Cristo é o penhor e garantia da ressurreição futura dos crentes. Todas as ressurreições anteriores que a Bíblia menciona foram novamente seguidas pela morte;[13] somente a ressurreição de Cristo nunca será seguida pela morte – e é esse tipo de ressurreição que os crentes aguardam. Pelo fato de Cristo ter ressuscitado, os crentes também deverão ressuscitar.

Isso é ensinado em várias passagens do Novo Testamento. Em 1Coríntios 15.20, lemos: "Mas, de fato, Cristo ressuscitou dentre os mortos, sendo ele as primícias dos que dormem". A palavra *primícias* (*aparchō*) indica a primeira parte de uma colheita, que garante seu complemento final; dessa forma a ressurreição de Cristo é prova e garantia de que nós, que estamos em Cristo, também ressuscitaremos dos mortos. Em Colossenses

1.18, lemos que Cristo é "o primogênito (*prōtotokos*) de entre os mortos". O fato de Cristo ser chamado de primogênito implica que aqueles que são seus irmãos e irmãs também ressuscitarão de entre os mortos, a fim de que, conforme aprendemos de Romanos 8.29, Cristo possa ser "o primogênito entre muitos irmãos". Em João 14.19, na verdade, Cristo especificamente diz aos seus discípulos: "Porque eu vivo, vós também vivereis".

Aprendemos de Romanos 8.11 não somente a íntima ligação entre a ressurreição de Cristo e a ressurreição dos crentes, mas também que a ressurreição dos crentes será uma obra do Espírito Santo: "Se habita em vós o Espírito daquele que ressuscitou a Jesus dentre os mortos, esse mesmo que ressuscitou a Cristo Jesus dentre os mortos vivificará também o vosso corpo mortal, por meio do seu Espírito, que em vós habita". Em Filipenses 3.20-21, Paulo ensina que os corpos ressurretos dos crentes serão semelhantes ao corpo ressurreto de Cristo: "Pois a nossa cidadania está no céu, de onde também aguardamos o Salvador, o Senhor Jesus Cristo, o qual transformará o nosso corpo de humilhação, para ser igual ao corpo da sua glória, segundo a eficácia do poder que ele tem de até subordinar a si todas as coisas" (ASV). Nosso corpo atual é descrito aqui como "o corpo de nossa humilhação" – humilhação por causa dos resultados do pecado. Podemos, nesse sentido, considerar coisas como sofrimento, dor, doença, fadiga e morte. Mas na ressurreição, os corpos dos crentes se tornarão como o corpo de glória de Cristo, de onde todos os resultados do pecado, inclusive a morte, terão sido removidos. Na hora da ressurreição, portanto, nós que estamos em Cristo seremos totalmente como ele, não somente com relação a nosso espírito, mas também no que diz respeito a nossos corpos.

Como de fato tem acontecido, várias questões podem ser levantadas acerca da ressurreição do corpo. Esse corpo ressurreto deverá ser material, isto é, físico? Haverá alguma semelhança entre o corpo que temos hoje e o corpo que teremos no futuro? Ou será que o corpo ressurreto deverá ser tão diferente do corpo atual que não se poderá falar de identidade? De que forma o corpo ressurreto será diferente do corpo atual?

Para tentar encontrar respostas a essas e a outras questões semelhantes, examinemos 1Coríntios 15, o capítulo que contém o tratamento mais completo, em toda a Bíblia, a respeito da ressurreição do corpo. Não é fácil determinar, exatamente, qual era o erro combatido por Paulo nesse capítulo. O versículo 12 diz: "Ora, se é corrente pregar-se que Cristo ressuscitou

dentre os mortos, como, pois, afirmam alguns dentre vós que não há ressurreição de mortos?". A partir desse versículo parece que a ressurreição corporal de Cristo não era negada em Corinto, mas alguns dos coríntios (e apenas alguns) negavam a ressurreição corporal dos crentes. Podemos apenas supor que isso foi feito sob influência do pensamento grego, que ensinava a imortalidade da alma, mas negava a ressurreição do corpo. Paulo combate esse erro indicando que, se alguém crê na ressurreição de Cristo, essa pessoa não pode mais negar a ressurreição dos crentes. [14]

Paulo passa a combater essa visão errônea, discorrendo primeiramente sobre a ressurreição (v. 12-34), depois sobre o *modo* da ressurreição (v. 35-49) e, finalmente, sobre a *necessidade* da ressurreição e da transformação dos crentes vivos (v. 50-57). O fato da ressurreição dos crentes é provado, primeiramente, pela referência à ressurreição de Cristo: "Ora, se é corrente pregar-se que Cristo ressuscitou dentre os mortos, como, pois, afirmam alguns dentre vós que não há ressurreição de mortos? E, se Cristo não ressuscitou, é vã a nossa pregação e vã a vossa fé" (v. 12-14). Em outras palavras, não se pode negar a ressurreição dos crentes sem negar a ressurreição de Cristo, uma vez que as duas são inseparáveis. E se alguém negar a ressurreição de Cristo, sua fé é em vão – ele ainda está em seu pecado.

Paulo prossegue destacando o assunto já referido, a saber, que a ressurreição de Cristo é a garantia da ressurreição dos crentes. No versículo 20, Cristo é chamado de as primícias daqueles que dormem. No versículo 21 lemos que assim como a morte veio por um homem, por um homem (isto é, por Jesus Cristo) veio também a ressurreição dos mortos. E aprendemos, no versículo 22, que assim como todos morreram em Adão, assim também todos serão vivificados em Cristo. Na última passagem, o primeiro todos se refere a *todos* os que estão em Adão – isto é, todos os homens. O segundo todos, porém, refere-se a *todos* os que estão em Cristo – isto é, todos os crentes. Nessa passagem, Paulo não fala da ressurreição de incrédulos; ele está tratando aqui apenas da ressurreição dos crentes. Por essa razão, ele destaca, nesses versículo, que pelo fato de Cristo ter ressuscitado, todos aqueles que estão em Cristo ressuscitarão com ele. Na verdade, essa ressurreição dos crentes é um aspecto necessário na obra mediadora de Cristo, pois "o último inimigo a ser destruído é a morte" (v. 26).

No versículo 35, Paulo começa a discorrer sobre o modo da ressurreição. Primeiramente, ele apresenta a figura da semente:

> Mas alguém dirá: Como ressuscitam os mortos? E em que corpo vêm? Insensato! O que semeias não nasce, se primeiro não morrer; e, quando semeias, não semeias o corpo que há de ser, mas o simples grão, como de trigo ou de qualquer outra semente. Mas Deus lhe dá corpo como lhe aprouve dar e a cada uma das sementes, o seu corpo apropriado (1Co 15.35-38).

Não devemos forçar esses versículo a ponto de sugerir que eles ensinem que nossos corpos atuais contenham uma espécie de germe ou semente do corpo ressurreto, cuja semente permaneça intacta após o corpo ter morrido e, mais tarde, forme a base para o corpo ressurreto. Isso é pura especulação. O objetivo de Paulo é, simplesmente, este: Vocês que duvidam da possibilidade de uma ressurreição física, considerem a maravilha que há no plantio de uma semente. Você semeia um grão de trigo no solo; então o grão morre como grão, mas, a seu tempo, Deus fará uma nova planta surgir onde o grão foi semeado. Deus dá um "corpo" a esse grão conforme sua escolha, e a cada tipo de grão ou semente ele dá seu "corpo" peculiar. Se Deus é capaz de fazer isto com a semente, por que não poderá fazê-lo com o corpo humano?

Com essa ilustração, Paulo destaca três pontos: primeiro, assim como a nova planta não surgirá a menos que a semente morra como semente,[15] assim o corpo ressurreto não surgirá a menos que o corpo em sua forma atual morra. Segundo, assim como não se pode, a partir da aparência da semente, dizer como se parecerá a futura planta, assim também não se pode, a partir da observação do corpo atual, dizer exatamente como será o corpo ressurreto. Terceiro, assim como existe uma continuidade entre a semente e a planta, assim também haverá continuidade entre o corpo atual e o corpo ressurreto.

A figura da semeadura e da ceifa é continuada nos versículo 42 a 44, onde Paulo apresenta alguns contrastes notáveis entre o corpo atual e o corpo ressurreto: "Pois assim também é a ressurreição dos mortos. Semeia-se o corpo na corrupção, ressuscita na incorrupção. Semeia-se em desonra, ressuscita em glória. Semeia-se em fraqueza, ressuscita em poder. Semeia-se corpo natural, ressuscita corpo espiritual" (ASV). A referência ao *semear* ("semeia-se") é, provavelmente, uma descrição figurada do sepultamento, uma vez que o ato de sepultar um corpo tem alguma similaridade com plantar uma semente no solo. Deveríamos lembrar, entretanto, que em cada

caso a descrição do corpo, na primeira metade da comparação, se aplica a todo o tempo da existência atual do corpo e não somente a sua condição na ocasião do sepultamento.

O primeiro desses quatro contrastes é entre *corrupção* e *incorrupção*. Nossos corpos naturais, diz Paulo, são corpos de corrupção (*phthora*); a semente da doença e da morte está neles, de modo que a morte desses corpos é apenas uma questão de tempo. Mas nossos corpos serão ressuscitados na incorruptibilidade (*aphtharsia*). Toda a suscetibilidade à doença terá passado. Não estaremos mais a caminho de certa morte, como estamos agora, mas desfrutaremos de um tipo de existência incorruptível.

O segundo contraste é entre *desonra* (*atimia*) e *glória* (*doxa*). Por ocasião do sepultamento, tentamos honrar os mortos vestindo-os com suas melhores roupas, providenciando um esquife atraente, e cercando o esquife de flores, mas de fato um sepultamento envolve muita desonra. O que poderia ser mais desonroso para um corpo do que ser baixado à sepultura? Os corpos dos crentes, porém, ressuscitarão em glória – não somente um tipo exterior de glória, mas uma glória que transformará a pessoa desde o interior. Já vimos Filipenses 3.21, que o corpo ressurreto será como o corpo glorificado de Cristo – radiante, brilhante, talvez até ofuscante. Na verdade, não saberemos como é essa glória até que nós mesmos a vejamos e a experimentemos.

O terceiro contraste é entre *fraqueza* (*astheneia*) e *poder* (*dynamis*). Após algumas horas de trabalho nesse corpo atual, ficamos cansados e precisamos de repouso. Qualquer coisa que tentemos fazer, estamos sempre conscientes de nossa fraqueza ou limitação humana. À medida que a morte se aproxima, na verdade, o corpo fica totalmente desamparado. Porém, na ocasião da ressurreição, esse corpo será ressuscitado em poder. Exatamente como esse poder se revelará é assunto de especulação; nós o saberemos quando o virmos. Ficará patente que não mais haverá a fraqueza que agora nos coíbe em nosso serviço ao Senhor.

Temos de passar um pouco mais de tempo com o quarto contraste. Este é entre um corpo *natural* (*sōma psychikon*) e um corpo *espiritual* (*sōma pneumatikon*). Uma das dificuldades encontradas aqui é que a expressão "corpo espiritual" levou muitos a pensar que o corpo ressurreto não será um corpo físico – neste caso, espiritual é considerado em contraste com físico.

É fácil demonstrar que não é assim. O corpo ressurreto do crente, conforme vimos, será como o corpo ressurreto de Cristo. Porém, com certeza, o corpo de Cristo foi um corpo físico; ele pôde ser tocado (Jo 20.17, 27) e pôde ingerir alimentos (Lc 24.38-43). Além disso, a palavra *espiritual* (*pneumatikos*) não descreve o que é imaterial ou não físico. Observe como Paulo utiliza o mesmo contraste na mesma epístola, em 2.14-15: "Ora, o homem natural (*psychikos*) não aceita as coisas do Espírito de Deus: elas lhe são loucura; e ele não as pode conhecer, porque elas se discernem espiritualmente. Mas aquele que é espiritual (*pneumatikos*) discerne todas as coisas, e ele mesmo não é julgado por ninguém" (ASV). Aqui as mesmas palavras gregas, *psychicos* e *pneumatikos* são utilizadas do mesmo modo que em 15.44. Mas espiritual (*pneumatikos*) não significa *não físico* nessa passagem. Antes, significa alguém que é guiado pelo Espírito Santo, pelo menos em princípio, em distinção a alguém que é guiado unicamente por seus impulsos naturais. De modo semelhante, o corpo natural, descrito em 15.44 é um corpo participante desta existência atual, amaldiçoada pelo pecado; mas o corpo espiritual da ressurreição é um corpo que será totalmente – não apenas parcialmente –, dominado e dirigido pelo Espírito Santo. [16]

O homem, em seu corpo atual, relacionado com o primeiro Adão, é *psychikos*, natural, pertencente a esta era presente e, por essa razão, facilmente tentado ao erro. Sem dúvida, a pessoa que está em Cristo é agora capaz de resistir à tentação de dizer não ao diabo e de viver uma vida nova e obediente. Mas a nossa obediência, nesta vida presente, continua imperfeita; nós percebemos que ficamos bem longe do ideal e ainda necessitamos de confessar diariamente nossos pecados. Nossa existência futura, porém, será uma existência total e completamente governada pelo Espírito Santo, de modo que estaremos livres do pecado. Por essa razão o corpo da ressurreição é denominado de *corpo espiritual*. Geerhardus Vos está correto ao insistir que deveríamos, nesse versículo, escrever a palavra *espiritual* com letra maiúscula, a fim de deixar claro que o versículo descreve o estado no qual o Espírito Santo governa o corpo. [17]

Se o corpo ressurreto fosse *imaterial* ou *não físico*, o diabo teria alcançado uma grande vitória, pois Deus teria sido levado a transformar seres humanos, que ele criou com corpos físicos, em criaturas de uma espécie diferente, sem corpo físico (como os anjos). Então, realmente

poderia parecer que a matéria tivesse se tornado intrinsecamente má, de modo que tivesse de ser eliminada. Então, em certo sentido, teria sido provado que os filósofos gregos tinham razão. Mas a matéria não é má; ela é parte da boa criação de Deus. Por causa disso, o alvo da redenção de Deus é a ressurreição do corpo físico, e a criação de uma nova terra na qual seu povo redimido possa viver e servir para sempre a Deus com corpos glorificados. Dessa forma, o universo não será destruído, mas sim renovado, e Deus conquistará a vitória. [18]

Em 1Coríntios 15.50-57, Paulo trata da questão da *necessidade* da ressurreição do corpo. Quando Paulo diz no versículo 50: "a carne e o sangue não podem herdar o reino de Deus", ele não está tentando dizer que o corpo ressurreto não será físico, mas antes que "o homem, como é agora, uma criatura frágil e perecível, não pode ter um lugar no reino glorioso e celestial de Deus". [19] Ele prossegue dizendo: "nem a corrupção (*phthora*) herdar a incorrupção (*aphtharsia*)" (v. 50). O que Paulo está dizendo aqui é que, para nós, é impossível em nosso presente estado, em nossos corpos atuais, fracos e perecíveis como são, herdar a plenitude das bênçãos da vida por vir. Tem de haver uma transformação.

Sendo este o caso, a transformação não pode apenas envolver aqueles crentes que tiverem morrido até a hora da volta de Cristo, mas também aqueles crentes que ainda estiverem vivos. Por isso Paulo continua dizendo, nos versículos 51-52: "Eis que vos digo um mistério: nem todos dormiremos, mas transformados seremos todos, num momento, num abrir e fechar de olhos, ao ressoar da última trombeta. A trombeta soará, os mortos ressuscitarão incorruptíveis e nós seremos transformados". Essa transformação, que é necessária, de um corpo perecível em um imperecível, o será tanto para os vivos como para os mortos. A glorificação dos crentes, que ainda estiverem vivos quando Cristo vier, será instantânea. Na ocasião da volta de Cristo, em outras palavras, a ressurreição dos mortos e a transformação dos vivos acontecerão numa sucessão rápida. Vemos, em 1Tessalonicenses 4.16-17, que o arrebatamento dos crentes – sua elevação para encontrar o Senhor nos ares –, acontecerá imediatamente após.

Em 1 Coríntios 15.53 Paulo expressa, de modo positivo, o que tinha expressado negativamente no versículo 50: "Porque é necessário que este corpo corruptível se revista da incorruptibilidade, e que o corpo mortal se revista da imortalidade" (v. 53). Dessa forma, Paulo mostrou que tanto a

ressurreição dos crentes mortos como a transformação dos crentes vivos são absolutamente necessárias para que os crentes desfrutem das glórias da vida futura. Somente depois de isto ter acontecido é que terá ocorrido a vitória final sobre a morte: "E, quando este corpo corruptível se revestir de incorruptibilidade, e o que é mortal se revestir de imortalidade, então, se cumprirá a palavra que está escrita: Tragada foi a morte pela vitória" (v. 54).

Já levantamos a questão sobre se haverá continuidade entre o corpo atual e o corpo ressurreto. Com base nos dados das Escrituras, deve ser dito que haverá tanto continuidade como diferença. Tem de haver continuidade, pois, de outra forma, não faria sentido falar acerca da ressurreição. O ato de chamar à existência um grupo completamente novo de pessoas totalmente diferentes dos habitantes atuais da terra não seria uma ressurreição. Quando Paulo diz que os mortos ressuscitarão (1Co 15.52) e os que estiverem vivos serão transformados (v. 52), com certeza ele quer dizer que haverá algum tipo de continuidade entre esses dois estágios de existência. Na verdade, é exatamente a linguagem do versículo 53 que requer e, mesmo, exige uma continuidade: "Porque é necessário que este corpo corruptível *se revista* da incorruptibilidade, e que o corpo mortal *se revista* da imortalidade" [grifos do autor]. Lembremos, também, o que Paulo diz em 1Tessalonicenses 4.17, após ter descrito a ressurreição dos crentes e o subsequente arrebatamento da igreja: "E assim estaremos para sempre com o Senhor". Aqueles que estarão para sempre com o Senhor, após sua ressurreição ou transformação, não serão criaturas diferentes de nós mesmos, mas seremos *nós*.

Mesmo assim, embora haja continuidade, também haverá diferença. Já examinamos passagens que descrevem essas diferenças, especialmente 1Coríntios 15. Observaremos agora dois outros textos que mencionam diferenças específicas entre o corpo presente e o corpo ressurreto. Conforme Mateus 22.30 (e as passagens paralelas: Mc 12.25 e Lc 20.35), Jesus ensinou que, na vida por vir, não haverá casamento: "Porque, na ressurreição, nem casam, nem se dão em casamento; são, porém, como os anjos no céu". Podemos presumir que a semelhança com os anjos se aplica unicamente ao ponto mencionado, não à ausência de corpos físicos. O ensino de Jesus aqui não sugere que não existirão diferenças de sexo na vida por vir. O que efetivamente vemos é que a instituição do casamento

não mais existirá, pois não haverá necessidade de trazer novas crianças ao mundo.

Uma segunda passagem, que denota uma diferença, encontra-se em 1Coríntios 6.13: "Os alimentos são para o estômago, e o estômago, para os alimentos; mas Deus destruirá tanto estes como aquele". A palavra aqui traduzida por "destruirá", *katargeō*, com frequência significa *abolir, suprimir* ou *trazer ao fim*. Parece que, conforme essa passagem, as funções digestivas do corpo não mais serão necessárias na vida por vir.

Entretanto, temos de concordar que a Bíblia diz muito pouco acerca da natureza exata do corpo ressurreto. São-nos dados alguns indícios, mais muito ainda fica por ser dito. De fato, é interessante observar que muito do que a Bíblia diz, acerca da existência futura, está em termos negativos: ausência de corrupção, fraqueza e desonra; ausência da morte; ausência de lágrimas, lamentação, choro ou dor (1Co 15.42-43; Ap 21.4). Sabemos alguma coisa a respeito do que não experimentaremos, mas pouco sabemos sobre o que vamos experimentar. Tudo o que realmente sabemos é que será maravilhoso, além da nossa imaginação. As palavras que Paulo profere, em outro contexto, são provavelmente aplicáveis aqui: "O olho não viu, nem o ouvido ouviu, nem penetrou no coração humano, as coisas que Deus tem preparado para aqueles que o amam" (1Co 2.9, KJ). [20]

Notas

[01] Ver capítulo 8.

[02] Ver p. 193-195, 202-203.

[03] Ver p. 202-203. Uma vez que os pré-milenistas afirmam que ainda haverá morte durante o milênio, eles também precisam defender a ressurreição dos crentes que morreram durante o milênio, além das duas ressurreições mencionadas.

[04] Ver NSB, p. 1131, n. 1: "Uma vez que a hora de regeneração espiritual já tem perdurado por mais de dezenove séculos é também possível que a futura "hora" da ressurreição física (v. 28-29) se estenda por mil anos – os justos sendo ressuscitados no princípio; os ímpios no final. Ver Apocalipse 20". Cf. também, Pentecost, *Things to Come*, p. 400.

[05] *Millennial Studies* (Grand Rapids, Baker, 1948), p. 153-154.

[06] Ver p. 109-111

[07] Embora em Lucas 16.23, conforme vimos (supra, p. 111-112), *Hades* parece ser usado para descrever o lugar de punição do ímpios no estado intermediário, não há indicação de que essa palavra

seja utilizada nesse sentido restrito em Apocalipse 20.13, uma vez que nesta passagem *Hades* é colocado em paralelo com morte.

[08] Provavelmente, não devemos pensar em livros no sentido literal nem aqui, nem no caso do "Livro da Vida".

[09] Para uma contestação mais ampla da teoria da ressurreição, em duas etapas, ver David Brown, *Christ's Second Coming* (Nova York: Carter, 1851), p. 190-217.

[10] Ver p. 197.

[11] Ver p. 107-108.

[12] A palavra *todos*, na verdade, é utilizada na passagem neotestamentária, que reproduz essas palavras de Daniel, João 5.28-29.

[13] Pensamos, p.ex., em ressurreições como a do filho da viúva de Sarepta (1Rs 17.17-24) e a do filho da mulher sunamita (2Rs 4.32-37); bem como na ressurreição do filho da viúva de Naim (Lc 7.11-17), da filha de Jairo (Mt 9.18-26), e de Lázaro (Jo 11.38-44).

[14] Quando Paulo utiliza a expressão "ressurreição dos mortos" (*anastasis nekrōn*), nesse capítulo, ele indica uma ressurreição física ou corporal. Isto fica evidente no exemplo de Cristo, que certamente ressuscitou de modo físico (ele pôde ser tocado e pôde comer; ver Lc 24.38-43). Fica evidente também pela consideração de que um tipo não físico de "ressurreição" seria equivalente ao conceito grego da "imortalidade da alma" – um conceito que os hereges de Corinto provavelmente aceitaram como substituto para a ressurreição física.

[15] A vida da semente continua, mas a semente não mais existe como semente depois de a nova planta ter começado a formar-se.

[16] Por causa disso, a tradução de 1Coríntios 15.44 da RSV é confusa: "Semeia-se corpo físico, ressuscita corpo espiritual". É melhor traduzir *sôma psychikon* por *corpo natural*, como o fazem KJ, ASV e NIV.

[17] *Pauline Eschatology*, p. 167.

[18] Sobre o significado de "corpo espiritual" em 1Coríntios 15.44 ver também J. A. Schep, *The Nature of the Ressurrection Body* (Grand Rapids, Eerdmans, 1964), cap. 6; M. E. Dahl, *The Ressurrection of the Body* (Londres: SCM, 1962); e H. Ridderbos, *Paul*, p. 537-551.

[19] Schep, op. cit., p. 204.

[20] A Bíblia diz muito pouco acerca da ressurreição dos incrédulos. Já observamos as passagens que mencionam especificamente esse aspecto da ressurreição (Dn 12.2; Jo 5.28-29; At 24.15). A ressurreição dos incrédulos é parte do julgamento de Deus sobre eles, e por causa disso reflete mais a obra de Cristo como juiz do que sua obra como Salvador.

Capítulo 18
O juízo final

NA VERDADE, HÁ UM SENTIDO NO QUAL AS PESSOAS SÃO JULGADAS já na presente vida: pela resposta delas a Cristo. Lemos em João 3.18: "Quem nele [Cristo] crê não é julgado, porquanto não crê no nome do unigênito Filho de Deus" (ver também 3.36; 5.24). Em outras palavras, um julgamento divino recai já agora sobre aqueles que se recusam a crer em Cristo. Mas a Bíblia também ensina que haverá um julgamento final no fim da história, no qual todos os homens aparecerão perante o trono de Cristo para serem julgados. É deste juízo final que tratamos neste capítulo.

Começamos com a questão da necessidade desse julgamento. Alguns consideram o juízo final desnecessário, pois o destino de cada pessoa já terá sido determinado por ocasião de sua morte. Se alguém morre, estando em Cristo, essa pessoa será salva e imediatamente após a morte estará na presença do Senhor.[01] Se, porém, uma pessoa morre na incredulidade, ela estará perdida e irá imediatamente para o lugar de tormentos.[02] Se isto é assim, por que é necessário um juízo final? Sem dúvida, tal juízo seria necessário para aqueles que ainda estivessem vivos, quando do retorno de Cristo, mas não para aqueles que tiverem morrido até aquela ocasião. Essa é a objeção.

Essa objeção, porém, está baseada na suposição de que o propósito do juízo final seja determinar o destino futuro do homem. Os adventistas do sétimo dia, por exemplo, ensinam que no final da vida de cada pessoa haverá um "julgamento investigador" para determinar se ela será salva ou estará perdida: "Este julgamento investigador determina quem dentre os milhares que estão dormindo no pó da terra é digno de tomar parte na primeira ressurreição, quem das multidões viventes é digno da transladação".[03] Mas essa suposição não é correta. Na ocasião do juízo final, o destino final de todos os que tiverem vivido ou ainda estiverem vivendo na terra já terá sido determinado. Deus não necessita proceder a

uma investigação na vida das pessoas para determinar quem será salvo e quem não será. Vemos em Efésios (1.4) que o destino dos salvos é previamente conhecido por Deus, e tem sido predeterminado desde a eternidade: “assim como nos escolheu, nele [Cristo], antes da fundação do mundo”. Vemos em João (10.27-28) que Cristo conhece as suas ovelhas e lhes deu vida eterna, de modo que ninguém pode tirá-las de sua mão.

Qual será, pois, o propósito do juízo final? Três pontos podem ser destacados: (1) O principal propósito do juízo será mostrar a soberania de Deus e a glória de Deus na revelação do destino final de cada pessoa. Até essa ocasião, o destino final de cada ser humano terá estado oculto; agora esse destino será revelado, conforme a fé que cada um teve ou não, de acordo com as obras que cada um fez, e a vida que cada um viveu. Com a publicação dessas obras, a graça de Deus será magnificada na salvação de seu povo, e sua justiça será magnificada na condenação de seus inimigos. Portanto, o que é central no Dia do Juízo não é o destino dos indivíduos, mas sim a glória de Deus. (2) O segundo propósito é revelar o grau de punição que cada um deverá receber. Uma vez que essa atribuição está intimamente relacionada com as vidas que as pessoas viveram, este assunto terá de ser determinado por ocasião do Juízo Final.[04] (3) O terceiro propósito é executar o julgamento de Deus sobre cada pessoa. Agora Deus designará o lugar em que cada pessoa passará a eternidade: ou a nova terra, ou o lugar de punição final.

Ao comentar a natureza do juízo final, E. A. Litton nos lembra de que não devemos aplicar a analogia dos tribunais humanos tão literalmente:

> Um julgamento humano (...) é estritamente um processo de *investigação* (...) No juízo final, porém, o Juiz é onisciente e não tem necessidade de provas que o convençam; ele preside ao julgamento com um conhecimento perfeito do caráter e da história de cada um que estiver perante ele (...) o grande dia será mais um dia de *publicação* e *execução* do que de julgamento estritamente concebido. [05]

Qual será a *época* do juízo final? Os dispensacionalistas distinguem vários julgamentos separados: o julgamento das obras dos crentes por ocasião da parúsia ou arrebatamento; o julgamento individual dos gentios imediatamente antes do milênio; o julgamento de Israel imediatamente antes do milênio; e o julgamento dos ímpios mortos após o milênio.[06] No capítulo anterior, examinamos, e foram julgados insuficientes, os ensinos dispensacionalistas acerca das ressurreições múltiplas; fornecemos

evidência para a doutrina de que haverá uma ressurreição geral dos mortos por ocasião da volta de Cristo. O ensino bíblico a respeito da ressurreição geral implica que haverá apenas um juízo final, não quatro julgamentos diferentes, pois diz-se que o juízo final se seguirá à ressurreição.

Quando acontecerá o juízo final? Embora não possamos situá-lo com precisão numa espécie de cronograma escatológico, podemos dizer que o juízo acontecerá no final da presente era. Pedro nos diz que os céus e a terra que existem agora estão sendo guardados até o Dia do Juízo (2Pe 3.7), implicando que os novos céus e nova terra virão à existência após o juízo (v. 13). Em sua explicação da parábola do joio, Jesus indica que a execução do destino final dos homens, que é um aspecto do juízo final, acontecerá no fim dos séculos (Mt 13.40-43). Mas outra passagem bíblica sugere que o juízo acontecerá por ocasião da segunda vinda de Cristo. Jesus disse: "Quando vier o Filho do homem na sua majestade e todos os anjos com ele, então se assentará no trono da sua glória; e todas as nações serão reunidas em sua presença, e ele separará uns dos outros" (Mt 25.31-32). No mesmo sentido, encontramos o ensino de Paulo em 2Tessalonicenses 1.7-10. Além disso, vemos em Apocalipse 20 que o juízo se seguirá à ressurreição geral: "Vi também os mortos, os grandes e os pequenos, postos em pé diante do trono. Então, se abriram livros. Ainda outro livro, o Livro da Vida, foi aberto. E os mortos foram julgados, segundo as suas obras, conforme o que se achava escrito nos livros" (v. 12).

Qual será a duração do juízo final? A Bíblia fala acerca do "Dia do Juízo" (Mt 11.22), "naquele dia" (Mt 7.22; 2Ts 1.10); "aquele Dia" (2Tm 1.12) e "o dia da ira" (Rm 2.5). Não precisamos presumir que o Dia do Juízo seja um dia de 24 horas; a palavra dia, às vezes, é usada pelas Escrituras para indicar um período muito mais longo. Entretanto, sugerir, como o fazem as testemunhas de jeová, que o Dia do Juízo deva-se estender ao longo dos primeiros mil anos do novo mundo[07] parece totalmente injustificado.

Passamos agora a examinar as *circunstâncias* do juízo final. A primeira questão é: *Quem será o Juíz*? Algumas passagens bíblicas atribuem o juízo a Deus Pai. Em 1Pedro 1.17 fala de invocarmos como Pai aquele que julga imparcialmente a cada um conforme as suas obras. Romanos 14.10 menciona o tribunal de Deus (cf. também Mt 18.35; 2Ts 1.5; Hb 11.6; Tg 4.12 e 1Pe 2.23). O que se encontra mais comumente, e é mais

característico do ensino neotestamentário sobre essa questão, é que Cristo será o Juiz. Em João 5.22 lemos: "E o Pai a ninguém julga, mas ao Filho confiou todo o julgamento" Em seu discurso aos atenienses encontramos Paulo dizendo: "[Deus] estabeleceu um dia em que há de julgar o mundo com justiça, por meio de um varão que destinou e acreditou diante de todos, ressuscitando-o dentre os mortos" (At 17.31). Em 2Timóteo 4.8 Paulo menciona "a coroa da justiça a qual o Senhor, reto juiz, me dará naquele dia" E em 2Coríntios 5.10, Paulo escreve: "Porque importa que todos nós compareçamos perante o tribunal de Cristo" (cf. também Jo 5.27; At 10.42; Rm 14.9; Mt 25.32; 2Tm 4.1).

É realmente mais apropriado que Cristo seja o juiz do juízo final. Foi ele quem se encarnou, morreu e ressuscitou novamente para a salvação do seu povo. Os que nele creem são por eles salvos; por isso é mais apropriado que ele seja seu juiz. Os que o rejeitaram, entretanto, pecaram contra ele. Por isso á apropriado que aquele a quem eles rejeitaram seja seu juiz. Além disso, a obra de julgar será a exaltação final e o triunfo maior de Cristo. Enquanto esteve sobre a terra, ele foi condenado por governadores terrenos: agora ele julgará sobre todas as autoridades terrenas. Agora Cristo levará à consumação sua obra salvadora para o seu povo. O juízo significará a subjugação total de todos os seus inimigos e a consumação do seu reino, após o que ele entregará o reino a Deus Pai (1Co 15.24).

No ato de julgar, Cristo será assistido por anjos e santos. Fica evidente que os anjos tomarão parte no juízo final, segundo Mateus 13.41-43: "Mandará o Filho do Homem os seus anjos, que ajuntarão do seu reino todos os escândalos e os que praticam a iniquidade, e os lançarão na fornalha acesa; ali haverá choro e ranger de dentes. Então, os justos resplandecerão como o sol, no reino de seu Pai" (cf. também Mt 24.31 e 25.31). Mesmo os santos, em seu estado glorificado, tomarão parte na obra de julgar. Quando Paulo repreende aos coríntios por irem aos tribunais contra seus companheiros cristãos, ele diz: "Não sabeis que os santos hão de julgar o mundo? Ora, se o mundo deverá ser julgado por vós, sois, acaso, indignos de julgar as coisas mínimas? Não sabeis que havemos de julgar os próprios anjos?" (1Co 6.2-3). Hermann Bavinck, ao comentar essa passagem, diz que não devemos atenuar essa declaração de forma a significar uma mera aprovação dos santos para o julgamento de Cristo, mas devemos entendê-la como ensinando que os santos, realmente,

compartilharão o ato de julgar o mundo e os anjos. Sobre este assunto, ele chama a atenção para Mateus 19.28, que relata as palavras de Jesus aos seus discípulos: "Em verdade vos digo que vós, os que me seguistes, quando, na regeneração, o Filho do Homem, se assentar no trono da sua glória, também vos assentareis em doze tronos para julgar as doze tribos de Israel" (cf. Lc 22.30).[08] Esteja Bavinck correto ou não em sua interpretação, parece claro que os santos glorificados realmente participarão na obra do Dia do Juízo.

Quem será julgado? Já está claro, a partir de 1Coríntios 6.2-3, conforme citado, que os anjos serão julgados. Pedro, em sua segunda epístola, fala especificamente do julgamento dos anjos caídos: "Se Deus não poupou a anjos quando pecaram, antes, precipitando-os no inferno (em grego, *Tartarys*), os entregou a abismos de trevas, reservando-os para juízo" (2Pe 2.4). No mesmo sentido, encontramos as palavras de Judas 6: "... e a anjos, os que não guardaram o seu estado original, mas abandonaram o seu próprio domicílio, ele tem guardado sob trevas, em algemas eternas, para o juízo do grande Dia".

As Escrituras também ensinam que todos os seres humanos de todos os tempos terão de aparecer perante esse tribunal final. Conforme Mateus 25.32: "todas as nações serão reunidas em sua presença [do Filho do Homem]". De acordo com Romanos 2.5-6, "Segundo a tua dureza e coração impenitente, acumulas contra ti mesmo ira para o dia da ira e da revelação do justo juízo de Deus, que retribuirá a cada um segundo o seu procedimento". Em Romanos 3.6, vemos que Deus julgará o mundo. E na cena do julgamento, de Apocalipse 20, encontramos todos os mortos, grandes e pequenos, inclusive todos aqueles devolvidos pelo mar, pela morte e pelo *Hades*, em pé perante o trono do juízo (v. 12-13).[09]

Se todos os homens devem aparecer perante o tribunal de Cristo, isso tem de incluir todos os crentes. O Novo Testamento ensina isso bem explicitamente. De acordo com 2Coríntios 5.10 nós, significando "nós, os crentes", temos todos de comparecer perante o tribunal de Cristo. Lemos em Hebreus 10.30: "O Senhor julgará o seu povo". Em Romanos 14.10, Paulo escreve aos seus companheiros cristãos: "Pois todos compareceremos perante o tribunal de Deus" (cf. Tg 3.1; 1Pe 4.17). Embora todos os crentes tenham de comparecer perante esse tribunal, eles não precisam temer o Dia do Juízo, pois não há condenação para aqueles que estão em Cristo Jesus

(Rm 8.1), e aqueles que permanecem em Deus podem ter confiança no Dia do Juízo (1Jo 4.17). A alegre antecipação que o crente tem do Dia do Juízo está muito bem expressa na resposta 52 do Catecismo de Heidelberg:

> Em toda minha angústia e perseguição eu olho para os céus e, confiantemente, aguardo como juiz aquele que já suportou o julgamento em meu lugar perante Deus e, dessa forma, removeu de mim toda maldição. Todos os seus e meus inimigos ele condenará à punição eterna: Mas a mim e seus eleitos ele levará consigo para o gozo e glória dos céus. [10]

O que será julgado? Todas as coisas que foram feitas nesta vida presente. Isso está bem claro em 2Coríntios 5.10: "Porque todos nós temos de comparecer perante o tribunal de Cristo, para que cada um receba o que lhe é devido pelas coisas feitas enquanto estava no corpo, sejam boas ou más" (NIV). Tudo o que uma pessoa fez expressa a inclinação básica do seu coração e, por isso, será levado em conta no Dia do Juízo. Isso inclui as obras, palavras e pensamentos da pessoa. As obras estão claramente incluídas em Mateus 25.35-40: "Porque tive fome, e me destes de comer; tive sede, e me destes de beber; era forasteiro, e me hospedastes; estava nu, e me vestistes; enfermo, e me visitastes; preso, e fostes ver-me (...) Em verdade vos afirmo que, sempre que o fizestes a um destes meus pequeninos irmãos, a mim o fizestes". Em Apocalipse (20.12), está especificamente declarado que "os mortos foram julgados, segundo as suas obras, conforme o que se achava escrito nos livros" (cf. 1Co 3.8; 1Pe 1.17; Ap 22.12). Nem é necessário dizer que tanto as boas obras como as más obras são levadas em conta. Observe, além da passagem de Mateus recém-citada, Efésios 6.8, onde se lê: "... certos de que cada um, se fizer alguma coisa boa, receberá isso outra vez do Senhor, quer seja servo, quer livre"; e Hebreus 6.10, onde está escrito: "Porque Deus não é injusto para ficar esquecido do vosso trabalho e do amor que evidenciastes para com o seu nome, pois servistes e ainda servis aos santos".

O Dia do Juízo também se ocupará das palavras que pronunciamos. Jesus nos diz, em Mateus 12.36: "Digo-vos que de toda palavra frívola que proferirem os homens, dela darão conta no Dia do Juízo". Até os pensamentos dos homens serão julgados, conforme fica evidente em 1Coríntios 4.5: "Portanto, nada julgueis antes do tempo, até que venha o Senhor; o qual não somente trará à plena luz as coisas ocultas das trevas, mas também manifestará os desígnios (ou motivos, NIV; no grego, *boulas*) dos corações" (cf. Rm 2.16). Em suma, mesmo o que estiver escondido

haverá de ser revelado no Dia do Juízo (cf. Lc 12.2; Mt 6.4,6,18; 10.26; 1Tm 5.24-25).

Às vezes, diz-se que os pecados dos crentes, que Deus perdoou, apagou e lançou no mar do esquecimento, não serão mencionados no Dia do Juízo. Entretanto, se é verdade que mesmo aquilo que estiver oculto agora será revelado, que o juízo se ocupará de todas as nossas obras, palavras e pensamentos, então certamente os pecados dos crentes também serão revelados naquele dia. De fato, se é verdade que mesmo as melhores obras dos crentes estão manchadas com pecado (ver Is 64.6; Rm 3.23; Tg 3.2), como será possível trazer à luz qualquer feito dos crentes sem reconhecer algum pecado ou imperfeição? Em 1Coríntios 3.10-15, Paulo ensina que alguns crentes constroem sobre o fundamento da fé em Cristo usando materiais inferiores, como madeira, feno e palha – estes serão salvos mas, mesmo assim, sofrerão perdas. As falhas e deficiências desses crentes, portanto, vão constar do quadro do Dia do Juízo. Mas – e este é o ponto importante – os pecados e deficiências dos crentes serão revelados no juízo como *pecados perdoados*, cuja culpa foi totalmente coberta pelo sangue de Jesus Cristo. Por isso, conforme dissemos, os crentes não têm nada a temer acerca do juízo – contudo, a percepção de que eles vão ter de prestar contas de tudo que fizeram, disseram e pensaram, deveria ser para eles um incentivo constante para a luta diligente contra o pecado, para o serviço cristão consciente e para uma vida consagrada.

Qual será o *critério* pelo qual os homens serão julgados? O critério será a vontade revelada de Deus, mas esta não será a mesma para todos. Alguns receberam uma revelação mais completa da vontade de Deus do que outros; fica claro, em Mateus 11.20-22, que aqueles que tiverem recebido uma revelação da vontade de Deus maior do que os outros terão responsabilidades correspondentemente maiores:

> Jesus passou a increpar as cidades nas quais ele operara numerosos milagres, pelo fato de não se terem arrependido: Ai de ti, Corazim! Ai de ti, Betsaida! Porque, se em Tiro e em Sidom se tivessem operado os milagres que em vós se fizeram, há muito que elas se teriam arrependido com pano de saco e cinza. E, contudo, vos digo: no Dia do Juízo haverá menos rigor para Tiro e Sidom, do que para vós outros.

Em outras palavras, aqueles que receberam a revelação completa da vontade de Deus, tanto no Antigo Testamento como no Novo Testamento, serão julgados por sua reação a toda a Bíblia. Aqueles que tiveram apenas a

revelação do Antigo Testamento serão julgados por sua reação ao Antigo Testamento. Em apoio a isso, podemos lembrar que os profetas do Antigo Testamento advertiram repetidamente aos seus ouvintes para que vivessem de acordo com o que Deus lhes tinha revelado, e, dessa forma, encontrassem paz, felicidade e salvação. É mais reveladora nesse assunto a parábola do homem rico e Lázaro que Jesus contou em Lucas 16. Quando o homem rico pergunta a Abraão se Lázaro poderia ser ressuscitado dos mortos para advertir aos irmãos dele, que ainda viviam sobre a terra, acerca do lugar de tormentos, Abraão responde: "Se não ouvem a Moisés e aos profetas, tampouco se deixarão persuadir, ainda que ressuscite alguém dentre os mortos" (v. 31).

Aqueles, porém, que não receberam nem a revelação encontrada no Antigo Testamento, nem a encontrada no Novo, serão julgados à base da luz que tiveram. Vemos em Romanos 1.18-21 que, mesmo aqueles que tinham apenas a revelação de Deus na natureza, não têm desculpa por não honrarem a Deus como Deus:

> A ira de Deus se revela do céu contra toda impiedade e perversão dos homens que detêm a verdade pela injustiça: porquanto o que de Deus se pode conhecer é manifesto entre eles, porque Deus lhes manifestou. Porque os atributos invisíveis de Deus, assim o seu eterno poder, como também a sua própria divindade, claramente se reconhecem, desde o princípio do mundo, sendo percebidos por meio das coisas que foram criadas. Tais homens são por isso indesculpáveis.

E observamos, em Romanos 2, que o julgamento de Deus sobre aqueles que não tiveram a revelação completa de sua vontade será baseado na reação deles à "norma da lei gravada nos seus corações". Assim, pois,

> Todos os que pecaram sem lei também sem lei perecerão; e todos os que com lei pecaram mediante a lei serão julgados (...) Quando, pois, os gentios que não têm lei, procedem por natureza, de conformidade com a lei, não tendo lei, servem eles de lei para si mesmos. Estes mostram a norma da lei gravada no seu coração, testemunhando-lhes também a consciência, e os seus pensamentos mutuamente acusando-se ou defendendo-se; no dia em que Deus, por meio de Cristo Jesus, julgar os segredos dos homens, de conformidade com o meu evangelho (Rm 2.12,14-16).

O que está bem claro, portanto, é que os homens serão julgados com base na luz que tiveram, e não com base numa revelação que eles não receberam. Todos que tiveram muitos privilégios terão a maior responsabilidade; e os que tiveram menos privilégios terão menos

responsabilidades. Por essa razão haverá "graduações" nos sofrimentos dos perdidos. Jesus indica isso em Lucas 12.47-48:

> Aquele servo, porém, que conheceu a vontade de seu senhor e não se aprontou, nem fez segundo a sua vontade será punido com muitos açoites. Aquele, porém, que não soube a vontade do seu senhor e fez coisas dignas de reprovação levará poucos açoites. Mas àquele a quem muito foi dado, muito lhe será exigido; e àquele a quem muito se confia, muito mais lhe pedirão.

No que diz respeito àqueles que efetivamente receberam a plena luz da revelação divina – isto é, que conheceram a vontade de Deus conforme revelada em toda a Bíblia – o que importa é se eles estão unidos com Cristo na fé e estão vestidos com sua perfeita justiça. O fator de suma importância, para determinar o destino eterno do homem, é sua relação com Jesus Cristo. Citamos João 3.18;[11] no mesmo sentido vem João 3.36: "Por isso, quem crê no Filho tem a vida eterna; o que, todavia, se mantém rebelde contra o Filho não verá a vida, mas sobre ele permanece a ira de Deus". Jesus também disse, em João 5.24: "Em verdade, em verdade vos digo: quem ouve a minha palavra e crê naquele que me enviou, tem a vida eterna, não entra em juízo, mas passou da morte para a vida".[12] Paulo afirma, inequivocamente, em Romanos 8.1: "Agora, pois, já nenhuma condenação há para os que estão em Cristo Jesus".

Mas agora surge a questão: se é verdade que uma fé viva em Cristo é de importância crucial para determinar o destino eterno da pessoa, por que é que a Bíblia ensina tão consistentemente que o juízo final será segundo as obras? Considere, por exemplo, as seguintes passagens:

> Pois o Filho do homem virá na glória de seu pai com seus anjos; e então ele retribuirá a cada homem segundo os seus feitos (Mt 16.27, ASV).
> Pois ele [Deus] retribuirá a cada homem segundo as suas obras (Rm 2.6).
> Eu vi os mortos, os grande e os pequenos, postos em pé perante o trono (...) e os mortos foram julgados segundo as coisas que estavam escritas nos livros, segundo as suas obras (Ap 20.12, ASV).
> Eis que venho rapidamente; e meu galardão está comigo; para retribuir a cada homem conforme é a sua obra (Ap 22.12, ASV).

A razão pela qual a Bíblia ensina que o juízo final será segundo as obras, mesmo que a salvação venha pela fé em Cristo e nunca seja conquistada por obras, é a conexão íntima entre fé e obras. A fé tem de revelar a si própria nas obras, e as obras, por sua vez, são a evidência da verdadeira fé. Como disse João Calvino certa vez: "... só a fé que justifica, e mesmo assim a fé

que justifica não está só”.[13] Isso fica claro em passagens como Tiago 2.26 (“Porque, assim o corpo sem espírito é morto, assim também é fé sem obras é morta”). e Gálatas 5.6 (“Porque, em Cristo Jesus, nem a circuncisão, nem a incircuncisão têm valor algum, mas a fé que atua pelo amor”).

Observe também as palavras de Jesus em Mateus 7.21: “Nem todo o que me diz: Senhor, Senhor! Entrará no reino dos céus, mas aquele que faz a vontade de meu Pai, que está nos céus”. Em outras palavras, o julgamento conforme as obras realmente será um julgamento acerca da fé – isto é, a fé como revelada em obras. Se a fé foi genuína, as obras estarão presentes; se as obras não estiverem presentes, a fé não terá sido real. Tiago o diz de modo notável: “Mas alguém dirá: Tu tens fé, e eu tenho obras; mostra-me essa tua fé sem obras, e eu, com as obras, te mostrarei a minha fé”(2.18).[14]

A propósito, examinemos mais de perto a cena do juízo encontrada em Mateus 25.31-46. O Filho do homem retornou em sua glória, e está sentado no seu trono do juízo. Todas as nações estão congregadas perante ele e agora o rei passa a separar as “ovelhas” que estão à sua direita dos “cabritos” que estão à sua esquerda. Observe como a decisão acerca do destino final, tanto das ovelhas como dos cabritos, é dada em primeiro lugar. No caso das “ovelhas”, a decisão é esta: “Vinde, benditos de meu Pai! Entrai na posse do reino que vos está preparado desde a fundação do mundo” (Mt 25.34). Em outras palavras, esse julgamento não é uma investigação da vida das “ovelhas”, para determinar se elas fizeram boas obras o bastante para merecer o reino que lhe foi preparado, mas é antes uma decisão graciosa a respeito de seu destino final, seguida de uma revelação pública das razões pelas quais essa decisão é correta e apropriada. Se, agora, voltarmos para o versículo 34, verificaremos que qualquer ideia de mérito está excluída. As “ovelhas” são chamadas de “benditos de meu Pai” – objeto do favor imerecido do Pai. Diz-se que elas herdarão o *reino* – uma herança, porém, nunca é conquistada, mas sempre recebida como presente. O reino que elas estão para herdar é descrito como tendo sido preparado para elas desde a fundação do mundo – novamente vemos a evidência da sua escolha graciosa que o Pai fez desde a eternidade, uma escolha não baseada em mérito, mas sim na graça.

Agora, o rei prossegue em revelar as razões pelas quais a decisão acerca das “ovelhas” era certa e apropriada: “porque tive fome e me destes de

comer; tive sede e me destes de beber" e assim por diante. Fica evidente, a partir de sua surpresa, que as "ovelhas" não praticam as boas obras para merecer o reino: "Senhor, quando foi que te vimos com fome e te demos de comer? Ou com sede e te demos de beber?" (Mt 25.37). Sua surpresa revela que não estavam fazendo essas obras para merecer a vida eterna, mas antes como um modo espontâneo de expressar sua devoção genuína a Cristo, mostrando amor aos irmãos de Cristo. Suas obras foram evidências de sua fé. Os "cabritos", entretanto, não revelaram amor a Cristo pelo fato de não demonstrarem amor aos irmãos de Cristo; dessa forma, mostraram que eles próprios não eram verdadeiros crentes. Em outras palavras, a cena do julgamento de Mateus 25 ilustra, vividamente, a natureza do juízo final.

Isso nos leva à questão do *galardão.* Sem dúvida, a salvação é dada totalmente pela graça; mesmo assim a Bíblia indica que haverá diferenças no galardão a ser recebido pelo povo de Deus no Dia do Juízo. Sobre esse assunto, duas passagens neotestamentárias são especialmente importantes: Lucas 19.12-19 e 1Coríntios 3.10-15.

Lucas 19.12-27 registra a parábola das dez minas. Um homem nobre foi a um país distante para receber um reino e, em seguida, retornar. Esse homem nobre deu uma mina[15] a cada um dos seus dez servos, e pediu-lhe que as negociassem para obter algum lucro. Quando o homem nobre retornou,[16] o primeiro servo lhe disse: "Senhor, a tua mina rendeu dez" (v. 16). E o homem nobre lhe respondeu: "Muito bem, servo bom; porque foste fiel no pouco, terás autoridade sobre dez cidades" (v. 17). O segundo servo disse ao senhor que sua mina tinha rendido cinco outras. A este servo o senhor respondeu: "Terás autoridade sobre cinco cidades" (v. 19). O que é importante é que a variação na recompensa concedida é proporcional à variação no número de minas que os servos angariaram com a sua mina original. Sem dúvida, o ponto principal da parábola é que todos nós devemos ser fiéis em aplicar os dons que o Senhor nos tem dado. Mas parece que o detalhe adicional das cinco cidades e das dez cidades tem, pelo menos, alguma significância. É também interessante observar que, nesse caso, a recompensa parece mais uma questão de responsabilidade aumentada, do que simplesmente um gozo maior.

A outra passagem importante, que trata da questão do galardão, é 1Coríntios 3.10-15. Embora a referência primordial da passagem seja aos ensinos (os ensinos de homens como Paulo e Apolo, que serviram na igreja

em Corinto), aplicá-la às obras, bem como aos ensinos, é apenas uma extensão mais ampla do sentido da passagem. Conforme o versículo 11, o fundamento único sobre o qual todos têm de construir é Jesus Cristo. Mas muito depende de como a pessoa constrói sobre aquele fundamento. Ela pode construir com ouro, prata e pedras preciosas – ou pode construir com madeira, feno e palha (v. 13). Em seguida a passagem fala acerca de um fogo que testará o tipo de obra que cada um tem realizado – uma referência óbvia ao Dia do Juízo: "Se permanecer a obra de alguém que sobre o fundamento edificou, esse receberá galardão; se a obra de alguém se queimar, sofrerá ele dano; mas esse mesmo será salvo, todavia, como que através do fogo" (1Co 3.14-15).

Os dois tipos de edificadores são salvos pela graça, pois construíram sobre o fundamento único que é Jesus Cristo. Mas o construtor, cuja edificação passar no teste do fogo e sobreviver, receberá um galardão. O homem cuja obra não passar no teste do fogo, porém, sofrerá perda. Que quer dizer perda? Não pode significar a perda da salvação – observe o versículo 15. A perda que esse homem sofre tem de ser uma perda de galardão. Esse homem é salvo como "alguém que escapou das chamas" (NIV), assim como um homem escapa de um prédio em fogo, tendo perdido todas as suas posses com exceção das roupas do corpo. Parece óbvio que essa passagem fala sobre um galardão que alguns crentes recebem e outros não. Esse galardão será diretamente proporcional ao tipo de material com o qual a pessoa construiu sobre o fundamento da fé em Cristo – em outras palavras, à qualidade de sua vida cristã.

Está claro que haverá tais galardões para os crentes. Jesus com frequência menciona os galardões (ver Mt 5.11-12; 6.19-21; Lc 6.35; Mc 9.41; Mt 25.23). Entretanto, Jesus deixa indubitavelmente claro que tais galardões, sendo dons da graça de Deus, são imerecidos. Observe especialmente suas palavras em Lucas 17.10: "Assim também vós, depois de haverdes feito quanto vos foi ordenado, dizei: Somos servos inúteis, porque fizemos apenas o que devíamos fazer". O Catecismo de Heidelberg expressa a mesma ideia na Resposta 63: "Este galardão não é conquistado: é um presente da graça". [17]

Entretanto, a relação entre nossas obras e nosso futuro galardão não deve ser entendida de maneira mecânica, mas antes de modo orgânico. Quando alguém estudou música e obteve destreza em tocar um instrumento musical,

sua capacidade para desfrutar da música foi grandemente aumentada. De forma similar, nossa devoção a Cristo e ao serviço do seu reino aumentam nossa capacidade de desfrutar das bênçãos daquele reino, tanto agora como na vida por vir. Leon Morris habilmente diz: "Aqui e agora, o homem que de todo coração se entrega ao serviço de Cristo conhece mais da alegria do Senhor do que o que tem o coração dividido. Não temos nenhuma garantia do Novo Testamento para pensar que isso será diferente no céu" [18].

Finalmente, qual é a *significação* do Dia do Juízo? Podemos fazer quatro observações: (1) A história do mundo não é uma sucessão infinita de ciclos sem sentido, mas é um movimento em direção a um alvo; (2) o Dia do Juízo revelará finalmente que a salvação e a felicidade eterna dependerão da relação da pessoa com Jesus Cristo; (3) a inevitabilidade do Dia do Juízo enfatiza a responsabilidade do homem por sua vida, e afirma a seriedade da luta moral na vida de cada pessoa, especialmente na vida do cristão; (4) o Dia do Juízo significa o triunfo final de Deus e de sua obra redentora na história – ou, seja, a conquista final e decisiva sobre todo mal e a revelação final da vitória do Cordeiro que foi morto. Sem sombra de dúvida, o Dia do Juízo revelará que, a vontade de Deus, ao final, será executada perfeitamente.

Notas

[01] Ver p. 112-117.

[02] Ver p. 110-112.

[03] Artigo 16 das Fundamental Beliefs of Seventh-day Adventists, encontrado em *Seventh-day Adventists Answer Questions on Doctrine* (Washington: Review and Herald, 1957), p. 15. Ver a crítica desse ensino em minha obra *Four Major Cults*, p. 144-158.

[04] Mais adiante, neste capítulo, discutiremos a questão dos graus de galardão e punição.

[05] *Introduction to Dogmatic Theology* (Londres, 1960), conforme citado em Leon Morris, *The Biblical Doctrine of Judgement* (Grand Rapids: Eerdmans, 1960), p. 54, n. 3.

[06] NSB, p. 1375, n. 1.

[07] *Let God Be True* (1952), p. 286. As testemunhas de Jeová também diferem do cristianismo histórico ao ensinar que o julgamento final não é baseado nas obras feitas nesta vida atual, mas sim no que é feito durante o milênio (ver *Four Major Cults* , p. 319-321).

[08] *Gereformeerde Dogmatiek*, 4.ed. IV, p. 683-684 (3.ed., p. 781-782).

[09] Ver p. 258-259.

[10] Nova tradução, aprovada pelo Sínodo da Igreja Cristã Reformada de 1975 (Grand Rapids: Board of Publications of the CRC, 1975).

[11] Ver p. 270.

[12] A declaração: "não entra em juízo (*krisis*)" não significa que ele não terá de comparecer perante o tribunal de Cristo, mas significa que ele não será condenado.

[13] *Acts of the Council of Trent with the Antidote*, 6ª sessão, no Cânon 11; in *Tracts and Treatises in Defense of the Reformed Faith*, trad. H. Beveridge, III, p. 152.

[14] Sobre a relação entre justificação pela fé e o julgamento segundo as obras ver *Faith and Justification* (G. C. Berkouwer, trad. L. B. Smedes (Grand Rapids: Eerdmans, 1954), p. 103-112.

[15] A mina representa, nesse caso, uma quantidade de dinheiro semelhante a três meses de salário de um trabalhador.

[16] Provavelmente deve-se entender o retorno do homem nobre como uma descrição figurada da volta de Cristo.

[17] Nova tradução de 1975.

[18] *Biblical Doctrine of Judgement*, p. 67.

Capítulo 19
A punição eterna

NESTE E NO CAPÍTULO SEGUINTE TRATAREMOS DO ESTADO FINAL daqueles que compareceram perante o tribunal de Deus. Esse estado final – assim diz a Bíblia –, será um estado ou de miséria eterna, ou de felicidade eterna. Todos os que estão em Cristo desfrutarão da eterna bem-aventurança na nova terra, ao passo que todos os que não estiverem em Cristo serão entregues à punição eterna do inferno. Neste capítulo, nos ocuparemos do estado final daqueles que não estão em Cristo ou, melhor dito, dos incrédulos e ímpios.

A doutrina da punição eterna foi afirmada na igreja desde o princípio. Harry Buis, em seu livro *Doctrine of Eternal Punishment*, traz citações de vários pais da Igreja primitiva para provar que essa doutrina era ensinada por eles.[01] Esse autor segue mostrando que teólogos tanto da Idade Média quanto do período da Reforma acreditavam e ensinavam a doutrina da punição dos ímpios.[02] Buis ainda relata que, a partir do século 18, vários teólogos cristãos começaram a negar a doutrina da punição eterna. Essa rebelião contra a doutrina "avolumou-se numa poderosa revolta no século 19, revolta essa que continua até hoje".[03]

Atualmente, a negação da doutrina da punição eterna toma duas formas principais: o *universalismo* e o *aniquilismo.* Os universalistas creem que inferno e punição eterna seriam incoerentes com o conceito de um Deus amoroso e poderoso. Por isso, eles ensinam que, no fim, todos os homens serão salvos. Alguns universalistas afirmam que as pessoas que tenham vivido vidas más poderão ser punidas por algum tempo após a morte, mas todos os universalistas concordam que estará perdido para sempre. Esta posição é tão antiga quanto Orígenes (185-254), que ensinava que no fim todos os seres humanos seriam salvos, inclusive o diabo e seus demônios. Nos Estados Unidos e no Canadá, a doutrina da salvação universal é defendida e propagada pela Unitarian Universalist Association, fundada em

1961. Em 1975, foi registrado que esse grupo tinha 220.648 membros em 1019 igrejas. [04]

A doutrina do aniquilamento também nega punição eterna. Essa doutrina pode apresentar-se de duas formas. Conforme uma delas, o homem fora criado imortal, mas aqueles que continuam no pecado são privados da imortalidade e simplesmente aniquilados – isto é, reduzidos à não existência. Segundo a outra forma, também conhecida como "imortalidade condicional", o homem foi criado mortal. Os incrédulos, porém, não recebem esse dom e permanecem mortais; por essa razão são aniquilados por ocasião da morte. Ambas as formas do aniquilismo ensinam o aniquilamento dos ímpios e, portanto, negam a doutrina da punição eterna. Já no século 4º, Arnóbio ensinava o aniquilamento dos ímpios. O socinianos, da segunda metade do século 16, também ensinavam que, ao final, os incrédulos seriam aniquilados. Na época atual, o aniquilamento, na forma da imortalidade condicional, é ensinado pelos adventistas do sétimo dia e pelas testemunhas de Jeová. As testemunhas de Jeová ensinam que o aniquilamento é a punição dos ímpios, de Satanás e dos demônios; os adventistas do sétimo dia, porém, afirmam que haverá período de sofrimento punitivo anterior ao aniquilamento de Satanás e desses grupos, cuja duração dependerá do montante de culpa envolvido. O que ambos os grupos têm em comum é a negação da punição eterna. [05]

Certamente, pode-se entender as dificuldades que as pessoas têm com relação à doutrina da punição eterna. Nós todos, naturalmente, nos recusamos a contemplar tal destino horrível. Mas essa doutrina deve ser aceita porque a Bíblia a ensina claramente. Vejamos a evidência das Escrituras para essa doutrina. Começaremos pelo ensino de Cristo, e passaremos ao ensino dos apóstolos.

O comentário de Buis é bem incisivo sobre o assunto: "O fato de que o sábio e amoroso Salvador tem mais a dizer sobre o inferno do que qualquer pessoa que figura na Bíblia certamente provoca nossas reflexões". [06] No Sermão do Monte, encontramos pelo menos três referências ao inferno. Em Mateus 5.22 Jesus diz:

> "Eu, porém, vos digo que todo aquele que [sem motivo] se irar contra seu irmão estará sujeito a julgamento; e quem proferir um insulto a seu irmão estará sujeito a julgamento do tribunal; quem lhe chamar: Tolo, estará sujeito ao inferno de fogo (*tōn geennan tou pyros*).

E nos versículos 29-30, do mesmo capítulo Jesus diz:

> Se o teu olho direito te faz tropeçar, arranca-o e lança-o de ti; pois te convém que se perca um dos teus membros, e não seja todo teu corpo lançado no inferno (*geennan*). E, se a tua mão direita te faz tropeçar, corta-a e lança-a de ti; pois te convém que se perca um de seus membros, e não vá todo teu corpo para o inferno (*geennan*) (Mt 5.29-30) .

Observe-se que Jesus aqui fala indubitavelmente acerca do inferno, indicando que os sofrimentos do inferno envolvem tanto o corpo como a alma. É melhor, ele diz, perder um olho ou uma das mãos do que ter todo o seu corpo lançado no inferno.

Neste ponto, deveríamos examinar melhor a palavra aqui traduzida por *inferno,* a palavra grega *geenna.* Já vimos anteriormente que, às vezes, a palavra *Hades* (*inferno*) – pelo menos em Lucas 16.23 –, pode significar o lugar de punição no estado intermediário.[07] Entretanto, a palavra neotestamentária, que denota o lugar final de punição, é *geenna*, geralmente traduzida por inferno. Essa palavra é uma forma grega da expressão aramaica *gee hinnom,* que significa "vale de Hinom". Este era um vale ao sul de Jerusalém, onde, às vezes, pais ofereciam seus filhos como sacrifício ao deus amonita Moloque, nos dias de Acaz e Manassés (ver 2Rs 16.3; 21.6; e especialmente Jr 32.35). Ameaças de juízo são lançadas sobre esse vale sinistro em Jeremias 7.32 e 19.6. Era também nesse vale que se queimava o lixo de Jerusalém. Por isso, esse lugar tornou-se um tipo do pecado e maldição e, dessa forma, a palavra *geenna* passou a ser usada para designar o fogo escatológico do inferno e o lugar da punição.[08] Ao continuarmos examinando o uso dessa palavra, ficará claro que a punição de *geenna* é sem fim.

As palavras de Jesus, registradas em Mateus 10.28, consolidam um aspecto levantado em Mateus 5.29-30, a saber, que os sofrimentos do inferno envolvem tanto o corpo como a alma e, por isso, pressupõe a ressurreição do corpo: "Não temais os que matam o corpo e não podem matar a alma; temei antes aquele que pode fazer perecer[09] no inferno tanto a alma como o corpo".[10] Além disso, o que é especialmente importante em Mateus 18.8-9 é a referência de Jesus ao fogo eterno:

> Portanto, se a tua mão ou o teu pé te faz tropeçar, corta-o e lança-o fora de ti; melhor é entrares na vida manco ou aleijado do que, tendo duas mãos ou dois o pés, seres lançado no fogo eterno (*to pyr to aiōnion*). Se um dos teus olhos te faz tropeçar, arranca-o e lança-o fora de ti; melhor é entrares na vida com um só dos teus olhos do que, tendo dois, seres lançado no inferno de fogo (*tōn geennan tou pyros*).

Aqui Jesus ensina claramente que o fogo do inferno não é uma espécie de punição temporária da qual algumas pessoas possam se libertar, mas sim uma punição sem fim ou eterna. [11]

Encontramos mais evidência para o fato de que a punição do inferno é eterna em Marcos 9.43, onde o fogo do inferno é chamado de "inextinguível" (*to pyr to asbeston*). No versículo 48 do mesmo capítulo são utilizadas as seguintes palavras para descrever o inferno: "onde não lhe morre o verme, nem o fogo se apaga". Estas palavras são citadas de Isaías 66.24, onde elas aparecem num cenário escatológico. Obviamente, deve-se interpretá-las figurada e não literalmente. O objetivo das figuras, porém, é que o tormento e a angústia internos, simbolizados pelo verme, nunca terão fim e os sofrimentos exteriores, simbolizados pelo fogo, nunca cessarão. Se as figuras utilizadas nessa passagem não significam sofrimento sem fim, então elas não significarão nada.

Outra figura que retrata os tormentos do inferno é apresentada em Mateus 13.41-42: "Mandará o Filho do Homem os seus anjos, que ajuntarão do seu reino todos os escândalos e os que praticam a iniquidade e os lançarão na fornalha acesa; ali haverá choro e ranger de dentes". Embora a duração eterna da punição não seja mencionada especificamente nessa passagem, as figuras utilizadas sugerem o caráter amargo do remorso e a autocondenação desesperada. Mateus 25.30 adiciona outra descrição horrível ao cenário: "E o servo inútil, lançai-o para fora, nas trevas. Ali haverá choro e ranger de dentes" (cf. Mt 22.13). "Para fora, nas trevas" sugere o isolamento terrível do perdido, e sua separação eterna da graciosa comunhão com Deus.

Em Mateus 25.46, o mesmo adjetivo é empregado para descrever a duração da punição do ímpio e da felicidade do salvo. "E irão estes [os que estão à esquerda do Rei] para o castigo eterno (*kolasin aiōnion*), porém os justos, para a vida eterna (*zōn aiōnion*)".

Com relação a isso também podem ser mencionadas duas passagens do Evangelho de João. A primeira é o famoso "evangelho em miniatura", João 3.16: "Porque Deus amou ao mundo de tal maneira que deu o seu Filho unigênito, para que todo o que nele crê não pereça (*mō apolōtai*), mas tenha a vida eterna (*zōn aiōnion*)". Ao se comparar esse versículo com o 36 fica claro que "perecer" significa punição eterna: "Aquele que crê no Filho tem a vida eterna; o que, todavia, se mantém rebelde contra o Filho não verá a

vida, mas sobre ele permanece (reside na ASV; no grego, *menei*) a ira de Deus". Se a ira de Deus permanece sobre uma pessoa, que outra conclusão podemos tirar senão que a punição envolvida é eterna?

Voltemos a examinar, com minúcias, duas palavras que usadas com frequência nas passagens citadas: *apollymi* (geralmente traduzida por "destruir", "arruinar"; na voz passiva, "estar perdido" ou "perecer") e *aiōnios* (geralmente traduzido por "eterno").

Os oponentes da doutrina da punição eterna, com frequência, dizem que a palavra *apollymi*, quando utilizada pelo Novo Testamento para o destino dos ímpios, significa aniquilar ou apagar a existência. Os adventistas do sétimo dia e as testemunhas de Jeová, por exemplo, interpretam o termo dessa forma. [12]

Apollymi, no Novo Testamento, contudo, nunca significa *aniquilamento*. Essa palavra nunca significa *aniquilar* quando é aplicada a outras coisas que não o destino eterno do homem. (1) Às vezes, *apollymi* simplesmente significa "estar perdido". A palavra é utilizada nesse sentido nas três parábolas acerca do "perdido", em Lucas 15 – para designar a ovelha perdida, a moeda perdida e o filho perdido. No caso do filho, sua perdição significava que ele estava perdido para a comunhão do seu pai, uma vez que fora contra o propósito de seu pai. (2) Às vezes, a palavra *apollymi* pode significar "tornar-se inútil". Assim, em Mateus 9.17, ela é utilizada para mostrar o que acontece aos odres velhos quando se coloca vinho novo neles: os odres "se rompem" ou ficam inutilizados. (3) Às vezes, *apollymi* é usado para significar "matar". Por exemplo, observe-se Mateus 2.13: "porque Herodes há de procurar o menino para o matar (*apolesai*)". Mesmo que a passagem fale acerca da tentativa para matar Jesus, será *matar* o mesmo que *aniquilar*? Vimos, em Mateus 10.28, que "aqueles que matam o corpo" "não podem matar a alma" – por causa disso aniquilamento está fora de questão. Além disso, estritamente falando, nem mesmo se aniquila o corpo quando se mata um homem. As partículas de um corpo em decomposição passam para outras formas de matéria.

Tendo observado que a palavra *apollymi* não significa *aniquilamento*, quando utilizada em outras formas, não deveríamos pensar que ela possa significar *aniquilamento*, quando utilizada para descrever o destino final dos ímpios. Tal mudança abrupta de sentido teria de ser atestada claramente. E, conforme vimos, os ensinos bíblicos, acerca do destino final

dos perdidos, excluem completamente o aniquilamento. Observamos várias passagens dos evangelhos, um sem-número delas proferida pelo próprio Jesus, que descrevem a sorte final dos ímpios como sendo um tormento continuado e sem fim. À luz deste ensinamento, somos levados a concluir que a palavra *apollymi*, quando usada para o destino final dos perdidos, não pode significar *aniquilamento*. Por causa disso não nos deixemos enganar pela ressonância de palavras como "destruir" ou "perecer", utilizadas nas traduções, como se elas provassem que os ímpios deverão ser aniquilados. *Apollymi*, quando utilizada para descrever o destino último dos que não estão em Cristo (cf. Mt 10.28; 18.14; Lc 13.3; Jo 3.16; 10.28; Rm 2.12; 1Co 1.18; Fp 3.19; 2Pe 2.1; 3.16), significa perdição eterna, uma perdição que consiste na perda interminável da comunhão com Deus, que é ao mesmo tempo um estado de tormento ou dor interminável. [13]

Examinemos agora o significado da palavra *aiōnios*, geralmente traduzida por "eterno" ou "que dura para sempre". Arndt e Gingrich, em seu *Greek – English Lexicon of the New Testament*, mencionam três significados para *aiōnios*: (1) *sem início*; (2) *sem início ou fim;* e (3) *sem fim.* [14] O segundo significado da palavra é aplicado a Deus, como em Romanos 16.26, onde Paulo fala sobre o mandamento do Deus eterno. Quando *aiōnios* é utilizada para descrever o destino futuro seja do povo de Deus, seja do ímpio, significa sem fim [cf. significado 3, supra].

A palavra *aiōnio* é, com frequência, utilizada pelo Novo Testamento para descrever a felicidade futura interminável do povo de Deus. Encontramos empregada assim em Mateus 25.46, onde é dito que os justos ingressarão na vida eterna. Também encontramos a palavra empregada dessa forma em João 10.28: "Eu lhes dou [às minhas ovelhas] a vida eterna; jamais perecerão, e ninguém as arrebatará da minha mão". Além disso, encontramos *aiōnios* utilizada para descrever a glória eterna que aguarda os crentes, como em 2Timóteo 2.10; o eterno peso de glória, em 2Coríntios 4.17; as eternas "coisas que são invisíveis" em contraste com as transitórias "coisas visíveis", em 2Coríntios 4.18; o edifício eterno de Deus que nos aguarda na morte, em 2Coríntios 5.1; a redenção eterna e a herança eterna que Cristo obteve para nós em Hebreus 9.12,15.

Se, porém a palavra *aiōnios* significa *sem fim* quando aplicada à felicidade futura dos crentes, deve-se concluir, a não ser que seja dada clara evidência em contrário, que essa palavra também signifiquem *sem fim*

quando utilizada para descrever a punição futura dos perdidos. *Aiōnios* é empregada no último sentido em Mateus 25.46 ("... irão estes para o castigo eterno"), e em 2Tessalonicenses 1.9 ("Estes sofrerão penalidade de eterna destruição"). Deduz-se, pois, que a punição que os perdidos sofrerão após esta vida será tão interminável quanto a felicidade futura do povo de Deus. [15]

Esquadrinhemos agora os *ensinos dos apóstolos* sobre esse assunto. Talvez a descrição mais vívida dos sofrimentos dos perdidos encontrada nos escritos paulinos esteja em 2Tessalonicenses 1.7-9:

> ... quando do céu se manifestar o Senhor Jesus com os anjos do seu poder, em chama de fogo, tomando vingança contra os que não conhecem a Deus e contra os que não obedecem ao evangelho de nosso Senhor Jesus. Estes sofrerão penalidade de eterna destruição, banidos da face do Senhor e da glória do seu poder.

Os termos gregos traduzidos por "destruição eterna" são *olethron aiōnin*. *Olethros* não pode significar *aniquilamento* aqui, pois que sentido teria falar de um *aniquilamento eterno*? Essa palavra geralmente significa "destruição" ou "ruína". [16] Em 1Timóteo 6.9, *olethros* é utilizada como um paralelo de *apōleia* (um substantivo derivado de *apollymi*), que significa "perdição". *Olethron aiônion*, portanto, tem de significar, em 2Tessalonicenses 1.9, *ruína eterna* ou *punição interminável*, implicando eterna exclusão da presença graciosa do Senhor. [17]

Paulo descreve o futuro destino dos ímpios em pelo menos duas passagens da carta aos Romanos. A primeira delas em Romanos 2:

> Mas, segundo a tua dureza e coração impenitente, acumulas contra ti mesmo ira para o dia da ira e da revelação do justo juízo de Deus (...) mas ira e indignação aos facciosos, que desobedecem à verdade e obedecem à injustiça. Tribulação e angústia virão sobre a alma de qualquer homem que faz o mal, do judeu primeiro, e ao grego (2Rm 5,8-9).

Embora não esteja especificamente declarado aqui a duração eterna da punição dos perdidos, note a referência à ira e furor de Deus. É exatamente dessa ira que os crentes são salvos pela obra de Cristo: "Logo, muito mais agora, sendo justificados pelo seu sangue [de Cristo], seremos por ele salvos da ira [de Deus]" (Rm 5.9). A outra passagem está em Romanos 2.12, onde a palavra *apolountai*, uma forma de *apollymi*, é utilizada para indicar a condenação eterna dos perdidos: "Todos os que pecaram sem lei, também sem lei perecerão (*apolountai*); e todos os que com lei pecaram mediante lei serão julgados".

O capítulo 10 do livro de Hebreus contém algumas palavras severas sobre o destino dos que desprezam o Filho de Deus:

> Sem misericórdia morre pelo depoimento de duas ou três testemunhas quem tiver rejeitado a lei de Moisés. De quanto mais severo castigo julgais vós será considerado digno aquele que calcou aos pés o Filho de Deus, e profanou o sangue da aliança com o qual foi santificado, e ultrajou o Espírito da graça? (...) Horrível coisa é cair nas mãos do Deus vivo (Hb 10.28-29,31).

Embora não seja mencionado a duração eterna dessa punição, o horror do destino dos que quebram a aliança está aqui revelado de forma ameaçadora. Após instar com seus leitores para que permaneçam fiéis à fé, o autor continua dizendo com o fim de encorajá-los: "Nós, porém, não somos dos que retrocedem para a destruição (ou "retrocedem para a perdição" [ASV]; no grego, *eis apōleian*); somos, entretanto, da fé, para a conservação da alma".

Encontramos mais evidência para a punição eterna dos perdidos em 2Pedro e em Judas. Referindo-se aos homens ímpios, Pedro diz: "Esses tais são como fonte sem água, como névoas impelidas por temporal. Para eles está reservada a negridão das trevas" (2Pe 2.17). A figura empregada por Pedro nos lembram das palavras de Jesus acerca das "trevas exteriores" nas quais os perdidos serão lançados. Encontramos uma declaração similar em Judas 13, onde certos apóstatas são descritos como "ondas bravias do mar, que espumam as suas próprias sujidades; estrelas errantes, para as quais tem sido guardada a negridão das trevas, para sempre (*eis aiōna*)". Aqui a duração eterna dessa punição é especificamente mencionada. Um destino similar é atribuído a Sodoma e Gomorra no versículo 7: "como Sodoma, e Gomorra, e as cidades circunvizinhas, que, havendo-se entregado à prostituição como aqueles, seguindo após outra carne, são postas para exemplo do fogo eterno (*pyros aiōniou*), sofrendo punição".

Mais um ensino sobre esse assunto é encontrado no livro de Apocalipse. Em 14.10-11 lemos acerca de alguém que adora a besta e a sua imagem:

> ... também esse beberá do vinho da cólera de Deus, preparado, sem mistura, do cálice da sua ira, e será atormentado com fogo e enxofre, diante dos santos anjos e na presença do Cordeiro. A fumaça do seu tormento sobe pelos séculos dos séculos, e não têm descanso, nem de dia nem de noite.

A imagem é horrivelmente vívida, lembrando-nos de algumas palavras de nosso Senhor acerca da ira que permanece e do fogo que não é extinto. A

fumaça do tormento desses perdidos é mencionada como subindo para sempre. Embora não devamos pensar aqui em fumaça no sentido literal, a expressão fica sem sentido se a pretensão não fosse retratar uma punição que não terá fim. As palavras "pelos séculos dos séculos" são as seguintes no grego: *eis aiōnas aiōnōn* (literalmente, pelas eras das eras). Em Apocalipse 4.9 Deus é descrito como aquele "que vive pelos séculos dos séculos" (*eis tous aiōnas tōn aiōnōn*). A não ser pelo acréscimo dos artigos definidos, é a mesma expressão utilizada em 14.11 para a fumaça que sobe do tormento dos perdidos. Comparando essa duas passagens, portanto, vemos que o tormento dos perdidos é tão interminável quanto o próprio Deus!

Outra descrição da punição dos perdidos é encontrada em Apocalipse 21.8: "Quanto, porém, aos covardes, aos incrédulos, aos abomináveis, aos assassinos, aos impuros, aos feiticeiros, aos idólatras e a todos os mentirosos, a parte que lhes cabe será no lago que arde com fogo e enxofre, a saber, a segunda morte". Novamente temos a imagem do lago de fogo (cf. v. 10,14-15 do capítulo anterior). O destino dos ímpios é agora descrito como "a segunda morte" (*ho thanatos ho deuteros*) – uma expressão utilizada no livro de Apocalipse para designar a punição eterna. [18]

Nós já examinamos a evidência bíblica. Se levarmos seriamente em conta o testemunho das Escrituras, e se basearmos nossas doutrinas em seus ensinos – como de fato deveríamos –, somos obrigados a crer na punição eterna dos perdidos. Sem dúvida, nos retraímos desse ensino, e não ousamos visualizar como essa punição eterna poderia ser experimentada por alguém que conhecemos. Mas a Bíblia a ensina e, por isso, temos de aceitá-la.

Conforme foi dito, não devemos tomar literalmente as diversas figuras usadas para retratar a punição do inferno. Quando tomadas literalmente, essas figuras tendem a se contradizer reciprocamente: como pode o inferno ser ao mesmo tempo trevas e fogo? As imagens devem ser entendidas simbolicamente, porém a realidade será pior do que os símbolos.

Devemos também ter em mente o que foi dito acerca de níveis de punição ou "graduações" no sofrimento dos perdidos. [19] Nem toda pessoa perdida experimentará os sofrimentos de um Judas! [20] Deus será perfeitamente justo, e cada pessoa sofrerá exatamente o que merece.

Deveríamos dizer algo sobre a localização do inferno. Na Idade Média, era comum pensar que o céu estando em algum lugar acima da terra e sobre o inferno como estando em algum lugar abaixo, talvez nas profundezas da terra (como no Inferno de Dante). Para a pessoa do século 20, e graças aos conhecimentos de astronomia, esse modo de pensar não faz mais sentido. Então onde se situa o em cima ou o embaixo? Tudo o que podemos dizer é que, conforme os dados bíblicos, tem de haver um lugar denominado inferno, mas não sabemos onde fica.

Qual é a importância da doutrina da punição eterna? O ensino bíblico sobre o inferno deveria acrescentar uma nota de profunda seriedade à nossa pregação e ensino da Bíblia. Ainda que falemos do inferno com relutância, com tristeza e, talvez, até com lágrimas, temos de falar acerca dele. Nunca podemos esquecer as palavras do autor de Hebreus: "Pois se a mensagem proferida pelos anjos era certa, e cada violação e desobediência recebeu sua justa punição, como poderemos nós escapar se ignorarmos tão grande salvação?" (Hb 2.2-3, NIV). Para o nosso empreendimento missionário, a doutrina do inferno deveria nos impulsionar a um zelo e urgência maiores. Se é verdade que pessoas em países estrangeiros podem estar condenadas a uma eternidade sem Cristo, a não ser que ouçam o evangelho, quão ansiosos devemos estar para levar esse evangelho até elas! Pois "Como crerão naquele de quem nada ouviram? E como ouvirão, se não há quem pregue?" (Rm 10.14).

Notas

[01] Filadélfia: Presbyterian and Reformed, 1957, p. 53-67.

[02] Idem, ibidem, p. 67-80.

[03] Idem, ibidem, p. 111. Para mais detalhes, ver p. 82-111.

[04] Frank S. Mead, *Handbook of Denominations in the U.S.*, 6.ed. (Nashville: Abingdon, 1975), p. 257.

[05] Para se aprofundar no tema, ver minha obra *Four Major Cults*, p. 142, 308, 320-324. Para contestar essas posições, ver p. 360-371.

[06] Buis, op. cit., p. 33. É muito útil o resumo das evidências das Escrituras para essa doutrina feito pelo sr. Buis. Entre outros livros importantes sobre esse assunto, podemos mencionar os seguintes: E. B. Pusey, *What is of Faith as to Everlasting Punishment?* (Oxford: Parker, 1880); W. G. T. Shedd, *The Doctrine of Endless Punishment* (Nova York: Scribner, 1886); e, também de Shedd, p. 667-754 do vol. II de sua *Dogmatic Theology* (Grand Rapids: Zondervan, s/d; publ. orig. em 1888-1894).

[07] Ver p. 110-111.

[08] Ver J. Jeremias, *geenna*, in TDNT, I, p. 657-658.

[09] A palavra traduzida por "fazer perecer" ("destruir", no inglês) é uma forma de *apollymi*. Mais adiante, neste capítulo, essa palavra será examinada detalhadamente.

[10] A partir daqui, sempre que a palavra *inferno* ocorrer nas citações do Novo Testamento será uma tradução de *geenna*.

[11] Mais adiante, neste capítulo, examinaremos melhor a palavra aqui traduzida por "eterna": *aiōnios*.

[12] Ver Hoekema, *The Four Major Cults*, p. 361.

[13] Cf. A. Oepke, *apollymi*, TDNT, I, p. 394-397.

[14] *Aiōnios*, p. 27-28.

[15] H. Sasse, *aiōnios*, TDNT, I, p. 208-209.

[16] Ardt-Gingrich, *Greek-English Lexicon of the New Testament*, p. 352.

[17] J. Schneider, *olethros*, TDNT, V, p. 168-169.

[18] Arndt-Gingrich, op. cit., p. 352.

[19] Ver p. 277.

[20] Cf. as palavras de Jesus sobre Judas: "Melhor lhe fora não haver nascido!" (Mt 26.24).

Capítulo 20
A nova terra

Neste capítulo, trataremos do estado final daqueles que estão em Cristo. A Bíblia ensina que os crentes irão para o céu ao morrer. É também claramente ensinado nas Escrituras que eles estarão felizes no estado intermediário entre morte e ressurreição. [01] Mas sua felicidade será provisória e incompleta. Para que sua felicidade seja completa, eles aguardam a ressurreição do corpo e a nova terra que Deus criará com a culminação de sua obra redentora. Concentremos nossa atenção nessa nova terra.

A doutrina da nova terra, conforme ensinada pelas Escrituras, é uma doutrina importante. Primeiro, ela é importante para a compreensão adequada da vida por vir. A partir de certos hinos, temos a impressão de que os crentes glorificados passarão a eternidade em algum céu etéreo, em algum lugar no espaço, bem longe da terra. As seguintes linhas do hino *My Jesus, I Love Thee* parecem transmitir essa impressão: "Em mansões de glória e prazer sem fim – eu sempre te adorarei no radiante céu". Mas será que tal concepção faz jus à escatologia bíblica? Será que passaremos a eternidade em um lugar no espaço, trajando vestes brancas, tocando harpas, cantando hinos e pulando de nuvem em nuvem? Ao contrário, a Bíblia nos assegura de que Deus criará uma nova terra na qual viveremos para o seu louvor em corpos ressurretos e glorificados. Nessa nova terra, portanto, é que esperamos passar a eternidade, desfrutando de suas belezas, explorando seus recursos e utilizando seus tesouros para a glória de Deus. Uma vez que Deus fará nova terra seu lugar de habitação, e uma vez que o céu é onde Deus habita, estaremos no céu enquanto estivermos na nova terra. Pois os céus e a terra não mais serão separados como o são agora; serão um (ver Ap 21.1-3). Mas deixar a nova terra fora de nossas considerações, ao pensarmos no estado final dos crentes, é empobrecer o ensino bíblico acerca da vida por vir.

Em segundo lugar, a doutrina da nova terra é importante para uma compreensão adequada da plenitude das dimensões do programa redentor de Deus. No princípio, assim lemos em Gênesis, criou Deus os céus e a terra. Por causa da queda do homem no pecado foi pronunciada uma maldição sobre a criação. Deus, então, envia seu Filho ao mundo para redimir essa criação dos resultados do pecado. A obra de Cristo, portanto, não é apenas salvar certos indivíduos, nem mesmo salvar uma incontável multidão de pessoas compradas por sangue. A obra total de Cristo é redimir toda a criação dos efeitos do pecado. Esse propósito não será realizado até que Deus tenha instaurado a nova terra, até que o paraíso perdido tenha-se tornado o paraíso recuperado. Para entender o plano redentor de Deus em sua dimensão cósmica, precisamos compreender claramente a doutrina da nova terra. Precisamos perceber que Deus não estará satisfeito até que todo o universo tenha sido purificado de todos os resultados da queda do homem.

A terceira razão pela qual este assunto é importante é a necessidade de uma compreensão adequada das profecias do Antigo Testamento. Já vimos várias profecias do Antigo Testamento, que falavam de um futuro glorioso para a terra. [02] Essas profecias nos dizem que, no futuro, a terra se tornará muito mais produtiva do que agora, que o deserto florescerá como a rosa, que o lavrador ultrapassará o ceifeiro, que as montanhas destilarão doces vinhos. Elas nos dizem que não mais será ouvido o som do choro sobre aquela terra, e os dias do povo de Deus serão semelhantes aos dias de uma árvore. Elas nos dizem que naquela terra o lobo e o cordeiro comerão juntos, e ninguém ferirá ou destruirá algo em todo santo monte de Deus, pois a terra estará cheia do conhecimento do Senhor como as águas cobrem o mar.

Os dispensacionalistas acusam a nós, os amilenistas, de “espiritualizar” esse tipo de profecias para ocultar o seu verdadeiro significado. John F. Walvoord, por exemplo, diz:

> Às várias promessas feitas a Israel é dado um dentre dois tratamentos [pelos amilenistas]. Pelo tradicional amilenismo agostiniano, essas promessas são transformadas por uma interpretação espiritualizada para a igreja. A igreja hoje é o verdadeiro Israel e herda as promessas que Israel perdeu ao rejeitar a Cristo. O outro tratamento ou tipo de amilenismo mais atual, sustenta que as promessas de justiça, paz e segurança, são figuras poéticas do céu e cumpridas no céu, não na terra. [03]

Após citar e referir-se a várias passagens proféticas acerca do futuro da terra, Walvoord segue afirmando: “Essas e inumeráveis referências à terra, como a esfera do reino milenar de Cristo, não deveriam ser espiritualizadas por meio de alguma alquimia teológica, para se tornarem equivalentes ao céu, o estado eterno ou a igreja, como têm feito os amilenistas”. [04]

Podemos responder argumentando que profecias desse tipo não deveriam ser interpretadas nem como se referindo à igreja do tempo presente, nem como se referindo ao céu – se por céu entendemos um reino em algum lugar no espaço, bem distante da terra. Profecias dessa natureza deveriam ser entendidas como descrições – certamente em linguagem figurada –, da nova terra que Deus trará à existência após a volta de Cristo – uma nova terra que não durará apenas mil anos, mas para sempre. [05]

Portanto, uma compreensão adequada da doutrina da nova terra fornecerá respostas a declarações dispensacionalistas como essas recém-citadas. Também proverá uma resposta à seguinte declaração de outro dispensacionalista:

> Se as profecias do Antigo Testamento concernentes às promessas de um futuro feitas a Abraão e a Davi devem ser cumpridas literalmente, então tem de haver um período futuro, o milênio, no qual elas possam ser cumpridas, pois a igreja não as está cumprindo agora em sentido literal. Em outras palavras, as profecias do Antigo Testamento requerem um cumprimento futuro, ou um cumprimento não literal. Se elas devem ser cumpridas no futuro, o único tempo possível para esse cumprimento é o milênio. [06]

A isto podemos responder: Haverá um cumprimento futuro dessas profecias, não no milênio, mas sim na nova terra. Se todas elas devem ser cumpridas *literalmente* é uma questão aberta; com certeza, os pormenores acerca de lobos e cordeiros e das montanhas destilando doce vinho não devem ser entendidos literalmente, mas como descrições figuradas de como será a nova terra. Entretanto, não é correto dizer que aplicar essas profecias à nova terra seja um processo de “espiritualização”.

Tendo em mente a doutrina da terra, portanto, estaremos esclarecendo o significado de grandes porções da escrita profética do Antigo Testamento de modos surpreendentemente novos. Fazer essas passagens se referirem unicamente a um período de mil anos anterior ao estado final é empobrecer seu significado. No entanto, ver essas profecias como descrevendo a nova terra que aguarda a todo o povo de Deus, a qual durará para sempre, é ver essas passagens em sua verdadeira luz.

Examinemos o que a Bíblia ensina acerca da nova terra.[07] Desde o capítulo de abertura do livro de Gênesis aprendemos que Deus prometeu ao homem nada menos do que a própria terra como sua herança e habitação: “Deus os abençoou e lhes disse: Sede fecundos, multiplicai-vos, enchei a terra e sujeitai-a; dominai sobre os peixes do mar, sobre as aves dos céus e sobre todo animal que rasteja sobre a terra” (Gn 1.28). Deus também ambientou o homem no jardim do Éden. A partir desse jardim, como seu centro, o homem deveria governar e dominar sobre toda a terra. Esta era a sua tarefa, seu mandato da criação. Mas o homem caiu no pecado, foi expulso do jardim do Éden e foi-lhe dito que, por causa do seu pecado, ele teria de morrer. Quando o homem pecou, seu domínio sobre a terra não foi removido. Mas a terra sobre a qual ele governava passou a estar sob maldição, conforme vemos em Gênesis 3.17 (“maldita é a terra por tua causa”). Mais adiante, o próprio homem tornou-se tão corrompido pelo pecado que não pôde mais governar a terra adequadamente.

Imediatamente após a queda, Deus deu ao homem o “protoevangelho”: “Porei inimizade entre ti e a mulher, entre a tua descendência e o seu descendente. Este te ferirá a cabeça, e tu lhe ferirás o calcanhar” (Gn 3.15). As palavras são dirigidas à serpente que, no livro de Apocalipse, é identificada como Satanás: “Ele segurou o dragão, a antiga serpente, que é o diabo, Satanás” (Ap 20.2; cf. Ap 12.9). Essa promessa afirma claramente que a cabeça da serpente – aquela que levou o homem a se rebelar contra Deus – seria finalmente esmagada pelo descendente da mulher e, por isso, indubitavelmente se vislumbrava a vitória final sobre a força do mal, que tinha perturbado a tranquilidade do paraíso.

Como poderiam Adão e Eva, com outros que ouvissem essa primeira promessa, visualizar a vitória final? Sobre essa questão, podemos apenas especular. Poderíamos conjecturar que, uma vez que um dos resultados do pecado foi a morte, a vitória prometida teria de envolver a remoção da morte. Além disso, como o outro resultado do pecado foi a expulsão de nossos primeiros pais do jardim do Éden, de onde eles deveriam governar o mundo para Deus, isso sugere que a vitória também devesse significar a restauração do homem a algum tipo de paraíso recuperado, do qual ele novamente poderia governar, e sem pecado sobre a terra. O fato de que a terra foi amaldiçoada por causa do pecado do homem também poderia implicar que, como parte da vitória prometida, essa maldição e todos os

outros resultados do pecado que a maldição envolvia fossem removidos. Em certo sentido, portanto, a expectativa de uma nova terra já estava implícita na promessa de Gênesis 3.15.

Em Gênesis 15 e 17, lemos acerca do estabelecimento formal da aliança da graça com Abraão e sua descendência. Ao estabelecer sua aliança com Abraão, Deus estava estreitando, temporariamente, o escopo da aliança da graça com o objetivo de preparar para um alargamento último da aliança. Na promessa de Gênesis 3.15 Deus tinha anunciado que ele estava graciosamente inclinado para com o homem apesar da queda deste no pecado. Essa inclinação graciosa foi definida nos termos mais amplos possíveis, dirigindo-se para "o descendente da mulher". Ao estabelecer sua aliança formalmente com Abraão, entretanto, Deus introduziu temporariamente uma etapa particularizadora da aliança da graça – com Abraão e com os seus descendentes naturais – para que esses descendentes de Abraão pudessem ser uma bênção para todas as nações (ver Gn 12.3; 22.18). Essa etapa particularizadora da aliança da graça com Abraão, portanto, vem seguida, na era do Novo Testamento, pelo alagamento do escopo da aliança, que agora não mais está restrito a Israel, mas inclui pessoas dentre todas as nações da terra.

Na questão da herança da terra encontramos uma situação similar: um estreitamento temporário da promessa é seguido por uma ampliação posterior. Em outras palavras, assim como o povo de Deus, na era do Antigo Testamento, em grande parte era restrito aos israelitas, mas na era neotestamentária é arrebanhado dentre todas as nações, assim também na época do Antigo Testamento a herança da terra era limitada a Canaã, enquanto na época do Novo Testamento a herança é expandida para incluir toda a terra.

Encontramos em Gênesis 17.8 a seguinte promessa feita a Abraão: "Dar-te-ei e à tua descendência (ou somente, ASV) a terra das tuas peregrinações, toda a terra de Canaã, em possessão perpétua" Observe como Deus prometeu dar a terra de Canaã não somente aos descendentes de Abraão, mas também ao próprio Abraão. Mesmo assim, Abraão nunca possuiu nem um metro quadrado de terreno na terra de Canaã (cf. At 7.5) – com exceção da caverna-túmulo que ele teve de comprar dos hititas (ver Gn 23). Qual foi a atitude de Abraão com relação a essa promessa da herança da terra de Canaã, que nunca foi cumprida em sua vida? Temos uma resposta no livro

de Hebreus; no capítulo 11, versículos 9-10, lemos: “Pela fé [Abraão], peregrinou na terra da promessa como em terra alheia, habitando em tendas com Isaque e Jacó, herdeiros com ele da mesma promessa; porque aguardava a cidade que tem fundamentos, da qual Deus é o arquiteto e edificador”. Por “a cidade que tem fundamentos” devemos entender a cidade santa ou a nova Jerusalém que se encontrará na nova terra. Em outras palavras, Abraão aguardava o advento da nova terra como o verdadeiro cumprimento da herança que lhe tinha sido prometida – e assim procederam outros patriarcas. O fato de que os patriarcas assim o fizeram, é citado pelo autor de Hebreus como uma evidência de sua fé:

> Todos estes morreram na fé, sem ter obtido as promessas, vendo-as, porém, de longe, e saudando-as, e confessando que eram estrangeiros e peregrinos sobre a terra. Porque os que falam desse modo manifestam estar procurando uma pátria. E, se, na verdade, se lembrassem daquela de onde saíram, teriam oportunidade de voltar. Mas, agora, aspiram a uma pátria superior, isto é, celestial. Por isso, Deus não se envergonha deles, de ser chamado o seu Deus, porquanto lhes preparou uma cidade (Hb 11.13-16).

Vemos no capítulo 4 de Hebreus que a terra de Canaã, no sentido literal, era um tipo do descanso sabático eterno que subsiste para o povo de Deus. Os israelitas no deserto, que não entraram no descanso da terra de Canaã por causa de sua incredulidade e desobediência, são comparados nesse capítulo a pessoas que, por causa de desobediência semelhante, não entram no “descanso sabático” (v. 9), que nos aguarda na vida por vir. Portanto, Canaã não era um fim em si mesma. Ela apontava, no futuro, a nova terra que estava por vir. Também vemos, em Gálatas 3.29, que se somos de Cristo, somos descendência de Abraão, herdeiros segundo a promessa. Todos nós, que estivermos unidos com Cristo pela fé, somos, portanto, neste sentido mais amplo, a descendência de Abraão. E a promessa da qual somos herdeiros tem de incluir a promessa da terra.

Quando, à luz dessa expansão neotestamentária do pensamento do Antigo Testamento, relemos Gênesis 17.8, vemos nessa passagem, agora, uma promessa da possessão eterna última por todo o povo de Deus – todos aqueles que, no sentido mais amplo do termo, são descendência de Abraão –, daquela nova terra de que Canaã terrena era apenas um tipo. Dessa forma, a promessa da herança da terra tem sentido para todos os crentes de hoje. Limitar, o alcance futuro dessa promessa a Abraão, como fazem os

dispensacionalistas, à possessão da terra da Palestina pelos judeus crentes durante o milênio é diminuir o sentido dessa promessa.

Patrick Fairbairn bem resume o que a herança de Canaã significa nos seguintes três pontos:

> (1) A Canaã terrena nunca foi designada por Deus – nem poderia assim ser entendida por seu povo no princípio –, para ser a herança última e propriamente dita que eles deveriam ocupar; com relação a isso, foram proferidas e esperadas coisas que, claramente, não podiam ser realizadas dentro dos limites de Canaã, nem em toda a terra como a temos no presente.
>
> (2) A Herança, em seu sentido verdadeiro e completo, poderia apenas ser desfrutada por aqueles que tivessem se tornado filhos da ressurreição, eles próprios totalmente redimidos em corpo e alma dos efeitos e consequências do pecado.
>
> (3) A ocupação da Canaã terrena pela descendência natural de Abraão, em seu grande e último desígnio, foi um tipo de ocupação por uma igreja redimida de herança de glória a ela destinada. [08]

Uma questão que deveríamos encarar neste momento é se a nova terra será outra totalmente diferente desta terra atual, ou será uma renovação da presente terra. Tanto em Isaías, 65.17, como em Apocalipse, 21.1, ouvimos acerca de "novo céu e nova terra". A expressão "céu e terra" deveria ser entendida como um modo bíblico de designar o universo inteiro: "Céu e terra conjuntamente constituem o cosmo". [09] Nesse caso a questão é: O universo atual será totalmente aniquilado, de forma que o novo universo será completamente outro e não o cosmo atual, ou será o novo universo essencialmente o mesmo cosmo que o presente, apenas renovado e purificado?

Os teólogos luteranos, com frequência, apoiam a primeira dessas duas opções. G. C. Berkouwer menciona vários escritores luteranos que sustentam o conceito do aniquilamento do presente cosmo e de uma descontinuidade completa entre a velha terra e a nova. [10] Esses teólogos apelam para passagens como Mateus 24.29 ("... o sol escurecerá, a lua não dará a sua claridade, as estrelas cairão do firmamento, e os poderes dos céus serão abalados"), e 2Pedro 3.12 ("... os céus, incendiados, serão desfeitos, e os elementos abrasados se derreterão"). [11] Fica claro que eventos cataclísmicos acompanharão a destruição da terra atual – eventos que continuarão um julgamento divino sobre esta terra, com todo o seu pecado e imperfeição.

Entretanto, temos de rejeitar o conceito de aniquilamento total em favor do conceito de renovação, por quatro razões.

A primeira razão: tanto em 2Pedro 3.13 como em Apocalipse 21.1 o termo grego utilizado para designar a novidade do novo cosmo não é *neos* mas sim *kainos*. A palavra *neos* significa novo em tempo ou origem, enquanto a palavra *kainos* significa novo em natureza ou em qualidade.[12] A expressão *ouranon kainon kai gōn kainōn* ("novo céu e nova terra", Ap 21.1) significa, portanto, não a emergência de outro cosmo, diferente do atual, mas a criação de um universo que, embora tenha sido gloriosamente renovado, está em continuidade com o universo presente.

A segunda razão para favorecer o conceito de renovação ao invés do aniquilamento é o argumento de Paulo em Romanos 8. Quando ele nos diz que a criação aguarda, com ansiedade, pela revelação dos filhos de Deus a fim de que possa ser liberta do cativeiro da corrupção (v. 20-21), ele está dizendo que a criação atual será libertada da corrupção no *eschaton*, e não uma criação totalmente diferente.

A terceira razão é a analogia entre a nova terra e os corpos ressurretos dos crentes. Já indicamos que haverá tanto continuidade como descontinuidade entre o corpo atual e o corpo ressurreto.[13] As diferenças entre nossos corpos atuais e nossos corpos ressurretos, por mais maravilhosas que sejam não retiram a continuidade: *nós* seremos ressuscitados, e *nós* estaremos para sempre com o Senhor. Aqueles ressuscitados com Cristo não serão um conjunto totalmente novo de seres humanos, mas sim o povo de Deus, o qual viveu nesta terra. A título de analogia, a nova terra não será totalmente diferente da terra atual, mas será a terra presente maravilhosamente renovada.

A quarta razão para preferirmos mais o conceito da renovação que o do aniquilamento é esta: se Deus tivesse de aniquilar o presente cosmo, Satanás teria conquistado uma grande vitória. Pois Satanás teria tido sucesso em corromper tão devastadoramente o cosmo presente e a terra atual, que Deus não poderia fazer nada, a não ser extingui-los totalmente da existência. Mas Satanás não conquistou essa vitória. Ao contrário, Satanás tem sido decisivamente derrotado. Deus revelará a plenitude das dimensões dessa derrota ao renovar exatamente a mesma terra na qual Satanás enganou a humanidade, banindo finalmente dessa terra os resultados das maquinações diabólicas daquele.[14]

Sobre esse assunto, é interessante observar as palavras com as quais Edward Thurneysen descreveu sua compreensão de como seria a nova terra:

> O mundo que entraremos, na parúsia de Jesus Cristo, não é outro mundo; é este mundo, este céu, esta terra; ambos, porém, já passados e renovados. Serão estas florestas, estes campos, estas cidades, estas ruas, este povo, que constituirão o cenário da redenção. No momento, eles são campos de batalha, cheios de luta e dor pela consumação ainda não realizada; então eles serão campos de vitória, campos de colheita, onde da semente que foi semeada com lágrimas os feixes eternos serão colhidos e trazidos para casa. [15]

Emil Brunner criticou essa declaração, considerando-a extremamente grosseira e materialista, e afirmando que não temos direito de esperar que a futura terra venha a ser exatamente como esta terra atual. [16] G. C. Berkouwer, porém, manifesta apreço pela concretitude da esperança de Thurneysen, preferindo esse modo de declarar como será a vida futura aos conceitos etéreos e espiritualizados sobre o futuro, os quais não fazem jus à promessa bíblica de uma nova terra. [17]

Quando entendemos adequadamente os ensinos bíblicos acerca da nova terra, outras passagens das Escrituras começam a encaixar-se. Por exemplo, no salmo 37.11 lemos: "Mas os mansos herdarão a *terra*". É importante observar como Jesus parafraseia essa passagem em seu Sermão do Monte, refletindo a expansão neotestamentária do conceito dessa terra: "Bem-aventurados os mansos, porque herdarão a *terra*" (Mt 5.5). Vemos em Gênesis 17.8 que Deus prometeu dar a Abraão e à sua descendência toda a terra de Canaã por possessão eterna; mas, em Romanos 4.13, Paulo retoma a promessa a Abraão e a seus descendentes, dizendo que eles deveriam herdar o mundo – observe que a terra de *Canaã*, de Gênesis, tornou-se o *mundo* em Romanos.

Após a cura do coxo no templo, Pedro fez um discurso aos judeus reunidos no pórtico de Salomão, no qual ele disse: "Arrependei-vos, portanto, e convertei-vos, para que seus pecados sejam cancelados, a fim de que da presença do Senhor possam vir tempos de refrigério; e ele possa enviar o Cristo que vos foi apontado, Jesus, a quem o céu precisa receber até à época da restauração de todas as coisas (At 3.19-21, ASV). A expressão "a restauração de todas as coisas" (no grego, *apokatastaseōs pantōn*) indica que a volta de Cristo será seguida pela restauração de toda a criação de Deus à sua perfeição original – dessa forma indicando a nova terra.

Foi feita referência ao ensino de Paulo, em Romanos 8.19-21, onde Paulo descreve a expectativa da nova terra pela criação atual em termos

vívidos:

> A ardente expectativa da criação aguarda a revelação dos filhos de Deus. Pois a criação está sujeita à vaidade, não voluntariamente, mas por causa daquele que a sujeitou, na esperança de que a própria criação será redimida do cativeiro da corrupção, para a liberdade da glória dos filhos de Deus (Rm 8.19-21).

Em outras palavras, não é só o homem quem aguarda por essa nova terra; toda a criação também aguarda por ela. Quando os filhos de Deus receberem sua glorificação final, na ressurreição, toda a criação será libertada da maldição sob a qual tem labutado. Para parafrasear as notáveis palavras de Philips, toda a criação "está na ponta dos pés" esperando que isso aconteça. Quando Paulo, mais adiante, nos diz que a criação inteira geme como nas dores de parto, ele sugere que as imperfeições da criação presente, que são resultado do pecado, devem ser vistas por nós como as contrações do parto de um mundo melhor. Novamente vemos a redenção em dimensões cósmicas.

Em Efésios 1.13-14, Paulo fala acerca de nossa herança: "nele (...), fostes selados com o Santo Espírito da promessa; o qual é o penhor da nossa herança até ao resgate da sua propriedade, em louvor da sua glória". Na tradução, da RSV, a expressão grega *eis apolytrōsin tōs peripoiōseōs* (lit., até à *redenção da possessão*) é traduzida como se significasse: *até que resgatemos o que é nossa possessão*. Outras versões sugerem uma interpretação diferente. A NIV traduz assim a frase em questão: "até à redenção daqueles que são possessão de Deus". Seja qual for a versão adotada, é claro nessa passagem que o Espírito Santo é a garantia ou penhor da nossa herança. O que, pois, é essa herança? Geralmente, consideramos a herança aqui mencionada como apontando o céu. Mas por que esse termo deveria ser tão restringido? À luz do ensino do Antigo Testamento, não é verdade que essa herança inclua a nova terra com todos os seus tesouros, belezas e glórias?

Existe uma passagem no livro de Apocalipse que fala acerca de nosso reinado sobre a terra: "Digno és [Cristo] de tomar o livro e de abrir-lhe os selos, porque foste morto e com teu sangue compraste para Deus os que procedem de toda tribo, língua, povo e nação e para o nosso Deus os constituíste reino e sacerdotes; e reinarão sobre a terra" (Ap 5.9-10). Embora alguns manuscritos tragam o verbo "reinarão" no tempo presente, os melhores textos trazem o tempo futuro. O reinado sobre a terra dessa

grande multidão redimida é representado aqui como a culminação da obra redentora de Cristo por seu povo. [18]

As principais passagens bíblicas que falam da nova terra são as seguintes: Isaías 65.17-25 e 66.22-23; 2Pedro 3.13 e Apocalipse 21.1-4. Isaías 65.17-25, que talvez contenha mais sublime descrição veterotestamentária da vida futura do povo de Deus, já foi abordada anteriormente. [19] Em Isaías 66.22-23, existe uma segunda referência à nova terra: "Porque, como os novos céus e a nova terra, que hei de fazer, estarão diante de mim, diz o SENHOR, assim há de estar a vossa posteridade e o vosso nome. E será que, de uma Festa da Lua Nova à outra, e de um sábado a outro virá toda a carne a adorar perante mim, diz o SENHOR". Nos versículo anteriores do capítulo 66, Isaías prediz futuras e copiosas bênçãos para o povo de Deus: Deus dará ao seu povo grande prosperidade (v. 12); confortará o seu povo (v. 13); fará seu povo se regozijar (v. 14); e o congregará dentre todas as nações (v. 20). No versículo 22 Deus nos diz, por intermédio de Isaías, que seu povo permanecerá perante ele tão duradouramente quanto os novos céus e a nova terra que ele criará. Vemos no versículo 23 que todos os habitantes dessa nova terra adorarão a Deus fiel e regularmente. Embora essa adoração esteja descrita em termos emprestados da época em que Isaías escrevera ("de uma Festa da Lua Nova à outra, e de um sábado a outro"), estas palavras não devem ser entendidas de modo estritamente literal. O que está predito aqui é a adoração perpétua de todo o povo de Deus, congregado dentre todas as nações, de modo que será adequado para a nova existência gloriosa que eles desfrutarão na nova terra.

Em 2Pedro 3, o apóstolo enfrenta a objeção dos escarnecedores que dizem: "Onde está a promessa da sua vinda?" (v. 4). A resposta de Pedro é que o Senhor adia a sua vinda porque ele não deseja que ninguém pereça, mas deseja que todos venham ao arrependimento (v. 9). Entretanto, Pedro continua dizendo, o Dia do Senhor virá, e naquela ocasião a terra e as obras que nela estão serão destruídas pelo fogo (v. 10). Agora acompanhe estas palavras:

> Visto que todas essas coisas hão de ser assim desfeitas, deveis ser tais como os que vivem em santo procedimento e piedade, esperando e apressando (ou a variante: desejando ansiosamente) a vinda do Dia de Deus, por causa do qual os céus, incendiados, serão

> desfeitos, e os elementos abrasados se derreterão. Nós, porém, segundo a sua promessa, esperamos novos céus e nova terra, nos quais habita justiça (2Pe 3.11-13).

A ênfase de Pedro é que, embora a terra atual será "incendiada", Deus nos dará novos céus e uma nova terra que nunca será destruída, que durará para sempre. Da nova terra tudo o que for pecaminoso e imperfeito terá sido removido, pois será uma terra onde habita a justiça. Portanto, a atitude adequada para com esses eventos vindouros não é de escarnecer do seu atraso, mas estar esperando ansiosamente pela volta de Cristo e pela nova terra que virá à existência após essa volta. Tal espera deveria transformar a qualidade da vida aqui e agora: "Por essa razão, pois, amados, esperando estas coisas, empenhai-vos por serdes achados por ele em paz, sem mácula e irrepreensíveis" (2Pe 3.14).

A descrição mais arrebatadora de toda a Bíblia sobre a nova terra é encontrada em Apocalipse 21.1-4:

> Vi novo céu e nova terra, pois o primeiro céu e a primeira terra passaram, e o mar já não existe. Vi também a cidade santa, a nova Jerusalém, que descia do céu, da parte de Deus, ataviada como noiva adornada para o seu esposo. Então ouvi grande voz vinda do trono, dizendo: Eis o tabernáculo de Deus com os homens. Deus habitará com eles. Eles serão povos de Deus, e Deus mesmo estará com eles. E lhes enxugará dos olhos toda lágrima, e a morte já não existirá, já não haverá luto, nem pranto, nem dor, porque as primeiras coisas passaram.

Uma existência incomparavelmente bela está retratada nesses versículo. O fato de que a palavra *kainos* descreve a novidade do novo céu e da nova terra indica, conforme mencionado, que o que João vê não é um universo totalmente diferente do atual, mas um universo que foi gloriosamente renovado. Existem diferenças de opinião se o trecho "e o mar já não existe" deveria ser entendido literal ou figuradamente. Mesmo que devesse ser interpretado literalmente, esse trecho indubitavelmente indica um aspecto significativo da nova terra. Uma vez que o mar no restante da Bíblia, especialmente no livro de Apocalipse (cf. 13.1; 17.15), com frequência, representa aquilo que ameaça a harmonia do universo, a ausência do mar na nova terra significa a ausência de qualquer coisa que interferisse nessa harmonia.

O versículo 2 nos mostra a "cidade santa, a nova Jerusalém", representando toda a igreja glorificada de Deus, descendo dos céus à terra. Essa igreja, agora totalmente sem mancha ou mácula, completamente purificada do pecado, está agora ataviada como noiva adornada para o seu

esposo, pronta para "as bodas Cordeiro" (ver Ap 19.7). Vemos neste versículo que a igreja glorificada não permanecerá em um céu distante no espaço, mas passará a eternidade na nova terra.

Aprendemos, do versículo 3, que o lugar da habitação de Deus não mais será afastado da terra, mas será na terra. Uma vez que o céu é onde Deus habita, concluímos que na vida por vir céu e terra não mais estarão separados, conforme estão agora, mas serão fundidos. Por causa disso, os crentes continuarão a estar no céu enquanto continuam a viver na nova terra. "Deus habitará com eles. Eles serão povos de Deus" são as palavras familiares da promessa central da aliança da graça (cf. Gn 17.7; Êx 19.5-6; Jr 31.33; Ez 34.30; 2Co 6.16; Hb 8.10; 1Pe 2.9-10). O fato de que essa promessa é repetida na visão que João tem da nova terra implica que somente nessa nova terra Deus, finalmente, concederá ao seu povo a plenitude das riquezas que a aliança da graça inclui. Aqui nós recebemos as primícias; lá receberemos toda a colheita.

As afirmações corajosas do versículo 4 de Apocalipse 21 revelam bem mais do que elas efetivamente dizem. Não haverá lágrimas na nova terra. Choro e dor pertencerão às coisas primeiras, que já serão passadas. E não haverá mais morte – não mais haverá acidentes fatais, nem doenças incuráveis, nem serviços fúnebres, nem últimas despedidas. Naquela nova terra desfrutaremos de comunhão eterna e ininterrupta com Deus e com o povo de Deus, inclusive os queridos e amigos a quem amamos e perdemos por certo tempo.

No restante do capítulo 21, e nos primeiros cinco versículo do capítulo 22, encontramos uma descrição mais ampla da cidade santa – que, como podemos inferir, será o centro da nova terra. Talvez detalhes como os fundamentos de joias, os portões de pérolas e as ruas de ouro não devam ser tomados literalmente, mas o radiante esplendor que essas figuras sugerem confundem a imaginação. O fato de que os nomes das doze tribos estão inscritos nas doze portas (21.12) e os nomes dos doze apóstolos estão inscritos nos doze fundamentos (v. 14) sugere que o povo de Deus, na nova terra, incluirá tanto crentes da comunidade da aliança veterotestamentária quanto da igreja do Novo Testamento. Não haverá templo na cidade (v. 22), uma vez que os habitantes da nova terra terão comunhão direta e contínua com Deus.

Os versículo 24 e 26 de Apocalipse 21 são muitos significativos, pois nos dizem: “os reis da terra lhe trazem a sua glória [na cidade santa] (...) E lhe trarão a glória e a honra das nações”. Poderíamos dizer que, conforme essas palavras, os habitantes da nova terra incluirão pessoas que alcançaram grande proeminência e exerceram grande poder na terra atual – reis, príncipes, líderes e outros. Também se poderia dizer que qualquer coisa que as pessoas tiverem feito nesta terra, que tenha glorificado a Deus, será lembrada na vida por vir (ver Ap 14.13). Porém, é preciso ir além. Não é demais dizer que, conforme esses versículos, as contribuições peculiares de cada nação para a vida na presente terra enriquecerão a vida da nova terra? Herdaremos as melhores produções da cultura e da arte que esta terra têm produzido? Hendrikus Berkhof sugere que tudo o que tiver tido valor nesta vida atual, tudo o que tiver contribuído para a “libertação da existência humana” será retido e acrescentado na nova terra.[20] Em apoio a essa ideia ele cita a seguinte sentença de Abrahm Kuyper:

> Se um campo infinito de conhecimento e habilidade humanos está agora sendo formado por tudo o que acontece, com o fim de sujeitar a nós o mundo visível e a natureza material, e se sabemos que o nosso domínio sobre a natureza será completo na eternidade, podemos concluir que o conhecimento e o domínio que aqui conquistamos sobre a natureza pode e será de importância permanente, mesmo no reino da glória.[21]

Vemos, no capítulo 22 de Apocalipse, que na nova terra as nações viverão juntas em paz (v. 2), e a maldição que repousou sobre a criação desde a queda do homem será removida (v. 3). É-nos dito que os servos de Deus o adorarão ou servirão[22] (v. 3); portanto, o descanso que aguarda o povo de Deus na vida por vir não será um descanso de mera ociosidade. O fato de que os servos de Deus reinarão pelos séculos dos séculos (v. 5) confirma o que aprendemos em Apocalipse 5.10; em distinção ao reinado dos crentes mortos, no céu com Cristo durante os mil anos do estado intermediário (cap. 20.4), este será um reinado eterno na terra, pelos crentes com corpo ressuscitados. A maior alegria e o mais alto privilégio da vida gloriosa estão no versículo 4, eles “contemplarão a sua face [de Deus], e na sua fronte está o nome dele”. Em suma, a existência na nova terra será marcada pelo conhecimento perfeito de Deus, perfeito gozo de Deus, e perfeito serviço a Deus.

A doutrina da nova terra deveria nos dar esperança, coragem e otimismo em tempos de desespero difundido. Embora o mal seja excessivo neste

mundo, é confortante saber que Cristo conquistou a vitória final. Enquanto os ecologistas, com frequência, retratam o futuro da terra em termos sombrios, é encorajador saber que um dia Deus preparará uma nova terra gloriosa, na qual os problemas ecológicos que agora nos assolam não mais existirão. Isto não quer dizer que não precisamos fazer nada acerca desses problemas, ao contrário, significa que devemos buscar soluções para esses problemas não com um sentimento de desespero, mas com confiança e esperança.

Já foi salientado que haverá tanto continuidade como descontinuidade entre esta era e a próxima, e entre esta terra e a nova terra. [23] Este ponto é extremamente importante. Como cidadãos do reino de Deus, não podemos considerar a terra atual uma perda total, ou nos alegrar com sua deterioração. Temos realmente de trabalhar por um mundo melhor agora. Nossos esforços em trazer o reino de Cristo, em sua manifestação plena, são de importância eterna. Nossa vida institucional – nossa obra missionária, nossa tentativa de desenvolver e promover uma cultura distintivamente cristã, têm valor não apenas para este mundo, mas também para o mundo por vir.

Enquanto vivemos nesta terra nós nos preparamos para a vida na nova terra de Deus. Por intermédio de nosso serviço real estão sendo agora reunidos os materiais de construção para aquela nova terra. Bíblias estão sendo traduzidas, pessoas estão sendo evangelizadas, crentes estão sendo renovados, e culturas estão sendo transformadas. Somente a eternidade revelará o significado total do que está sendo feito para Cristo aqui.

No princípio da história, Deus criou os céus e a terra. No fim da história, vemos os novos céus e a nova terra, que muito ultrapassarão o esplendor de tudo que temos visto antes. No centro da história está o Cordeiro que foi morto, o primogênito entre os mortos, e o governador dos reis da terra. Um dia lançaremos perante ele todas as nossas coroas, “perdidos em admiração, amor e louvor”.

Notas

[01] Ver p. 111-117.

[02] Ver p. 213-220.

[03] Walvoord, *Kingdom*, p. 81.

[04] Idem, ibidem, p. 298.

[05] As razões para essa interpretação foram fornecidas anteriormente, p. 213-225.

[06] Charles C. Ryrie, *Dispensationalism Today*, p. 158.

[07] Devo o desenvolvimento desse ensino à obra de Patrick Fairbairn, *Typology of Scripture* (Nova York: Funk and Wagnalls, 1900; pub. orig. em 1845-47), I, p. 329-361.

[08] Idem, ibidem, II, p. 3-4.

[09] H. Sasse, *gō*, TDNT, I, 678.

[10] *Return*, p. 220, n. 18.

[11] Ver também 2Pedro 3.10. Para outras passagens de similar importância, ver *Return*, p. 215-216.

[12] J. Behm, "*kainos"*, TDNT, III, p. 447-449. Ver um debate mais recente e mais completo em The One, New Man, in *Unity and Diversity in New Testament Theology*, org. Robert A. Guelich (Grand Rapids, Eerdmans, 1978), p. 73-81.

[13] Ver , p. 266-267.

[14] A posição de que a nova terra será a terra atual renovada é claramente afirmada por um famoso credo da Reforma, *Confissão Belga*, Art. 37, par. 1; Cristo voltará "queimando este velho mundo com chamas e fogo para purificá-lo". (N.T.)

[15] Extraído de *Christus und seine Zukunft*, in *Zwischen den Zeiten*, 1931, p. 209, trad. J. A. Schep, in *The Nature of the Ressurrection Body*, p. 218-219.

[16] *Eternal Hope*, trad. Harold Knight (Londres: Lutterworth, 1954), p. 204.

[17] *Return*, p. 232.

[18] Alguém poderia perguntar sobre quem esses santos glorificados reinarão, pois todos os seres humanos da nova terra participarão nesse reinado. Talvez a melhor resposta seja que esse será um reinado sobre a nova criação. Agora o homem será capaz de cumprir perfeitamente o mandado de dominar sobre a terra, que na terra presente só podia ser cumprido de modo imperfeito. Em outras palavras, na vida por vir, pela primeira vez desde a queda, o homem realmente governará sobre a terra.

[19] Ver p. 214-216.

[20] *Meaning*, p. 191-192. Ver também p. 188-191.

[21] *De Gemeene Gratie* (Amsterdã: Höveker & Wormser, 1902), I, p. 482-483, citado em Berkhof, *Meaning*, p. 191. Para desenvolver melhor essas ideias, ver p. 454-494 da obra de Kuyper.

[22] A palavra grega *latreuō,* utilizada aqui, significa "servir por meio do cumprimento de obrigações religiosas" (F. W. Gingrich, *Shorter Lexicon of the Greek New Testament* [Chicago: Univ. of Chicago Press, 1965], p. 125).

[23] Ver p. 47-50, observar especialmente a citação de Hendrikus Berkhof à p. 49-50.

APÊNDICE
Últimas tendências na escatologia

QUE DIRÃO AS PESSOAS DENTRO DE CEM ANOS ACERCA DAS principais tendências teológicas do século 20? Uma coisa de que podemos estar certos é que dirão que o século 20 testemunhou um notável aumento de interesse pela escatologia.

Esse aumento representa uma mudança importante com relação às ênfases encontradas na teologia liberal predominante na Europa do século 19. Vejamos, por exemplo, as posições teológicas de Albrecht Ritschl (1822-1889), um dos teólogos mais influentes do século 19. Ritschl ensinava que o conceito do reino de Deus era o mais importante para o cristianismo. Ele descrevia o cristianismo como uma elipse determinada por dois pontos focais: a redenção efetuada por Cristo e o reino de Deus. O último, disse ele, pode ser definido como "a organização moral da humanidade pela ação inspirada pelo amor". [01] "Redenção é função do redentor; atividade dirigida para o estabelecimento do reino de Deus é a função do redimido". [02]

Ritschl concebe o reino de Deus não como um dom divino, mas sim como uma tarefa humana. [03] Uma vez que esse autor vê a religião cristã como consistindo essencialmente em moralidade, o reino representa aqueles valores e alvos éticos ensinados pelo Novo Testamento e exemplificados por Jesus Cristo – valores e alvos que o redimido deve continuar tentando alcançar. Para Ritschl o reino de Deus é, portanto, essencialmente deste mundo; significa fazer a vontade de Deus aqui e agora. Jesus veio para fundar o reino de Deus no sentido descrito; como fundador do reino ele é também nosso grande exemplo.

Veremos que na compreensão que Ritschl tem do reino de Deus a escatologia (a doutrina das últimas coisas) praticamente não desempenha nenhum papel. Para ele, o reino de Deus trata de nossa obediência a Deus aqui e agora; não é um dom de Deus, mas uma tarefa humana. Como

fundador desse reino, Jesus Cristo é nosso grande exemplo e mestre moral. Ernst Troeltsch, que viveu algum tempo após Ritschl, resumiu habilmente a teologia dos dias de Ritschl ao citar um contemporâneo de Ritschl que dizia: "Em nossos dias, a gaveta escatológica geralmente permanece fechada". [04]

As posições de Adolf von Harnack (1851-1930), expressas em seu famoso livro *What is Christianity*?, são típicas dessa compreensão ritschliana de Jesus e do reino. Segundo Harnack, a mensagem de Jesus acerca do reino de Deus abarcava dois polos: "em um polo, a vinda do reino parece um evento puramente futuro, e o reino propriamente dito parece o governo externo de Deus; no outro, ele aparece como algo interior, algo que já está presente e nos dias de hoje abrindo caminho". [05] Ele continua dizendo que embora Jesus tenha assumido das tradições religiosas de sua nação essa visão do reino tanto futuro como presente, temos de distinguir o que é casca e o que é cerne na mensagem de Jesus a respeito do reino. O fato de o reino significar uma esperança dramática no futuro, no qual todos os inimigos de Deus serão subjugados, era uma ideia que Jesus compartilhava com seus contemporâneos (a "casca"). Mas o fato de o reino já estar aqui era a ideia particular de Jesus, e era o coração de sua mensagem (o "cerne"). [06] Para entendermos realmente a mensagem de Jesus, prossegue Harnack, temos de estudar suas parábolas. Ao fazê-lo, é isto que encontramos:

> O reino de Deus vem por vir ao indivíduo, por entrar em sua alma e dominá-la. É verdade que o reino de Deus é o governo de Deus; mas é o governo de Deus no coração dos indivíduos; é o próprio Deus em seu poder. Sob esse prisma, tudo que era dramático, no sentido histórico e externo, foi subjugado, e terminaram todas as esperanças externas pelo futuro. [07]

De maneira tipicamente ritschliana, Harnack continua dizendo que Jesus combinou religião e moralidade de tal forma que a religião pode ser chamada de alma da moralidade, e a moralidade, de corpo da religião. [08] O evangelho inteiro, afirma ele, está expresso em conceitos como a paternidade de Deus e o valor infinito da alma humana. [09] Harnack discute a ética do amor cristão como sendo outro aspecto do evangelho, resumindo suas posições como se segue:

> O ensino de Jesus, que é indicado pela "justiça superior" e pelo "novo mandamento do amor", está contido em sua totalidade na esfera do pensamento. Na verdade, as três esferas que distinguimos – o reino de Deus, Deus como Pai e o infinito valor da alma humana, e a justiça

> superior demonstrando a si mesma em amor –, estão mescladas; pois, em última instância, o reino não é nada além do tesouro que a alma possui no Deus eterno e misericordioso. Tomando os ditos de Jesus como base, precisamos apenas de um pouco de esforço para desenvolver esse pensamento em tudo o que a cristandade conhece e se empenha por manter com esperança, fé e amor. [10]

Assim como Ritschl, portanto, Harnack rejeitou os aspectos escatológicos do reino de Deus (escatologia no sentido futuro), e viu Jesus primordialmente como um mestre da moralidade.

Opondo-se à compreensão de Jesus e o reino de Deus representada por Ritschl e Harnack, surgiu uma vigorosa reação na última década do século 19. O primeiro protesto veio de Johannes Weiss (1863-1914), genro de Albrecht Ritschl, em sua obra *Jesus's Proclamation of the Kingdom of God*, cuja primeira edição foi publicada em 1892. Weiss disse que os ensinos de Ritschl, acerca do reino de Deus, não estavam baseados num exame cuidadoso das palavras do próprio Jesus, mas sim no pensamento evolucionista e não escatológico corrente do século 19. De fato, assim prossegue Weiss, a compreensão que o próprio Jesus tinha do reino era exatamente o oposto da concepção de Ritschl.

Jesus não era somente um grande mestre ético, disse Weiss. Antes, Jesus tinha convicção de estar na encruzilhada decisiva dos tempos, e de que ele era o proclamador de uma salvação escatologicamente orientada. Ele esperava o reino como uma realidade futura. O reino não viria em decorrência de um processo evolutivo gradual, mas viria como uma total irrupção na história, totalmente diferente do que tivesse havido antes. Quando vier, o reino de Deus será "a irrupção de uma estrondosa tempestade divina que intervirá na história para destruir e renovar". [11] Portanto, o reino de Deus não é tarefa do homem, nem pode ser desenvolvido pela obra do homem; é inteiramente obra de Deus.

Weiss continua dizendo, quando Jesus, finalmente, parecia dar a impressão de que o reino já tinha chegado, ele estava falando de modo antecipatório. Weiss interpreta as passagens que parecem falar de um reino presente como indicando o futuro. Entretanto, Jesus realmente pensou que o reino estava vindo muito em breve. No princípio, ele nem mesmo pensou acerca da possibilidade de ter de morrer para instaurar o reino. Sob a pressão de circunstâncias desapontadoras, porém, Jesus percebeu que teria de morrer por seu povo para inaugurar o reino. Mesmo assim, ele pensava

que aquela geração que então vivia experimentaria a vinda do reino. Uma grande e nova era estava para irromper sobre o mundo!

Weiss resume a importância de Jesus nas seguintes palavras:

> A grandeza e Jesus foi (...) que ele viveu, lutou e sofreu pela convicção de que a soberania de Deus estava para se manifestar e para alcançar a vitória para sempre. Aquilo que no judaísmo posterior era uma busca e uma esperança para o futuro distante, para Jesus era uma certeza imediata: Deus é realmente o único Senhor e Rei deste mundo. Chegou a hora em que ele demonstrará isso e destruirá todos os seus inimigos. Jesus é o mensageiro dessa nova época; suas palavras não são instrução, mas sim evangelho; sua obra é uma batalha pelas coisas de Deus, e seu ponto de partida é a afirmação da vitória de Deus. Ele deixou para a comunidade de seus seguidores não um ensino acerca do reino de Deus, mas a certeza de que Satanás caiu e o mundo [estava] nas mãos de Deus. [12]

Para Weiss, portanto, em distinção a Ritschl e Harnack, o elemento escatológico não era a *casca*, mas o *cerne* do ensino de Jesus. Esse autor prestou um grande serviço ao mundo teológico ao reconhecer a centralidade da escatologia futura no ensino de Jesus. Mesmo assim, de modo geral, ele foi longe demais ao sustentar que, para Jesus, o reino de Deus era exclusivamente futuro e não presente.

As posições de Weiss acerca de Jesus e do reino foram endossadas e expandidas por Albert Schweitzer (1875-1966). Este argumentou que, embora Weiss estivesse basicamente correto em sua compreensão da missão de Jesus, ele não foi longe o bastante. Enquanto Weiss tinha enfatizado os elementos escatológicos na pregação de Jesus, Schweitzer afirmava que os conceitos escatológicos não só dominavam a pregação de Jesus, mas toda a sua vida. [13] Por isso, a interpretação que Schweitzer faz de Jesus e do reino tornou-se conhecida como *escatologia consistente* ou *realizada*.

Schweitzer apresentou suas posições primeiramente no seu livro que marcou época: *Quest of the Historical Jesus*. [14] Essa busca, disse Schweitzer, certamente não obteria êxito se víssemos Jesus apenas através da lente do idealismo do século 19, sem levar em conta os aspectos escatológicos de sua vida e de seu ensino. Assim como Weiss, Schweitzer ensinava que Jesus concebia o reino não como uma realidade presente, mas sim futura. Para Jesus, o reino era presente na medida em que se pode dizer que uma nuvem cuja sombra é lançada sobre a terra está presente; [15] na verdade, o reino era futuro, mas bem próximo – "logo atrás da esquina". Jesus assumiu essa concepção do futuro do reino com base na escrita apocalíptica judaica. [16]

Confiante de que ele era o Messias e de que o reino futuro viria muito em breve, Jesus enviou seus discípulos para as "ovelhas perdidas da casa de Israel", de acordo com Mateus 10, para dar às pessoas a última chance de se arrepender, antes que o reino de Deus realmente chegasse. Baseado em Mateus 10.23 ("Em verdade vos digo que não acabareis de percorrer as cidades de Israel, até que venha o Filho do Homem"), Schweitzer concluiu que Jesus esperava que a parúsia e a vinda do reino ocorressem, antes que os discípulos tivessem terminado sua jornada de pregação. [17]

Entretanto, quando os discípulos voltaram a ele, a parúsia do Filho do Homem ainda não tinha acontecido, e o reino ainda não tinha vindo. Por essa razão, Jesus convenceu-se de que estivera enganado. Esse acontecimento, de fato, tornou-se decisivo no ministério de Jesus. Essa foi a primeira ocasião do chamado "atraso" ou adiamento da parúsia. Nesse momento, assim diz Schweitzer, iniciou-se "o abandono da escatologia", que marcaria a história posterior do cristianismo: "Devemos observar que o não cumprimento de Mateus 10.23 é o primeiro adiamento da parúsia. Por essa razão, temos aqui a primeira data importante na 'história do cristianismo', isso dá uma nova direção à obra de Jesus, que de outra forma seria inexplicável". [18]

Não somente a predição da parúsia, mas também a predição dos sofrimentos descritos em Mateus 10 permanecem não cumprida. Esses sofrimentos, assim ensinava Schweitzer, eram a aflição messiânica que na expectativa apocalíptica judaica deveria preceder ou acompanhar a vinda do reino. [19] Agora Jesus convenceu-se de que ele precisaria sofrer as tribulações messiânicas sozinho. Por causa disso, determinou-se a forçar a vinda dessa aflição messiânica subindo a Jerusalém para sofrer e morrer. Dessa maneira, assim pensava Jesus, ele seria capaz de trazer o reino futuro à existência. [20]

Qual foi o resultado da tentativa de Jesus? Total desilusão. O clamor de Jesus na cruz, "Deus meu, Deus meu, por que me desamparaste?" (Mt 27.46), foi um clamor de desespero, uma admissão final de que ele estivera enganado em sua última esperança. Embora ele estivesse entregando sua vida para introduzir o reino – que infelicidade! – o reino não veio. Schweitzer descreve a tragédia da morte de Jesus com palavras inesquecíveis:

> Sabendo que ele é o Filho do Homem vindouro, [Jesus] assume a direção do mundo para fazê-lo mover na última volta que deverá encerrar a história comum. O mundo recusa-se a mudar e Jesus se lança sobre ele. Então o mundo realmente muda e o esmaga. Em vez de inaugurar as condições escatológicas, Jesus as destruiu. O mundo continua a se mover e o corpo destroçado do único imensuravelmente grande Homem, que era forte o bastante para considerar-se o governador espiritual da humanidade e para dobrar a história ao seu propósito, ainda está nele dependurado. Esta é sua vitória e seu reino. [21]

A grande contribuição de Schweitzer, juntamente com Weiss, foi que ele aplicou um golpe mortal à velha imagem de Jesus como aquele que era meramente um exemplo moral e um mestre da ética. Schweitzer mostrou que "toda a obra e ensino de Jesus eram dominados por uma expectativa escatológica fixa, uma expectativa que deve ser interpretada nos termos do que encontramos na escrita apocalíptica judaica". [22] Entretanto, segundo o próprio Schweitzer, Jesus tornou-se uma figura trágica – um homem que provocou a própria morte para trazer à existência aquilo que Deus, na verdade, não tinha intenção de fazer. Tudo o que nos restou foi fazer surgir ênfases éticas dos ensinos de Jesus.

Por essa razão, o comentário de Holmström sobre Schweitzer é muito importante:

> A escatologia consequente de Schweitzer impõe uma cristologia liberal consequente; seu aparente destaque da escatologia, na verdade, se torna um extermínio da escatologia; sua ética permanece como um moralismo que é até mais distante do verdadeiro cristianismo do que o eticidade de Ritschl. [23]

Deveríamos acrescentar uma palavra sobre a interpretação que Schweitzer faz de Paulo. Schweitzer ensinava que Paulo compartilhou com Jesus a expectativa de uma vinda rápida do reino. [24] Essa expectativa, porém, mostrou-se uma ilusão. A importância permanente de Paulo está em sua convicção de que, por intermédio da morte e da ressurreição de Cristo, o *eschaton* irrompeu na era presente. Agora a igreja tornou-se tão envolvida na morte e na ressurreição de Cristo que se pode dizer que ela está em *Cristo* e *com Cristo.* Dessa forma, já na vida presente, os crentes compartilham com Cristo. Esse "estar em Cristo" vem à existência pelo batismo, e é mediado pelo Espírito Santo. [25]

Será visto que em sua interpretação de Paulo, Schweitzer mantém a compreensão escatológica do reino, que ele apresentara em seu livro anterior, passou a defender uma posição da irrupção do *eschaton* no presente, que antecipa a "escatologia realizada" de Charles Harold Dodd

(1884-1973). No entanto, a maioria dos pontos de vista de Dodd constituem uma reação vigorosa contra a "escatologia consequente" de Schweitzer. [26]

A posição básica de Dodd, sobre Jesus e o reino, poderia ser resumida como se segue: "Ele [Dodd] argumentava que para Jesus o reino era presente, que Jesus ensinava a realidade do reino como realizada em seu próprio ministério, [que] a escatologia de Jesus é uma 'escatologia realizada'". [27]

Dodd argumenta que o reino de Deus predito pelos profetas do Antigo Testamento chegou com o ministério de Jesus. "O *eschaton* moveu-se do futuro para o presente, da esfera da expectativa para a da experiência realizada". [28] Ele alega que o significado dos dois verbos utilizados nos Evangelhos Sinóticos, para descrever a vinda do reino, é idêntico, de modo que ambos os tipos de expressão deveriam ser traduzidos por "o reino de Deus chegou". [29] O ministério de Jesus, portanto, tem de ser entendido como um ministério de '"escatologia realizada', isto é, como o impacto dos 'poderes do mundo por vir' numa série de eventos sem precedentes e sem repetição". [30]

Num livro posterior, Dodd argumenta que, para os escritores do Novo Testamento, o "Dia do Senhor" predito no Antigo Testamento irrompeu, e a era por vir começou. [31] Após citar várias passagens do Novo Testamento, ele diz:

> Fica certamente claro nestas e em muitas passagens semelhantes, que, para os escritores neotestamentários em geral, o *eschaton* ingressou na história; o governo oculto de Deus foi revelado; a era do vir veio. O evangelho do cristianismo primitivo é um evangelho de escatologia realizada. [32]

Conforme observamos, embora Dodd realmente veja a "escatologia realizada" retratada nos Evangelhos Sinóticos, ele afirma que é nas epístolas de Paulo que pela primeira vez se faz jus ao princípio da escatologia realizada:

> A ordem de vida sobrenatural, que os escritores apocalípticos tinham predito em tempos de pura fantasia, é agora descrita como um verdadeiro fato da experiência (...) De modo magistral, Paulo reivindica todo o território da vida da igreja como o campo do milagre escatológico. [33]

Dodd encontra a escatologia realizada apresentada muito claramente no Evangelho de João:

> Os evangelistas [João], portanto, está subordinando deliberadamente o elemento "futurista" da escatologia da igreja primitiva à "escatologia realizada" que, conforme tentei demonstrar, era desde o princípio o fator distintivo e controlador do *kerugma*. Seu tema é a vida eterna, que quer dizer em linguagem escatológica a vida da era por vir, porém vida eterna como realizada aqui e agora pela presença de Cristo, por intermédio de seu Espírito na igreja. [34]

Enquanto para Weiss e Schweitzer o reino de Deus que Jesus proclamava não era presente, mas futuro (embora em um futuro imediato), para Dodd esse reino chegou e está presente no ministério de Jesus. Porém, temos de perguntar, o que faz Dodd com as várias referências à ecologia futura encontradas no Novo Testamento – referências a eventos futuros como a segunda vinda de Cristo, o Dia do Juízo, a nova terra, etc.? Vejamos, primeiramente, a interpretação de Dodd para a parábola dos talentos (Mt 25.14-30) e da parábola das minas (Lc 19.12-27). Essas parábolas parecem indicar claramente um retorno futuro de Cristo, no qual haverá um ajuste final de contas. Como Dodd trata essas passagens? Essas parábolas, afirma Dodd, eram originariamente dirigidas contra os fariseus. O "servo mau e negligente" de ambas as parábolas, que esconde seu talento ou mina no solo ou num lenço, representa o judeu farisaico que busca segurança na observância meticulosa da lei, mas devido ao seu egoísmo intransigente não deixa oportunidade para a salvação de publicanos e pecadores. Aplicando a cânones da crítica da forma, Dodd alega que a forma original da parábola não continha referência à segunda vinda de Cristo nem às trevas exteriores em que o servo negligente foi lançado. Como esses elementos da escatologia futura conseguiram ser acrescentados a essas parábolas? Dodd diz que eles foram adicionados posteriormente pela igreja, como forma de esclarecimento para o fato de que o retorno breve de Cristo, que tinha sido esperado, ainda não ter acontecido. [35]

Dodd utiliza o mesmo tipo de raciocínio para a parábola das dez virgens (Mt 25.1-12). Originariamente, essa parábola pretendia ensinar a respeito da prontidão para certos acontecimentos, que deveriam acontecer no ministério terreno de Jesus. Mais tarde, porém, depois de a crise no ministério de Jesus – à qual a parábola primeiramente indicava –, ter passado, a igreja modificou a parábola, acrescentando uma ambientação escatológica a fim de preparar os homens para a crise final do mundo, que então se acreditava estar próxima. [36]

Dodd destaca que a fonte da "escatologia futura" encontrada no Novo Testamento era a escrita apocalíptica judaica. No princípio, os crentes esperavam que o Senhor voltasse imediatamente. Quando isto não aconteceu, Dodd explica que

> a igreja (...) passou a reconstruir, em um plano modificado, o esquema tradicional da escatologia judaica que tinha sido destroçado pela declaração de que o reino de Deus já tinha vindo. Os materiais para tal reconstrução estavam presentes em profusão na escrita apocalíptica. Portanto, a escatologia reconstruída da igreja derivou-se fortemente de fontes judaicas. [37]

Dodd considera esse material derivado dos escritos apocalípticos judaicos bastante inferior ao que ele considera ser a mensagem principal do cristianismo primitivo, que é a escatologia realizada. Ele expressa essa concepção em seus comentários a respeito de 2Tessalonicenses 1.7-10 e 2.3-10, e acerca do "pequeno apocalipse" de Marcos 13 e sobre o livro de Apocalipse. [38]

Se perguntarmos se Dodd aceita o que foi anteriormente denominado "escatologia futura" (ensino acerca de eventos escatológicos que ainda devem acontecer), não receberemos uma resposta clara e inequívoca. Por um lado, numa declaração preparada para a segunda assembleia do Concílio Mundial de Igrejas (realizada em Evanston, Illinois, em 1954), ele disse: "Nele [Cristo] já possuímos pela fé a realidade do reino de Deus. Mesmo assim nós a possuímos em termos que implicam que há mais por vir, uma vez que sobre a terra nada é nem final, nem completo. A vida cristã sempre está sob a tensão entre realização e expectativa". [39]

Entretanto, ao tentarmos entender a posição de Dodd sobre esse assunto, fica claro que ele realmente não crê numa segunda vinda de Cristo no sentido literal. Ele afirma que uma vez que o Senhor não voltou, de fato, sobre as nuvens do céu durante os anos trinta do século 1º, esperar que ele volte dessa forma no século 20 é ir contrariamente ao "cristianismo primitivo" – que é o modo de Dodd definir "cristianismo verdadeiro". [40] De fato, ele considera a doutrina da segunda vinda um mito: "O mito menos inadequado do alvo da história é aquele que se molda sobre o grande evento divino do passado, conhecido em sua realidade concreta, e representa sua conclusão de forma que leve o tempo ao fim e situe o homem na eternidade – a segunda vinda do Senhor, o último juízo". [41]

O comentário de Dodd sobre Marcos 14.25 – "Em verdade vos digo que jamais beberei do fruto da videira, até àquele dia em que o hei de beber, novo, no reino de Deus" –, traz mais luz a respeito da compreensão desse autor acerca do que se denomina *escatologia futura* : "Devemos nós pensar a respeito do reino de Deus como algo ainda por vir? Se é assim, não deve vir neste mundo, pois o 'vinho novo' pertence aos 'novos céus e à nova terra' do pensamento apocalíptico, isto é, à ordem transcendente além do tempo e espaço". [42]

O que significa "além do tempo e espaço"? Muitos dos críticos de Dodd disseram que aqui ele está introduzindo uma espécie de conceito platônico ao pensamento bíblico. [43] Dodd, de fato, admite que encontrar ênfase platônica em dois livros do Novo Testamento: Hebreus e Evangelho de João. A Epístola aos Hebreus, diz ele, reinterpretou a escatologia nos termos do esquema platônico, pois a "era por vir" é identificada como "aquela ordem de realidade eterna cujas sombras ou reflexos formam o mundo dos fenômenos". [44] Com relação ao Evangelho de João, Dodd tem o seguinte a dizer:

> O fato é que ainda mais completamente do que em Paulo, nesse evangelho a escatologia é sublimada em um tipo distintivo de misticismo. Sua filosofia subjacente, assim como a da Epístola aos Hebreus, tem um aspecto platônico, que sempre é adequado à perspectiva mística. A realidade última, ao invés de figurar como o último termo na série histórica – como na escrita apocalíptica judaica –, é concebida como uma ordem eterna do ser, da qual a ordem fenomênica da história é sombra ou símbolo. Essa ordem eterna é o reino de Deus. [45]

Podemos dizer que a compreensão de Dodd sobre o futuro do reino em um sentido platônico, como estando "além do tempo e espaço", lança sérias dúvidas sobre a acuracidade de sua compreensão da mensagem bíblica. Pois, certamente, como Oscar Cullmann insiste com razão, o futuro do reino e a segunda vinda de Cristo não eram, na compreensão dos escritores bíblicos, entidades atemporais, mas deveriam acontecer ao longo da mesma linha do tempo na qual a primeira vinda de Cristo aconteceu. Além disso, o ensino bíblico acerca da nova terra (que foi desenvolvido neste livro) indica que o futuro do reino não será "além do espaço". Percebe-se aqui que Dodd introduziu um elemento estranho no ensino dos escritores do Novo Testamento. [46]

Dodd, por outro lado, corrigiu a visão unilateral de Schweitzer para quem o reino de Deus, no ensino de Jesus, era completamente futuro. Dodd

enfatizou corretamente o fato de que, para Jesus e para os apóstolos, o reino de Deus era presente, e por essa razão a escatologia bíblica não se ocupa apenas de acontecimentos futuros, mas também de realidades presentes. Esse é o elemento de verdade da "escatologia realizada". No entanto, Dodd também superestimou seu ponto de vista. Conforme vimos, aquilo que denominamos "escatologia futura" ou está totalmente ausente em Dodd, ou é tão atenuado e "platonizado" na sua interpretação, que somos deixados sem um ensino claro acerca desses assuntos. O argumento de Dodd de que parte da escatologia futura, encontrada no Novo Testamento, é uma relíquia da escrita apocalíptica judaica e, por essa razão, "subcristã", [47] certamente não faz jus a esse aspecto do ensino das Escrituras. Pelo fato de não nos fornecer um ensino claro e inequívoco a respeito da segunda vinda de Cristo e da consumação futura do reino de Deus, Dodd não fez jus a uma dimensão da doutrina bíblica, que é tão essencial à mensagem da Bíblia quanto à escatologia realizada, que ele tão habilmente defende. [48]

Embora Dodd, ao consagrar a expressão "escatologia realizada", tenha enfatizado dramaticamente a irrupção do reino de Deus no presente, por intermédio do ministério de Jesus Cristo, certamente ele não foi o primeiro a ver esse aspecto do ensino do Novo Testamento. Thomas F. Torrance demonstrou que os princípios da escatologia realizada já podem ser encontrados em João Calvino. Assim como Dodd, Calvino ensinava que o mundo por vir, em certo sentido, já está aqui:

> Comentando Hebreus 2.5s., Calvino escreveu: "Aqui o mundo por vir não é aquele que esperamos para depois da ressurreição, mas aquele que se iniciou no princípio do reino de Cristo, embora sem dúvida venha a ter sua realização completa em nossa redenção final". Isto é, Calvino sustenta que a relação escatológica não envolve apenas a relação entre o presente e o futuro (...) mas também uma relação no presente entre o mundo novo e o velho, pois os últimos dias já alcançaram a igreja de modo que, mesmo agora, ele vive no mundo novo. [49]

Torrance prossegue dizendo que, para Calvino, o reino de Deus estava completamente realizado em Cristo, de modo que nada mais restava por fazer a não ser sua manifestação final em glória. [50] De acordo com Torrance, Calvino, ao comentar a natureza escatológica da paz fundamentada na morte, ressurreição e ascensão de Cristo, disse:

> A paz significa não apenas a certeza da vitória, não um simples consolo na *Anfechtung* (*tentação*), mas sim a experiência positiva da igreja que já vive deste lado da ressurreição,

> pois pela fé a igreja é assentada nos lugares celestiais com o Cristo triunfante em seu reino, mesmo que ainda esteja envolvida nas tribulações da cruz sobre a terra. [51]

Torrance também sustenta que a escatologia de Calvino está intimamente relacionada com seu ensino sobre a união da igreja com Cristo, de modo que aquilo que acontece ao Cabeça, acontece também aos membros: "Ou, dizendo de outra forma, escatologia é a doutrina do Espírito e de tudo o que a *união com Cristo pelo Espírito* envolve". [52] Vemos, a partir dessas citações de Calvino, que ele, embora enfatizando a verdade essencial daquilo que mais tarde Dodd chamaria de "escatologia realizada", evitou a unilateralidade do último. Apesar de Calvino não ter escrito nenhum comentário sobre o livro de Apocalipse, ele certamente creu e ensinou que o reino de Deus teria uma futura manifestação em glória e, por isso, existe tanto uma escatologia futura quanto uma escatologia realizada.

Neste ponto, deveríamos observar melhor um teólogo que deu uma importante contribuição aos estudos escatológicos, o qual não recebeu a atenção que merecia. Refiro-me a Geerhardus Vos (1862-1949), que foi professor de teologia bíblica em Princeton Theological Seminary de 1893 a 1932. Já em 1915, Vos antecipava as compreensões de Dodd acerca do reino presente e da chegada era por vir e, ao mesmo tempo, evitava a rejeição que Dodd fazia da escatologia futura. Em um artigo intitulado Eschatology of the New Testament, escrito para a edição de 1915, da International Standard Bible Encyclopedia, ele fez declarações que soam surpreendentemente similares às de Dodd: "O cristianismo traz bem na sua origem um caráter escatológico. Ele significa a manifestação do Messias e a inauguração de sua obra e, do ponto de vista do Antigo Testamento, isto faz parte da escatologia". [53]

Vos continua dizendo que, enquanto o Antigo Testamento apontava, no futuro, a vinda do Messias como aquele grande evento escatológico futuro ("o Dia do Senhor"), o Novo Testamento divide esse evento em dois estágios: a era messiânica presente e o estado consumado do futuro. Entretanto, o Novo Testamento encontra a era por vir antecipada no presente:

> Em alguns casos, isso assume uma forma explícita na crença de que grandes transações escatológicas já começaram a acontecer e os crentes já atingiram pelo menos um gozo parcial dos privilégios escatológicos. [54] (...) Isso até pode expressar-se na forma paradoxal de que o estado escatológico chegou e aquela grande incisão na história foi feita (Hb 2.3,5; 9.11;

> 10.1; 12.22-24). Ainda, mesmo quando essa consciência extrema é alcançada, em nenhum lugar ela substitui outra representação mais comum, segundo a qual o estado presente continua a situar-se deste lado da crise escatológica. [55]

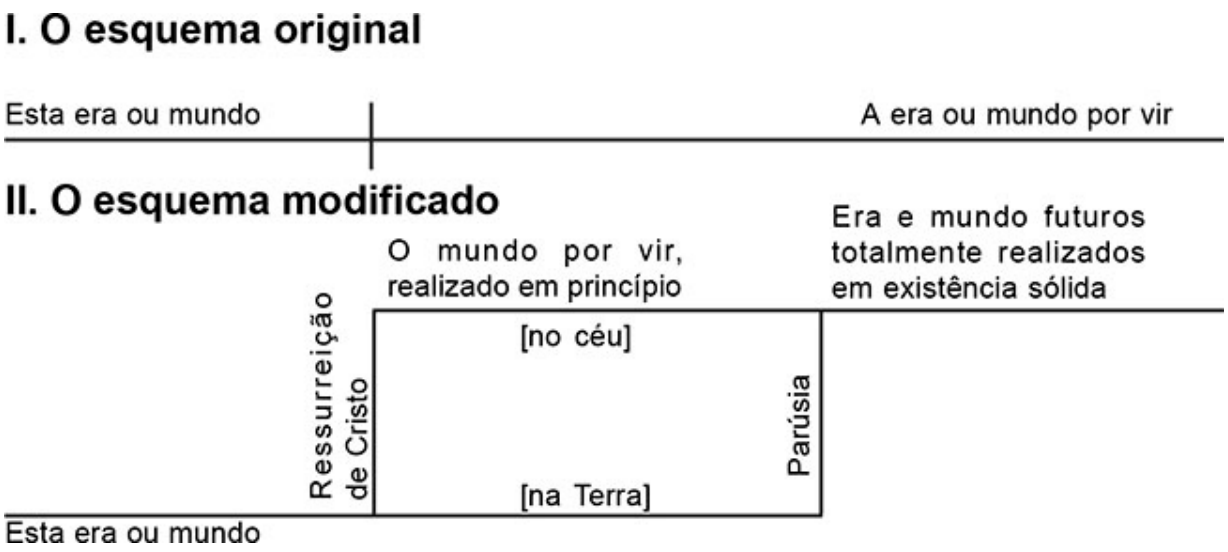
Em sua obra, *Pauline Eschatology*, publicada em 1930, Vos desenvolve mais essas concepções, especialmente na medida em que refletem os ensinos do apóstolo Paulo. Ele afirma que, para os escritores do Antigo Testamento, a distinção entre "esta era" e a "era por vir" era considerada simplesmente como sucessão cronológica. Mas quando o Messias, cuja vinda esses escritores do Antigo Testamento tinham profetizado, realmente entrou em cena, em princípio o processo escatológico já tinha começado e, portanto, o esquema simples da sucessão cronológica entre esta era ou mundo e a era ou mundo por vir não mais era adequado. A manifestação do Messias agora começa a se desdobrar em duas épocas sucessivas; "percebeu-se que a era por vir trazia em seu ventre outra era por vir". [56]

Vos prossegue desenvolvendo a ideia de que, para Paulo, em certo sentido, o crente neotestamentário vive tanto na era presente como na era por vir: "Lado a lado (...) com a continuação desse esquema antigo [das duas eras sucessivas] pode-se observar a emergência de um esquema novo, envolvendo a coexistência dos dois mundos ou estados". [57]

Uma vez que Cristo ascendeu aos céus, o crente, que é um com ele, não somente tem interesse pelos "lugares celestiais" onde Cristo está, mas em certo sentido vive lá agora. Nas palavras de Vos:

> O outro, o mundo mais elevado, está em existência aí [no céu], e o cristão não pode escapar do seu domínio supremo sobre sua vida. Dessa forma, o outro mundo, até aqui futuro, tornou-se presente. Pois se o mundo presente tivesse, na mesma hora, deixado de existir, então a linha reta continuaria ininterruptamente, e não haveria ocasião para um desenrolar concorrente de duas linhas de existência. De qualquer forma, teria de suceder-se uma duplicação. [58]

Vos ilustra a estrutura da escatologia paulina por meio de dois esquemas, o primeiro representando a escatologia dos escritores do Antigo Testamento, e o segundo descrevendo a perspectiva escatológica de Paulo: [59]



Segundo Vos, portanto, o crente neotestamentário vive, simultaneamente, tanto nesta era ou mundo como na era ou mundo por vir. Por essa razão, Vos concordaria com Dodd em que, num sentido, a era por vir já chegou. Entretanto, ele discordaria de Dodd ao sustentar que haverá uma parúsia ou segunda vinda futura de Cristo, e uma consumação futura da era ou mundo por vir, na qual todas as suas potencialidades serão completamente realizadas.

Em seu capítulo The Interaction betwewn Eschatology and Soteriology, Vos afirma que, para o crente neotestamentário, a escatologia que formava a soteriologia (a doutrina do modo de salvação), e não o contrário. O crente estava tão claramente consciente da perfeição que ele finalmente herdaria após a parúsia, que ele considerava sua salvação atual à luz daquela perfeição final: "Em um aspecto muito amplo, em nada secundário em importância no sistema paulino de pensamento, o escatológico aparece como predeterminante tanto da substância como da forma do soteriológico". [60]

Para ilustrar a conformação da soteriologia pela escatologia em Paulo, Vos utiliza quatro ilustrações do ensino doutrinário do apóstolo. A primeira ocupa-se do ensino de Paulo acerca da *ressurreição*. Vos considera notável que a nova vida do crente seja descrita por Paulo como a de um "ser ressuscitado com Cristo":

> Quando vemos que a experiência soteriológica, pela qual os crentes são introduzidos em um novo estado, é caracterizada pelo apóstolo como um "ressuscitar com Cristo", ou "ser ressuscitado com Cristo" (...) então a influência retroativa e formativa exercida pela

> escatologia, em uma parte central do processo salvador, fica inquestionável. (...) A expressão "ser ressuscitado *em* ou *com* Cristo" só pode ter aquele sentido único: ter aplicado a si mesmo um dos dois atos fundamentais da escatologia, através de uma mudança radical de vida (...) É um efeito antecipatório, no sentido mais literal do termo, produzido pelo mundo escatológico sobre aqueles que ainda permanecem no mundo presente. [61]

O segundo desses conceitos doutrinários é o da *salvação*. Nos escritos de Paulo, continua Vos, salvação tem tanto um sentido presente como um sentido futuro; ao considerarmos nossa salvação, o gozo presente e a alegre antecipação da libertação final estão mesclados conjuntamente. Porém, para Paulo, a prioridade pertence ao aspecto escatológico. Embora geralmente em nossos pensamentos partamos da salvação presente para a futura, para Paulo esta ordem era inversa: na medida em que deveremos ser salvos no futuro, assim somos salvos no presente. [62]

Outro conceito ilustrativo é o da *justificação*. Para Paulo, argumenta Vos, o ato da justificação era, para todos os efeitos – no que toca ao crente –, um juízo final antecipado. [63]

Vos também comenta a compreensão de Paulo a respeito do papel do *Espírito*, a quem ele se referira anteriormente no capítulo como "*penhor* e *primícias* da efetiva possessão final do estado celestial". [64] Em caráter similar, ele caracteriza o Espírito, na última parte do capítulo, como "o elemento da esfera escatológica ou celestial, aquele que caracteriza o modo de existência e vida do mundo por vir e, por conseguinte, daquela forma antecipada na qual mesmo agora o mundo por vir é realizado". [65]

Em suma, podemos dizer que Vos antecipou-se significativamente a Dodd, ao sustentar que, com a vinda de Cristo, o reino de Deus chegou, e a era escatológica final teve início. Na verdade, ele vê o pensamento de Paulo como lançado em um molde escatológico desde o princípio [66] e, por causa disso, denomina Paulo o pai da escatologia cristã. [67] Diferentemente de Dodd, porém, Vos ensina claramente que haverá uma segunda vinda de Cristo, uma ressurreição futura dentre os mortos e um juízo final. Por essa razão vemos em Vos uma abordagem equilibrada da escatologia bíblica, que reconhece a autoridade plena das Escrituras e faz jus, inteiramente, à totalidade do ensino bíblico.

Passemos para um teólogo suíço contemporâneo, Oscar Cullmann, um dos mais proeminentes representantes da escola de escatologia conhecida como "história da salvação". Embora admitindo que a expressão "história

da salvação" não seja encontrada no Novo Testamento, e se pode levantar algumas objeções contra ela, Cullmann expressa sua preferência por ela, como uma descrição de sua abordagem.[68] Por "história da salvação" quer indicar-se a posição de que Deus tem-se revelado na história por intermédio de uma série de atos redentores, no centro dos quais está a encarnação, crucificação e ressurreição de Jesus Cristo, e por meio dos quais ele traz a salvação a seu povo. Cullmann nos fornece uma descrição sucinta da história da salvação nestas palavras:

> O homem do Novo Testamento tinha certeza de que estava continuando [como um cooperador de Cristo na igreja] a obra que Deus começara com a eleição do povo de Israel para a salvação da humanidade, que Deus cumpriu em Cristo, que ele desdobra no presente, e a qual completará no fim.[69]

Cullmann concorda com Dodd e Vos – embora ele não pareça estar familiarizado com os escritos do último –, em que a vinda de Cristo significou o cumprimento das expectativas escatológicas do Antigo Testamento e, portanto, a instauração do reino de Deus. Ele concordaria que há um sentido no qual nós estamos nos últimos dias ou na nova era e foi feito o grande corte escatológico na história.[70] Porém, discordando de Dodd e concordando com Vos, Cullmann aguarda uma consumação futura do reino na história; por essa razão sua posição deixa lugar tanto para a escatologia futura como para a escatologia realizada.

Cullmann tem convicção de que o grande ponto central da história está às nossas costas. A própria datação de nossos calendários, que divide o tempo em dois períodos principais (antes de Cristo e depois de Cristo), testifica esse fato.[71] Em outras palavras, esse grande ponto central é o nascimento de Jesus Cristo – ou, antes, a totalidade dos eventos associados com a encarnação, crucificação e ressurreição de Cristo. "No evento central do Cristo Encarnado, um evento que constitui o ponto central dessa linha [a linha inteira do tempo] não apenas tudo o que vem antes está cumprido mas, também, tudo que é futuro está decidido."[72]

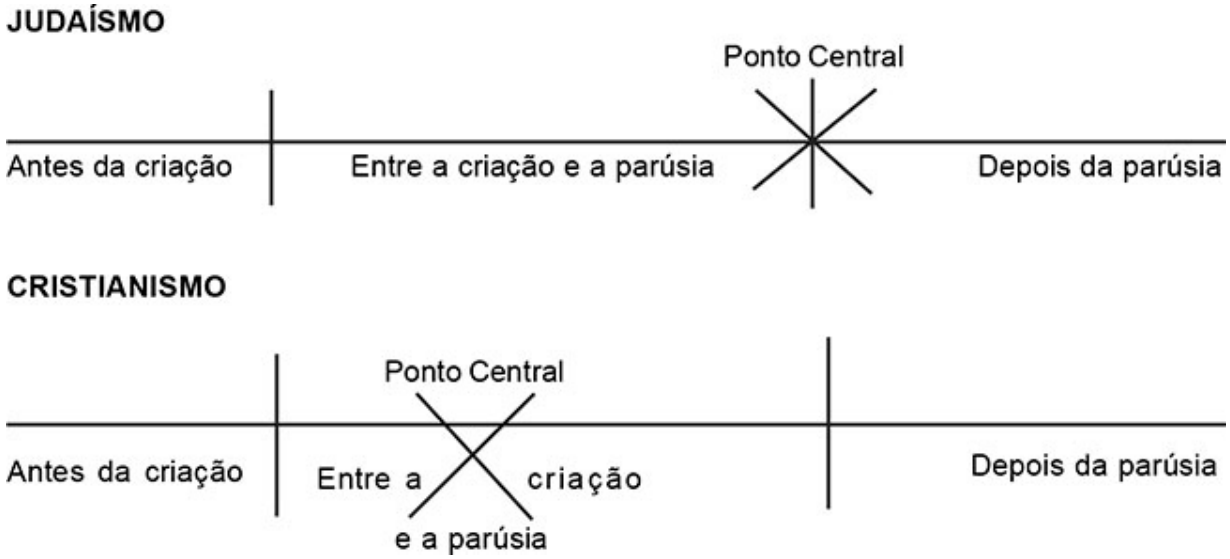
Para o crente veterotestamentário, o ponto central da história está no futuro; para o crente neotestamentário esse ponto agora está no passado.[73] Sendo este o caso, crente neotestamentário faz assentar sua esperança pelo futuro primordialmente naquilo que já aconteceu no passado. Cullmann acendeu a imaginação de muitos ao comparar a posição do crente

neotestamentário com a da pessoa que, na 2ª Guerra Mundial, vivia entre o "dia D" e o "dia V":

> A batalha decisiva de uma guerra pode já ter acontecido em um estágio relativamente inicial da guerra, e mesmo assim a guerra ainda continua. Embora o efeito decisivo daquela batalha talvez não seja reconhecido por todos, mesmo assim ela já significa a vitória. Mas a guerra ainda tem de ser levada adiante por um tempo indefinido até o "Dia da Vitória". É exatamente esta a situação de que o Novo Testamento está consciente, pelo fato de reconhecer a nova divisão do tempo; a revelação consiste precisamente no fato da proclamação de que, aquele evento da cruz, com a ressurreição que se seguiu, ser já a batalha decisiva concluída. [74]

O que esta figura indica é o seguinte: embora já tenha sido travada a batalha decisiva contra os poderes do mal, e embora Cristo já tenha conquistado a vitória, os crentes ainda têm de continuar a "combater o bom combate da fé", até que Jesus venha de novo para fazer acontecer o término definitivo da guerra e a consumação final do seu reino. Portanto, combatemos com a certeza da vitória final.

Cullmann representou o contraste entre os crentes do Antigo e do Novo Testamento por meio dos seguintes dois esquemas: [75]



Para o crente veterotestamentário (ver o primeiro esquema), a linha do tempo bíblico estende-se até o passado indefinido de antes da criação, continua a se mover no período entre a criação e a parúsia, e se estende indefinidamente para o futuro, no infinito tempo da eternidade. Para esse crente, o ponto central da linha do tempo ainda estava no futuro: a vinda do Messias profetizado. Para o crente neotestamentário, porém (ver o segundo

esquema), uma divisão dupla do tempo foi sobreposta à divisão tripla do judaísmo: antes da vinda de Cristo e depois dela. Para o crente neotestamentário, portanto, o ponto central da linha do tempo (ou da história) está agora no passado, pois Cristo veio. Ao passo que, conforme a divisão dupla, o cristão que vive entre a primeira e a segunda vinda de Cristo já pertence à nova era, de acordo com a divisão tríplice, a nova era, que se inicia com a parúsia, ainda não começou. [76]

Assim como Vos, portanto, Cullmann crê na sobreposição das duas eras. Em um sentido, o crente já está na nova era, pois o grande ponto central escatológico está no passado. Em outro sentido, ele ainda não está na nova era, pois a parúsia ainda não aconteceu. [77]

Para Cullmann, a era na qual o crente neotestamentário vive é marcada por uma tensão contínua entre o ponto central e o fim: "O *elemento novo* do Novo Testamento não é a escatologia, mas o que eu chamo de *tensão* entre o decisivo '*já cumprido*' e o '*ainda não completado*', entre o presente e o futuro. Toda a teologia do Novo Testamento, inclusive a pregação de Jesus, é caracterizada por essa tensão". [78]

Cullmann enxerga essa tensão nos ensinos do próprio Cristo:

> Ela [a expectativa de Jesus] não deve ser (...) considerada puramente futura ou puramente presente, mas como uma tensão no tempo entre o "já" e o "ainda não", entre o presente e o futuro. [79] (...) Os ensinos de Jesus somente podem ser libertados dessa tensão [entre o presente e o futuro] por um método altamente arbitrário e cientificamente questionável, no qual tanto os pronunciamentos sobre o presente (a escola de Schweitzer) como os pronunciamentos sobre o futuro (a escola de Dodd) são denominados "criações da comunidade". A essência do que é denominada escatologia de Jesus consiste na justaposição de ambas essas séries de declarações [80]

Essa tensão entre o "já" e o "ainda não" está ilustrada de diversas formas: "Nós somos santos; isto significa que deveríamos nos santificar a nós mesmos. Nós recebemos o Espírito; isto significa que deveríamos 'andar no Espírito'. Em Cristo já temos a redenção do poder do pecado; isto significa que agora mais do que nunca temos de batalhar contra o pecado". [81]

A tensão também é ilustrada pelos ensinos neotestamentários acerca da subjugação dos inimigos de Cristo e da abolição da morte. Embora Pedro (1Pe 3.22) afirme que os poderes invisíveis já foram sujeitados a Cristo, Paulo (1Co 15.25) ensina que todos os inimigos de Cristo somente serão

colocados sob seus pés no fim dos tempos.[82] Enquanto em 2Timóteo 1.10 lemos que a morte já foi abolida por Cristo, em 1Coríntios 15.26, o apóstolo diz que a destruição da morte ainda está no futuro.[83]

Embora essa tensão continue a existir durante todo o período entre o ponto central e a parúsia, para Cullmann o "já" prepondera sobre o "ainda não":

> É essencial, para essa tensão, que, por um lado ela ainda exista, mas por outro lado ela esteja abolida por implicação. Não é como se o "já" e o "ainda não" equilibrassem exatamente a balança. Nem o ponto central decisivo divide o tempo da salvação em duas partes iguais. O fato de que a *mudança decisiva de eventos* já aconteceu em Cristo, o ponto central – de que agora a expectativa futura está fundamentada na fé no "já" –, mostra que o "já" é *preponderantemente* sobre o "ainda não".[84]

Dessa vez fica claro que, para Cullmann, a escatologia bíblica inclui os elementos futuros que ainda não foram cumpridos e, também, os elementos presentes que já foram cumpridos. Depois de perceber com desagrado o desinteresse de certos grupos por um evento final, ainda por vir, a expressão de uma forma inferior de religião, ele continua afirmando a importância da escatologia futura como parte essencial da mensagem bíblica:

> As declarações futuristas do Novo Testamento estão envolvidas na interação típica da história da salvação, com todo o processo salvador e o evento do ponto central, Cristo (...) O futuro não mais é concebível, no Novo Testamento, sem a vitória sobre a morte já conquistada por Cristo. Mas as declarações futuristas, assim enraizadas na vitória de Cristo, apontam, no futuro, um ponto final para todo o processo salvador que, de modo algum, é realizado definitivamente antes do fim.[85]

Considerando, conforme vimos, que não se encontra nenhum ensino claro acerca da escatologia futura nos escritos de C. H. Dodd, Cullmann afirma que grandes eventos futuros ainda nos aguardam. O esquema da posição do crente neotestamentário, que observamos anteriormente, indica claramente que Cullmann aguarda uma parúsia futura. Em vários contextos ele menciona a era neotestamentária da história da salvação como estando "entre a ressurreição de Cristo e sua volta"[86] ou "entre a ascensão de Cristo e sua volta".[87] Cullmann faz um grande esforço para demonstrar que o "atraso da parúsia" não era um grande problema para os cristãos primitivos; o importante era que, uma vez que Cristo tinha vindo, seu retorno era certo e, portanto, sempre próximo.[88]

Cullmann ensina que o reino de Deus é tanto presente como futuro,[89] e o juízo tanto já aconteceu como ainda acontecerá no futuro.[90] Ele

também afirma que a ressurreição do corpo e a renovação da criação são eventos ainda por vir:

> Tudo que está associado com a ressurreição de nossos corpos e sua transformação pelo Espírito (1Co 15) e com a nova criação super-humana (Rm 8) *ainda está por vir* (...) Somente na ressurreição futura *nós* teremos um corpo finalmente transformado por Deus (...) quando o mesmo Espírito refizer toda a criação. Então a vitória que já foi alcançada sobre a "carne" (...) e o pecado, a conquista da morte pela qual nosso homens interior já está sendo renovado (pelo Espírito) dia a dia (2Co 4.16) produzirão seu efeito corporal. É uma atualização injustificada da substância do pensamento paulino interpretar este evento de outra forma que não *algo que ainda esteja por vir no tempo.* [91]

É necessário acrescentar algo acerca da compreensão de Cullmann sobre o significado do tempo. Embora admitindo que os escritores do Novo Testamento não estavam primordialmente ocupados com o conceito de tempo como tal, mesmo assim Cullmann extrai do Novo Testamento um conceito de tempo que ele considera necessário para a compreensão de sua mensagem. Esse conceito de tempo ele denominou *linear.* [92] Na sua obra *Christ and Time*, ele diz que o símbolo do tempo, para o cristianismo primitivo, era uma linha oblíqua ascendente, cujo aspecto "oblíquo ascendente" significa que o plano de Deus está em movimento progressivo para o seu alvo final. [93] Entretanto, em sua obra *Salvation in History*, ele insiste em que, "embora eu ainda utilize a figura da *linha* como orientação geral para a história da salvação, agora para mim é importante frisar que eu não indicava com isso uma linha reta, mas uma *linha ondulada*, que pode demonstrar uma variação ampla". [94]

Cullmann contrasta essa visão de tempo com a que é encontrada no pensamento grego. Para os gregos, o símbolo do tempo não era uma linha reta, mas um círculo. Uma vez que para eles o tempo se movia num eterno curso circular, no qual tudo continuava a se repetir, o fato de que o homem está preso ao tempo era experimentado como uma escravidão e uma maldição no pensamento grego. Portanto, a redenção, para os gregos, significava ser livre do tempo e ser transferido para um além atemporal. [95]

No cristianismo primitivo, porém, a salvação é concebida estritamente como um processo de tempo:

> A consumação vindoura é um futuro tão real quanto a obra redentora passada de Jesus Cristo, e apesar de ser ela o ponto central interpretador de todos os tempos é, no entanto, no modo de ver da igreja, um passado real, exatamente como o presente da igreja, que é marcada por um

caráter inteiramente condicionado pelo tempo, e está presa a esse passado e àquele futuro.[96]

Adotando como sua própria o que ele denomina posição do cristianismo primitivo, Cullmann, por consequência, rejeita qualquer "dissolução e reinterpretação filosófica" do mesmo em uma "metafísica atemporal".[97] Ele encontra um exemplo desse tipo de metafísica em Platão. Ao passo que para os cristãos primitivos a eternidade é entendida simplesmente como uma linha de tempo interminável,[98] para Platão a eternidade é atemporal, qualitativamente diferente do tempo.[99] Por essa razão, Cullmann também rejeita a concepção de tempo de Karl Barth, que diz ser o tempo algo qualitativamente diferente da eternidade, contra o que Cullmann sustenta que essa concepção é um remanescente do platonismo.[100] Cullmann é veemente ao repudiar a maneira pela qual Rudolf Bultmann compreende o desenvolvimento da história da salvação no tempo "como apenas uma *armação* da qual temos de despir o relato para chegar ao cerne".[101] Bultmann considera o elemento histórico e temporal dos escritos bíblicos um material mitológico que temos de pôr de lado, e dessa forma "despir a proclamação cristã de seu contexto temporal da história redentora".[102] Ao proceder assim, contesta Cullmann, Bultmann está retirando o coração do evangelho. Pois nossa salvação depende do que Jesus Cristo fez por nós no tempo e na história.

Tem sido muito discutida a compreensão de Cullmann acerca do significado da eternidade como tempo infinitamente prolongado. O grande número de críticas às suas posições tem-se concentrado na dificuldade de aplicar essa concepção a Deus. John Marsh, por exemplo, sustenta que a visão da eternidade de Cullmann não faz jus à transcendência de Deus, pois tem de ser óbvio que Deus não vive numa mera sucessão de momentos, como o faz o homem.[103] Hendrikus Berkhof, igualmente, teme que na concepção de Bultmann a linha divisória entre Deus e o homem esteja em perigo de extinção.[104] Em um livro posterior, Berkhof destacou que a eternidade de Deus não é a mesma eternidade do homem e, portanto, não será possível situar Deus e o homem na mesma linha de tempo.[105] Embora essas críticas sejam bem colocadas, elas não deveriam nos cegar para o serviço genuíno que Cullmann prestou ao cristianismo evangélico, ao insistir no arraigamento da história redentora no tempo.

Poderíamos resumir a importância da contribuição de Cullmann, para a escatologia bíblica, como se segue: Uma vez que o grande ponto central da história aconteceu por ocasião da primeira vinda de Cristo, existe um sentido muito real segundo o qual os crentes estão hoje vivendo na nova era. A consumação final do reino de Deus, porém, que incluirá a segunda vinda de Cristo, a ressurreição geral e a renovação da criação, está ainda no futuro. Por isso, a era na qual agora vivemos está caracterizada pela tensão – entre o ponto central e o fim, o presente e o futuro, o já e o ainda não.

Poderá ser proveitoso concluir este apêndice com um breve exame de três tipos de escatologia que representam ênfases um tanto diferentes das já discutidas. Eu me refiro à "escatologia vertical" de Karl Barth, à "escatologia existencialista" de Rudolf Bultmann e à "escatologia futurista" de Jürgen Moltmann.

Karl Barth afirmou que não quer que a escatologia seja "um último capítulo, breve e perfeitamente inofensivo, da teologia dogmática". [106] Toda a teologia, Barth gostaria de dizer, está colocada em um molde escatológico. Nós bem podemos apreciar essa ênfase no caráter universal da escatologia e em sua importância para o todo da teologia. Mas fica a questão: o que entende Barth por escatologia?

No prefácio da segunda edição de sua obra *Epistle to the Romans* Barth disse: "Se eu tenho um sistema, ele está limitado a um reconhecimento do que Kierkegaard denominou a 'distinção infinita e qualitativa' entre tempo e eternidade". [107] Quando Barth abordou a carta aos Romanos com essa compreensão de tempo e eternidade em mente, o resultado foi uma ênfase esmagadora sobre a transcendência de Deus e a respeito do fato de que não há uma ponte do homem para Deus, mas apenas uma ponte de Deus para o homem.

> Karl Barth, em sua obra *Epistle to the Romans* (...) chamou a atenção para a soberania [deveria ser juízo] [108] transcendente de Deus sobre tudo que é temporal e humano na moralidade, cultura e religião, enfatizando especialmente que a escatologia não está principalmente preocupada com condições futuristas, mas sim com a realidade completa da proclamação escatológica no presente (...) Ele viu o *eschaton* – Deus como o Último – na crise existencial do homem que vive constantemente à beira da eternidade de Deus. Essa eternidade não era temporalmente remota, mas estava intimamente relacionada e era relevante à vida cotidiana. [109]

Essa nova compreensão da escatologia é exemplificada pela interpretação que Barth faz de Romanos 13.11: "E digo isto a vós outros que conheceis o tempo: já é hora de vos despertardes do sono; porque a nossa salvação está, agora, mais perto do que quando no princípio cremos". Ao invés de ver aqui uma proximidade cronológica retratada, Barth fala sobre um tipo diferente de proximidade:

> Parados no limite do tempo, os homens são confrontados pela muralha íngreme e suspensa de Deus, pela qual todo o tempo e tudo o que está no tempo é dissolvido. É aí que eles aguardam a Última Hora, a parúsia de Jesus Cristo (...) Não haverá nunca um fim para toda nossa interminável fala sobre o *atraso* da parúsia? Como poderá a vinda daquilo que não *ingressa* ser *atrasada*? O fim de que o Novo Testamento fala não é nenhum evento temporal (...) O que *atrasa* sua vinda [a expectativa do fim] não é a parúsia, mas a nossa vigilância. Nós apenas vigiamos; nós apenas relembramos; nós apenas progredimos do tempo não qualificado para o tempo que é qualificado; fomos apenas terrificados pelo fato de que, quer queiramos quer não, efetivamente a cada momento estamos na fronteira do tempo (...) então deveríamos aguardar a parúsia (...) e então não deveríamos hesitar em nos arrepender, em nos converter, em pensar o pensamento da eternidade e, por essa razão, amar. [110]

Nessas palavras, Barth revela uma concepção de escatologia completamente diferente da tradicional. Escatologia não significa mais aguardar certos eventos que acontecerão no futuro, mas, antes, significa temer a Jesus Cristo em arrependimento e fé, em cada momento em que o defrontarmos. Podemos denominar isso uma espécie de "escatologia atemporal", na qual a parúsia não mais é entendida como a volta futura de Cristo, mas antes como "um símbolo atemporal da realidade infinita da eternidade em cada situação existencial".[111] Também podemos denominar isso uma espécie de escatologia "vertical", em distinção à "horizontal". O Eterno é considerado como estando sempre sobre nós; temos de responder a ele quando ele nos fala; no momento em que o fazemos, a interseção entre eternidade e tempo, temos a escatologia. Berkouwer reproduz como se segue o pensamento de Barth sobre esse ponto:

> Não havia um fim da história em termos de tempo em um plano horizontal, mas somente um *eschaton* vertical marcado pela crise permanente da vida e pela real gravidade da proximidade de Deus. Dessa forma o futuro temporal é transposto para o presente e o *eschaton* realizado não mais é mencionado em categorias temporais, mas em termos espaciais (...) O "pós" é substituído pelo "trans" e, contra todo o futurismo, a ênfase recai sobre o sempre-presente pulsar [o soar contínuo do gongo] da eternidade. [112]

No entanto, se essa é a compreensão que se tem de escatologia, parece que não sobra espaço para a escatologia futura. Baseados em tal compreensão, estaríamos simplesmente rejeitando qualquer expectativa de uma volta futura de Cristo ou de um juízo final como remanescente obsoleto da superstição medieval. Na tentativa de reabilitar a escatologia, Barth tirou da escatologia bíblica alguns de seus significados mais essenciais. [113]

A bem da verdade, deveríamos observar que o próprio Barth reagiu contra essa posição extrema em escritos posteriores. Reproduzindo o que Barth diz, em sua obra *Church Dogmatics*, Berkouwer comenta:

> Barth aceita uma ênfase [quase] [114] exclusiva na transcendência [*Jenseitigkeit*] de Deus sem dar atenção adequada à sua vinda em si. A reação escatológica foi muito forte, e perdeu de vista o *telos,* o alvo e fim da história. Reconsiderando sua exegese de Romanos 13.11 (...) Barth confessa abertamente: "Mas também está claro que, com toda essa arte e eloquência, eu perdi a característica distintiva da passagem, a teologia que concebe o tempo como se movendo para um fim real". [115]

Ao avaliarmos a posição de Barth, não devemos ignorar essa correção. Mesmo assim, ele nunca repudiou sua insistência na "distinção infinita e qualitativa" entre tempo e eternidade. Devemos admitir que há muita ambiguidade em Barth acerca da relação exata entre o presente e o futuro, entre o já e o ainda não.

Rudolf Bultmann vê a mensagem do Novo Testamento embutida numa estrutura de mitologia. Uma vez que essa mitologia é completamente inaceitável ao homem atual, e uma vez que, por essa razão, ela agora constitui um obstáculo à aceitação do evangelho, Bultmann afirma que temos de "desmitologizar" o Novo Testamento. Por "desmitologizar" ele não quer dizer, simplesmente, que devamos rejeitar esses aspectos mitológicos do Novo Testamento, segundo o estilo dos teólogos liberais do século 19, mas sim que devemos reinterpretar a mitologia para obter seu significado real e interior. Entre os elementos mitológicos do Novo Testamento, que devem ser reinterpretados e, portanto, não mais entendidos literalmente, estão os seguintes: céu e inferno, a ressurreição de Jesus Cristo, a segunda vinda de Cristo e o dia do juízo final.

Conforme Cullmann destacou, Bultmann considera toda a estrutura de tempo na qual a mensagem redentora do Novo Testamento está ambientada como algo que temos de despir para chegar à verdade real da mensagem.

Para Bultmann, o ponto importante acerca de Jesus Cristo não é a obra expiatória que ele fez por seu povo, num dado tempo na história, mas o novo modo de vida que ele nos possibilitou.

O que, pois, é a escatologia para Bultmann? "O ponto essencial acerca da mensagem escatológica é a ideia do Deus que nela opera e a ideia de existência humana que ela contém – não a crença de que o fim do mundo está logo à frente." [116]

Podemos dizer que Bultmann nos oferece uma "escatologia existencialista". Para ele, a escatologia não trata de certos eventos que acontecerão no futuro, mas sim da vinda de Jesus Cristo ao mundo e da decisão que cada pessoa tem de tomar com relação a ele.

Observemos como Bultmann descreve a sua compreensão da escatologia:

> Segundo o Novo Testamento, o significado decisivo de Jesus Cristo é que ele – em sua pessoa, sua vinda, sua paixão e sua glorificação – é o evento escatológico. [117] (...) Portanto, temos de dizer que viver na fé é viver uma existência escatológica, viver além do mundo, ter passado da morte para a vida (cf. Jo 5.24; 1Jo 3.14). Certamente, a existência escatológica já é realizada em antecipação, pois, "... andamos por fé e não pelo que vemos" (2Co 5.7). Isto significa que a existência escatológica do crente não é um fenômeno mundano, mas é realizada na nova autocompreensão. Essa autocompreensão, conforme vimos, surge da Palavra. O evento escatológico, que é Jesus Cristo, acontece aqui e agora enquanto a Palavra está sendo pregada (2Co 6.2; Jo 5.24). [118]

A existência escatológica, portanto, envolve uma nova autocompreensão – uma nova autocompreensão que vem ao respondermos com fé à Palavra pregada. A existência escatológica também envolve abertura ao futuro. "Este, pois, é o sentido mais profundo da pregação mitológica de Jesus – estar aberto ao futuro de Deus, que realmente é iminente para cada um de nós." [119]

Bultmann alega encontrar apoio para a sua posição especialmente no Evangelho de João, uma vez que, assim argumenta ele, João "desmitologizou" a mensagem do evangelho. Para João, não haverá juízo final; o juízo já veio por intermédio de Cristo. A vida eterna, para João, não é uma bênção futura, mas uma possessão presente. O que Bultmann faz com as declarações do quarto evangelho, que apontam eventos escatológicos futuros? Essas afirmações, assim diz Bultmann, foram acrescentadas ao evangelho original por um editor posterior.

> Bultmann conclui (...) que não há nenhuma menção de qualquer elemento futuro ou dramático na perspectiva escatológica de João, porque, para João, "o evento escatológico já está sendo consumado". Ele admite que, realmente, há algumas alusões ao futuro no livro, entre as quais as declarações de Jesus de que "... vem a hora em que todos os que se acham nos túmulos ouvirão a sua voz e sairão" (Jo 5.28s.), e de que "Quem comer a minha carne e beber o meu sangue tem a vida eterna, e eu o ressuscitarei no último dia" (6.54; cf. v. 39;12.48). Ele julga que essas passagens estão em conflito com a escatologia presente [característica de João], e conclui que elas não podem ter sido originais. [120]

Bultmann também diz encontrar apoio para a sua posição nos escritos de Paulo. Ele considera que os ensinos acerca de eventos futuros "apocalípticos", como a segunda vinda e o juízo final, se encontram em Paulo. Bultmann, porém, não aceita a "escatologia mítica": "Não podemos mais aguardar pela volta do Filho do Homem sobre as nuvens ou esperar que o fiel se encontrará com ele nos ares (1Ts 4.15s.) (...) A escatologia mítica é insustentável". [121]

Por essa razão, ele passa a reinterpretar Paulo:

> Se Paulo tivesse uma compreensão válida da situação humana, em seu tempo, essa mesma compreensão seria válida para o nosso tempo. A tarefa então é decifrar sua linguagem, sua mitologia, sua cosmovisão, e penetrar sua autocompreensão (...) Embora as declarações de Paulo, a respeito da natureza do ambiente do homem não sejam verdadeiras, mesmo assim num sentido mais profundo tudo o que ele diz pode ser verdadeiro acerca da situação humana. A perspectiva de Paulo é relevante e válido para cada época. [122]

Sobre a compreensão de Bultmann acerca da mensagem redentora de Paulo, Herman Ridderbos fornece a seguinte análise:

> Embora Paulo, segundo Bultmann, não rejeita as expectativas apocalípticas futuras da ressurreição, juízo e glória, ainda assim a salvação real, para ele, é a justiça, liberdade e alegria no Espírito Santo (...) Por um lado essa salvação já é presente, mas, por outro lado ela ainda é futura, pois só é obtida (...) por intermédio de decisões existenciais. Para chegar à sua existência autêntica, o homem precisa sempre permitir a si próprio ser crucificado com Cristo – isto é, ele precisa desviar seus olhos do que está próximo, sobre o que ele tem controle, e precisa escolher aquilo que não está próximo, que é invisível, sobre o que ele não tem nenhum controle. Dessa forma ele é constantemente levado ao fim de suas possibilidades controláveis, e é conduzido à liberdade de ser verdadeiramente humano. O que forma a estrutura da pregação de Paulo não são as concepções escatológicas, mas as compreensões antropológicas que por elas são expressas. O conteúdo "desmitologizado" dessa escatologia não é a ideia do fim do mundo, mas o modo pelo qual o homem é existencialmente confrontado com a ação e as palavras de Deus em Jesus Cristo. [123]

A natureza existencialista da escatologia de Bultmann é deixada clara na seguinte citação:

> O paradoxo da mensagem cristã é o fato de que o evento escatológico, segundo Paulo e João, não deve ser entendido como uma catástrofe cósmica e dramática, mas como acontecendo dentro da história, começando com o aparecimento de Jesus Cristo e, em continuidade com isso, acontecendo sempre de novo na história, porém não como um tipo de desenvolvimento histórico que possa ser repetido na pregação e fé. Jesus é o evento escatológico não como um fato estabelecido do tempo passado, mas como repetidamente presente, como se dirigindo a você e a mim aqui e agora na pregação. Pregação é comunicação, e como comunicação ela requer uma resposta, decisão (...) Nessa decisão de fé eu não decido sobre uma ação responsável, mas sobre uma nova compreensão de mim como livre de mim mesmo pela graça de Deus e como presenteado com meu novo ser, e esta é ao mesmo tempo a decisão de aceitar uma nova vida fundamentada na graça de Deus. [124]

Filósofos existencialistas, como Martin Heidegger e Karl Jaspers, argumentam que o homem tem de encontrar uma existência autêntica por meio do rompimento com o comportamento conformista e da tomada livre de decisões acerca de si próprio, seus alvos e seu modo de vida. Está claro que Bultmann reinterpretou a escatologia do Novo Testamento à luz da filosofia existencialista, especialmente a de Martin Heidegger. [125]

A título de avaliação, podemos admirar a insistência de Bultmann na necessidade de uma decisão em resposta à pregação da Palavra. Podemos também concordar com ele em que o homem encontra a existência autêntica somente pela fé em Jesus Cristo. Porém, certamente, temos de repudiar, como sendo totalmente, arbitrária, a rejeição de toda escatologia futura por parte de Bultmann, bem como sua redução da mensagem bíblica à mera antropologia. Vemos nele uma unilateralidade tão grande quanto à de C. H. Dodd. Mas enquanto o contexto filosófico do pensamento de Dodd é um tipo de platonismo, o contexto das posições de Bultmann é a filosofia do existencialismo. [126]

Enquanto Bultmann foi muito fortemente influenciado por Martin Heidegger, Jürgen Moltmann seguiu os passos de Erns Bloch, um marxista judeu que sustenta em sua obra *Prinzip Hoffonung* que o homem é um ser a caminho do futuro. A essência de seu ser não está no que ele tem, mas no que ele espera – está em ele aguardar por aquilo que ainda não tem nome nem lugar. Embora Block não considerasse que necessitamos de fé em Deus para, dessa forma, sermos dirigidos para o futuro, Moltmann decidiu colocar as ideias de Bloch, acerca do homem que espera, num contexto cristão. Ele o fez em seu controvertido livro *Theology of Hope*.

Moltmann disse coisas importantes acerca da importância da escatologia. Escatologia, afirma ele, não deve ser considerada meramente um “apêndice

frouxamente preso" à teologia dogmática.[127] Ela diz respeito não somente a coisas que acontecerão no fim dos tempos, mas também a toda a vida de hoje:

> Do princípio ao fim, e não meramente no epílogo, o cristianismo é escatologia, é esperança, é aguardar o futuro e para ele se mover e, por essa razão, é também revolucionar e transformar o presente. O escatológico não é um elemento do cristianismo, mas é a premissa da fé cristã como tal, a chave à qual tudo está ajustado, o brilho que aqui inunda todas as coisas no alvorecer de um esperado novo dia. Pois a fé cristã vive do engrandecimento do Cristo crucificado, e esforça-se pela promessa do futuro universal de Cristo (...) Por isso, a Escatologia não pode realmente ser apenas uma parte da doutrina cristã. Antes, a perspectiva escatológica é característica de toda a proclamação cristã, de cada existência cristã e toda a igreja.[128]

Mas o que Moltmann entende por escatologia? A escatologia cristã, diz Moltmann, fala de "Cristo e seu futuro". Uma vez que ela entende a história como a realidade instituída por promessas divinas, sua linguagem é a linguagem de promessas.[129] O pensamento escatológico é um "pensamento de expectativa", que corresponde à esperança cristã. À luz das palavras de Paulo sobre "a expectativa intensa da criatura", a teologia deve atingir um novo modo de pensar acerca da história – um modo que esteja orientado para o futuro de Deus para o mundo.[130]

Moltmann contrasta a esperança cristã com duas formas de desesperança que ele vê serem predominantes no mundo de hoje: *presunção* e *desespero*. A presunção, representada por homens como Karl Marx, pensa que pode construir um mundo de liberdade e dignidade humana por intermédio de suas próprias forças, sem contar com Deus. O desespero, representado por Albert Camus ("pensar claramente e não mais esperar") e pelos existencialistas, desistiu de toda esperança e considera a vida totalmente sem sentido. Contrapondo-se a estes dois, somente a esperança cristã tem uma mensagem relevante para os dias atuais:[131] "A glória da autorrealização e a miséria da autoestranheza surgem, igualmente, da desesperança de um mundo de horizontes perdidos. A tarefa da igreja é manifestar, a este mundo, o horizonte do futuro do Cristo crucificado".[132]

Para entender a perspectiva escatológica de Moltmann, temos de conhecer a sua posição sobre a revelação. Harry Kuitert disse que, para Moltmann, a *promessa* é a categoria que determina a revelação.[133] Segundo o pensamento de Moltmann, todas as revelações de Deus são promessas.[134] Tanto a revelação do Antigo Testamento como a do Novo

Testamento ocorrem principalmente como promessas; essas promessas, entretanto, "não foram completamente desdobradas em nenhum evento – permanecendo algo que restou e aponta o futuro".[135] Deus, afirma Moltmann, revela a si mesmo na forma de promessa e na história que é marcada pela promessa. Por essa razão, a doutrina cristã da revelação de Deus não deve pertencer nem à doutrina de Deus, nem à antropologia, porém à escatologia: ela é uma expectativa pelo futuro da verdade.[136]

No mesmo sentido, encontramos os comentários de Moltmann acerca da Palavra de Deus:

> Ela [a palavra de Deus] não provê uma revelação final, mas nos chama a um caminho cuja meta é mostrada como promessa (...) Como promessa de um futuro universal e escatológico, a palavra aponta além de si mesma, para eventos vindouros no futuro (...) É por isso que a proclamação está na tensão escatológica à qual nos referimos (...) Ela é verdadeira na extensão em que anuncia o futuro da verdade. Ela comunica essa verdade de tal modo que só a podemos *ter* mediante um *esperar* confiante por ela e por um *buscá-la* de todo o coração.[137]

O que diz Moltmann acerca da revelação entre fé e esperança? "Na vida cristã, a fé tem prioridade, mas a esperança tem primazia (...) É pela fé que o homem encontra o caminho da verdadeira vida, mas é somente a esperança que o mantém nesse caminho."[138] A primazia da esperança, na fé cristã, tem implicações importantes para o nosso conhecimento:

> A fé espera com o fim de saber no que crê. Por isso, todo o seu conhecimento será um conhecimento antecipatório e fragmentário, formando um prelúdio ao futuro prometido[139] (...) Portanto, o conhecimento do futuro, que é iluminado pela promessa, é um conhecimento da esperança, é prospectivo e antecipatório, mas é também provisório, fragmentário, aberto, esforçando-se além de suas forças (...) Dessa forma, o conhecimento de Cristo torna-se um conhecimento antecipatório, provisório e fragmentário acerca de seu futuro, ou seja, do que ele virá a ser.[140]

Para Moltmann, portanto, mesmo o nosso conhecimento de Deus é, primordialmente um conhecimento do futuro de Deus.[141] Na verdade, Deus é descrito como um Ser cuja natureza essencial é futura:

> O Deus aqui mencionado [no Antigo e no Novo Testamentos] não é um Deus imanente ou transcendente, mas é o "Deus da esperança" (Rm 15.13), um Deus que tem o "futuro como sua natureza essencial" (conforme observado por E. Bloch), conforme dado a conhecer no Êxodo e na profecia israelita, o Deus a quem, por essa razão, não podemos realmente ter em nós ou sobre nós, mas unicamente à nossa frente, que nos encontra em suas promessas para o futuro, e a quem por isso também não podemos "ter", mas a quem somente podemos aguardar em esperança ativa.[142]

Que tipo de conhecimento nós temos de Jesus Cristo? Somente podemos falar acerca de Jesus Cristo e de seu futuro. [143]

> A esperança cristã pelo futuro vem de observarmos um evento específico e único – a ressurreição e manifestação de Jesus Cristo. Entretanto, a mente teológica esperançosa somente pode perceber esse evento ao procurar abarcar o horizonte futuro projetado por esse evento. Por isso, reconhecer a ressurreição de Cristo significa reconhecer, nesse evento, o futuro de Deus para o mundo e o futuro que o homem encontra nesse Deus e em seus atos (...) A escatologia cristã fala do futuro de Cristo que traz o homem e o mundo à luz. [144]

Moltmann também afirma que, ao falarmos do futuro de Jesus Cristo, queremos denotar o que é descrito na Bíblia como a "parúsia de Cristo". Entretanto, acrescenta ele, "a parúsia realmente não significa o retorno de alguém que partiu, mas a 'chegada da iminente'(...) Ela é a 'presença do que está vindo em nossa direção, o que poderíamos chamar de um futuro que está chegando'". [145] Nosso futuro está intimamente ligado ao futuro de Cristo. [146]

Esse futuro de Cristo envolve o senhorio último de Cristo sobre todas as coisas e, portanto, também inclui uma nova criação:

> A esperança cristã está dirigida para um *novum ultimum*, para uma nova criação de todas as coisas pelo Deus da ressurreição de Jesus Cristo. Assim, ela abre uma perspectiva futura que abrange todas as coisas, inclusive também a morte (...) Ela sabe que nada pode ser "muito bom" até que "todas as coisas se tornem novas". [147]

A escatologia de Moltmann, portanto, tem dimensões cósmicas:

> Agora o mundo inteiro está envolvido no processo escatológico divino da história, não somente o mundo de homens e nações (...) Não são apenas os mártires que estão incluídos nos sofrimentos escatológicos do servo de Deus, mas a criação inteira está incluída nos sofrimentos dos últimos dias. O sofrimento torna-se universal e destrói a autossuficiência do cosmo, do mesmo modo que então a alegria escatológica ressoará nos "novos céus e nova terra". [148]

Para Moltmann, o reino de Deus não é presente, mas apenas futuro; o cristianismo deve ser entendido como a comunidade daqueles que aguardam pelo reino de Deus. [149] O único sentido no qual o reino é presente é "como promessa e esperança para o horizonte futuro de todas as coisas". [150]

O fato de o reino ser apenas futuro implica que nossa existência presente está em contradição com o que deverá ser. [151]

> Declarações de esperança de promessa, entretanto, têm de esperar em contradição com a realidade que pode ser experimentada no presente (...) Presente e futuro, experiência e

> esperança, estão um em contradição com o outro na escatologia cristã, resultando disso que o homem não chega à harmonia e ao acordo com a situação dada, mas é posto no conflito entre a esperança e a experiência (...) Por isso, também à escatologia é proibido divagar, e ela tem de formular suas afirmações de esperança em contradição com nossa experiência presente de sofrimento, mal e morte. [152]

Pelo fato de a esperança estar em contradição com a realidade presente, a esperança pode não ser uma mera antecipação passiva de bênçãos futuras, mas deve ser um fermento em nosso pensar, convocando-nos à transformação criativa da realidade. [153] A esperança cristã nunca pode descansar satisfeita com o *statu quo*, mas deve engajar-se intimamente em todos os "movimentos de mudança histórica" que visam a um mundo melhor. [154] A igreja, portanto, tem uma tarefa importante no mundo:

> Essa esperança faz, da igreja, um constante distúrbio na sociedade humana, procurando, assim como a última o faz, estabilizar-se em uma "cidade permanente". Ela faz da igreja a fonte de novos impulsos contínuos para a realização da justiça, liberdade e humanidade aqui, à luz do futuro prometido que está por vir. [155]

Uma vez que o ponto mais característico da escatologia de Moltmann é a antecipação do futuro de Jesus Cristo e do futuro de Deus, sua posição pode ser designada como "escatologia futurista". Na verdade, Moltmann é bastante crítico em relação a Barth e a Bultmann, por não fazerem jus à orientação futura da escatologia bíblica. Ele refuta a Barth por fazer do *eschaton* meramente o "presente da eternidade" transcendental e, dessa forma, deixa de ver a escatologia como progressão histórica. [156] Ele critica Bultmann por fazer do *eschaton* meramente uma crise de engajamento *kerigmático*. [157] Ele também contesta o ensino de Bultmann acerca da autocompreensão no momento da decisão, dizendo que não se pode chegar a uma verdadeira autocompreensão sem uma apreciação do caráter do "ainda não" de nossa existência presente. No momento da fé, diria Moltmann, não se chega a uma existência autêntica, apenas se está a caminho dela. [158]

Moltmann trouxe uma importante contribuição ao estudo da escatologia bíblica. Certamente, temos de apreciar sua argumentação de que a escatologia não é somente um apêndice da teologia dogmática, mas é a chave à qual se ajusta toda a mensagem do cristianismo. Também, podemos ficar agradecidos por sua insistência em que a esperança cristã deve ser um fermento em nosso pensamento e um incentivo para a ação cristã. Temos

também de apreciar sua ênfase sobre o fato de que a escatologia bíblica não se ocupa meramente de momentos atemporais ou de encontros existenciais, porém envolve o cumprimento das promessas de Deus na história. A preocupação demonstrada, pelas implicações cósmicas da escatologia, é bem recebida como uma correção à perspectiva escatológica individualista de Bultmann.

Entretanto, existem três pontos sobre os quais temos de discordar de Moltmann. O primeiro deles é sua ênfase unilateral ao caráter exclusivamente futuro do reino de Deus. Tendo admitido que o reino exclusivamente presente de Dodd é uma distorção da verdade bíblica, temos também de reconhecer que o reino exclusivamente futuro de Moltmann é uma distorção tão séria quanto a de Dodd. Será verdade, como insiste Moltmann, que nossa experiência presente é contraditória unicamente com relação àquilo que aguardamos? Não é fato que Paulo nos diz que já fomos ressuscitados com Cristo (Cl 3.1), que já estamos assentados com ele nos lugares celestiais (Ef 2.6) e já possuímos "as primícias do Espírito?" (Rm 8.23). Será verdade que só podemos aguardar a Deus, mas não podemos tê-lo em nós? Não é fato que o Novo Testamento nos ensina que Deus habita em nós pelo seu Espírito Santo (Rm 8.9)?

Uma segunda objeção a Moltmann diz respeito à sua interpretação da revelação feita, exclusivamente, como promessa. Não há dúvida de que a revelação de Deus, nas Escrituras, efetivamente inclui suas promessas, mas também inclui muito mais. Ela é também uma revelação dos feitos redentores de Deus no *passado*. A crucificação e a ressurreição de Jesus Cristo não significam somente promessas para o futuro, mas também vitória no passado; elas significam, como Vos e Cullmann corretamente sustentam, que a grande incisão Escatológica na história já foi feita. Por isso, não é verdade que nosso conhecimento de Cristo seja apenas um conhecimento fragmentário do que ele será; é também conhecimento certo do que ele efetivamente realizou por nós. Não é verdade que a proclamação cristã comunica a verdade de modo tal que só a possuímos por aguardá-la; pois, se fosse esse o caso, como poderia o Novo Testamento falar daqueles que conhecem a verdade, obedecem a verdade, creem na verdade e receberam o conhecimento da verdade? (Jo 8.32; Gl 5.7; 2Ts 2.13; Hb 10.26).

Uma terceira dificuldade acerca de Moltmann é que sua descrição do futuro é vaga, meramente formal, faltando-lhe conteúdo específico.

Procura-se em vão, nos escritos de Moltmann, por ensino claro, inequívoco, sobre assuntos como a segunda vinda de Cristo o Dia do Juízo, a ressurreição futura e a nova terra. Seus comentários a respeito desses ensinamentos – quando acontecem –, são vagos, abstratos e imprecisos. Fica-se com um sentimento de que algo novo e maravilhoso acontecerá no futuro, mas ninguém sabe exatamente o que haverá de acontecer.

A título de resumo, quais são os pontos que podemos considerar estabelecidos pelos estudos escatológicos revistos neste apêndice? Podemos observar quatro conclusões: (1) os ensinos escatológicos da Bíblia são integrantes de sua mensagem e não podem ser ignorados; (2) há um sentido pelo qual estamos agora nos últimos dias; (3) há também um sentido segundo o qual a consumação escatológica final da história ainda está no futuro; e (4) o reino de Deus é tanto presente quanto futuro.[160] Em outras palavras, se a escatologia bíblica deve ser completa, ela tem de lidar tanto com realidade presente quanto com esperanças futuras.

Notas

[01] A. Ritschl, *The Christian Doctrine of Justification and Reconciliation*, org. H. R. Mackintosh e A. B. Macaulay, 2.ed. (Nova York: Scribner, 1902), p. 13.

[02] Idem, ibidem, p. 9.

[03] G. C. Berkouwer, *The Return of Christ*, trad. James Van Oosterom (Grand Rapids: Eerdmans, 1972), p. 25.

[04] Ernest Troeltsch, *Glaubenslehre* (Munique, 1925), p. 36. É interessante observar que o tipo de teologia de Ritschl foi um tanto influente na América. O chamado "evangelho social", das primeiras décadas do século 20, conforme representado por Walter Rauschenbusch, extraiu amplamente sua inspiração teológica de Albrecht Ritschl. Norman Perrin destaca, em sua obra *Kingdom of God in the Teaching of Jesus* (Filadélfia: Westminster, 1963), p. 148-157, que vários teólogos americanos influentes, que escreveram na década de 1940 (G. C. McCown, F. C. Grant, John Knox, Amos N. Wilder), tiveram uma compreensão basicamente em termos deste mundo acerca do reino e, dessa forma, deram sequência à tradição Ritschiliana.

[05] *What is Christianity*?, trad. R. B. Saunders, 3.ed. (Nova York: Putnam, 1904), p. 53. Este livro foi publicado em 1900.

[06] Idem, ibidem, p. 54-57.

[07] Idem, ibidem, p. 57.

[08] Idem, ibidem, p. 75.

[09] Idem, ibidem, p. 74.

[10] Idem, ibidem, p. 79-80.

[11] Johannes Weiss, *Die Predigt Jesu vom Reich Gottes*, 2.ed. (1900), p. 5 conforme citado em Perrin, op. cit., p. 18. Para uma exposição das posições de Weiss, ver Perrin, p. 16-23.

[12] Weiss, op. cit., p. 35, conforme citado em Perrin, op. cit., p. 19.

[13] Perrin, op cit., p. 34.

[14] Originalmente publicado em 1906, sob o título *Von Reimarus zu Wrede*). A tradução inglesa de W. Montgomery foi publicada em 1910.

[15] A. Schweitzer, *The Quest of the Historical Jesus*, 3.ed. (Londres: A & C. Black, 1954), p. 238.

[16] Idem, ibidem, p. 365.

[17] Idem, ibidem, p. 357.

[18] Idem, ibidem, p. 358.

[19] Idem, ibidem, p. 359-363.

[20] Idem, ibidem, p. 386-387. Ver Perrin, op. cit., p. 31.

[21] Schweitzer, op. cit., p. 368-369.

[22] Perrin, op. cit., p. 30.

[23] F. Holmström, *Das Eschatologische Denken der Gegenwart* (Gütersloh: Bertelsmann, 1936, p. 89).

[24] A Schweitzer, *Die Mystik des Apostels Paulus* (1930), p. 59.

[25] Idem, ibidem, p. 91.

[26] Idem, ibidem, p. 119; ver p. 159-174, 374-377. Observe, porém, que Schweitzer não aceita o fato da ressurreição de Cristo. Ver H. N. Ridderbos, *Paul*, trad. John R. de Witt (Grand Rapids: Eerdmans, 1975), p. 31.

[27] Perrin, op. cit., p. 58.

[28] C. H. Dodd, *The Parables of the Kingdom* (Londres: Nisbet, 1935), p. 50.

[29] Idem, ibidem, p. 44, Os verbos são *eggizein,* encontrado, p.ex., em Marcos 1.15, e traduzido pela RSV por “o reino de Deus está próximo”; e *phthanein*, encontrado em Mateus 12.28 e Lucas 11.20 e traduzido por “o reino de Deus é chegado sobre vós”.

[30] Idem, ibidem, p. 51.

[31] *The Apostolic Preaching and its Developments* (Londres: Hodder and Stoughton, 1936), p. 18. Sobre o “Dia do Senhor”, ver também p. 204-214, 217.

[32] Idem, ibidem, p. 210.

[33] Idem, ibidem, p. 154-155.

[34] Idem, ibidem, p. 156-157.

[35] *Parables of the Kingdom*, p. 146-153.

[36] Idem, ibidem, p. 172-174.

[37] *Apostolic Preaching*, p. 80-81.

[38] Idem, ibidem, p. 81-90. Observe o comentário de Dodd acerca do livro de Apocalipse: "Se avaliarmos o livro como um todo, teremos de concluir que essa ênfase excessiva sobre o futuro tem o efeito de relegar, a um segundo plano, exatamente os elementos que no evangelho original são os mais distintivos do cristianismo: a fé em que na obra completada de Cristo Deus já agiu para a salvação do homem, e o sentido abençoado da vida na presença divina aqui e agora" (p. 87-88).

[39] *We Intend to Stay Together* (Londres: SCM Press, 1954), p. 15.

[40] *Apostolic Preaching*, p. 91.

[41] Idem, ibidem, p. 240.

[42] *Parables of the Kingdom*, p. 56.

[43] Por *platônico* deve-se entender que, para Dodd, o reino vindouro parece uma espécie de ideal atemporal, do qual a vida terrena é apenas um tênue reflexo. Se fosse "atemporal" ou "além do tempo", pareceria que Dodd não espera uma consumação futura do reino, ou uma futura renovação da terra.

[44] *Apostolic Preaching*, p.100-101.

[45] Idem, ibidem, p. 157-158.

[46] Sobre críticas similares, ver Perrin, op. cit., p. 68-73; Neil Q. Hamilton, The Holy Spirit and Eschatology in Paul, in *Scottish Journal of Theology Occasional Papers Number 6* (Edimburgo: Oliver and Boyd, 1957), p. 59-61; James Kallas, *The Significance of the Synoptic Miracles* (Londres: SPCK, 1961), p. 105; Oscar Cullmann, *Salvation in History* (Nova York: Harper & Row, 1967), p. 34, 174, 204.

[47] Observe, p.ex., seu comentário acerca da passagem escatológica em 2Tessalonicenses 1.7-10. Essa passagem, diz Dodd, "é mais bem entendida como uma virtual citação de algum apocalipse da época, seja judeu ou judeu-cristão. Não há nada distintivamente cristão nem em seu conteúdo, nem em seu tom geral, exceto o fato de que a figura do Messias é identificada com Jesus" (*Apostolic Preaching*, p. 81).

[48] Sobre outras críticas a Dodd, ver Perrin, op. cit., p. 64-74; N. Q. Hamilton op. cit., p. 56-70; J. E. Fison, *The Christian Hope* (Londres: Longmans, Green, 1954), p. 62-65; George E. Ladd, *The Presence of the Future* (Grand Rapids: Eerdmans, 1974), p. 19-20; H. N. Ridderbos, *Paul*, p. 40-41.

[49] T. F. Torrance, The Eschatology of the Reformation, in *Scottish Journal of Theology Occasional Papers*, n. 2 (Edimburgo: Oliver and Boyd, 1953), p. 57.

[50] Idem, ibidem, p. 58.

[51] Idem, ibidem, p. 55.

[52] Idem, ibidem, p. 58.

[53] *Eschatology of the New Testament*, International Standard Bible Encyclopedia, org. James Orr (Chicago: Howard-Serevence, 1915; reimp., Grand Rapids: Eerdmans, 1939), II, p. 979.

[54] Idem, ibidem.

[55] Idem, ibidem, p. 980.

[56] G. Vos, *The Pauline Eschatology* (Princeton: Princeton Univ. Press, 1930), p. 36.

[57] Idem, ibidem, p. 37.

[58] Idem, ibidem, p. 38.

[59] Idem, ibidem, p. 38.

[60] Idem, ibidem, p. 60. Aqui Vos se refere a seu artigo The Eschatological Aspect of the Pauline Conception of the Spirit, in *Biblical and Theological Studies*, pelos Membros da Faculdade do Princeton Theological Seminary (Nova York: Scriber, 1912), p. 209-259.

[61] *Pauline Eschatology*, p. 45.

[62] Idem, ibidem, p. 51-53. Vos encontra um paralelo a esse modo de falar na maneira que Cristo falou da última hora: "vem a hora e agora é", p. 54. Expressões como "o reino de Deus" e "a parúsia" são utilizadas de modo similar (Idem, ibidem).

[63] Idem, ibidem, p. 55.

[64] Idem, ibidem, p. 41.

[65] Idem, ibidem, p. 59.

[66] Idem, ibidem, p. 60.

[67] Idem, ibidem, Prefácio p. vi.

[68] Oscar Cullmann, *Salvation in History*, trad. S. G. Sowers (Nova York, Harper & Row, 1967), p. 74-78. O termo "história da salvação" é uma tradução da palavra alemã *Heilsgeschichte*.

[69] Idem, ibidem, p. 13.

[70] *Christ and Time*, trad. Floyd V. Filson (Filadélfia: Westminster, 1950), p. 83.

[71] Idem, ibidem, p. 17-19.

[72] Idem, ibidem, p. 72.

[73] Idem, ibidem, p. 81-82.

[74] Idem, ibidem, p. 84.

[75] Idem, ibidem, p. 82.

[76] Idem, ibidem, p. 81-83.

[77] Será observado que, embora o esquema de Cullmann sobre a posição do crente neotestamentário difira do de Vos, a mensagem essencial de ambos os esquemas é a mesma.

[78] *Salvation*, p. 172.

[79] Idem, ibidem, p. 32.

[80] Idem, ibidem, p. 175. Cullmann observa que apesar das grandes diferenças entre Schweitzer e Dodd, eles se assemelham ao excluir essa tensão da história da salvação de suas escatologias (p. 174).

[81] *Time*, p. 224.

[82] Idem, ibidem, p. 153-154.

[83] Idem, ibidem, p. 153. Em ambas as passagens o verbo grego utilizado é uma forma de *katargeō*.

[84] *Salvation*, p. 183.

[85] Idem, ibidem, p. 178-179.

[86] Idem, ibidem, p. 202.

[87] Idem, ibidem, p. 169.

[88] Idem, ibidem, p. 32, 181.

[89] *Time*, p. 83.

[90] Idem, ibidem, p. 89.

[91] *Salvation*, p. 177-178.

[92] Idem, ibidem, p. 15.

[93] *Time*, p. 51, 53.

[94] *Salvation,* p. 15. Na p. 78 o autor acrescenta que quer deixar lugar no plano divino para a resistência e pecado humanos, de modo que a história da salvação também tem de incluir uma "história do desastre" (*Unheilsgeschichte*).

[95] *Time*, p. 51-52.

[96] Idem, ibidem, p. 53. Cullmann reafirma essa posição à p. 62 de *Salvation in History*: "Se gostamos disso ou não, há realmente no Novo Testamento uma tensão quanto a *tempo*, e em minha opinião, a ligação inseparável entre salvação histórica e escatologia apoia-se nessa tensão".

[97] Idem, ibidem, p. 53.

[98] Idem, ibidem, p. 69.

[99] Idem, ibidem, p. 61.

[100] Idem, ibidem, p. 62-63.

[101] Idem, ibidem, p. 13.

[102] Idem, ibidem, p. 30-31.

[103] John Marsh, *The fulness of Time* (Londres: Nisbet, 1952), p. 177-181.

[104] Hendrikus Berkhof, *Christ the Meaning of History*, trad. L. Buurman da 4.ed. (Richmond: John Knox, 1966), p. 186.

[105] *Well-Founded Hope* (Richmond: John Knox, 1969), p. 29-30.

[106] Karl Barth, *The Epistle to the Romans*, trad. da 6.ed. E. C. Hoskyns (Londres: Oxford Univ. Press, 1933), p. 500.

[107] Idem, ibidem, p. 10.

[108] A palavra holandesa aqui é *gericht*, que significa *julgamento*.

[109] Berkouwer, *Return*, p. 27.

[110] Barth, op. cit., p. 500-501.

[111] F. Holmstrom, op. cit., p. 241.

[112] Berkouwer, *Return,* p. 27-28. As palavras entre parêntesis traduzem a expressão holandesa: *gongslag der eeuwigheid*.

[113] Isso não nega o elemento de verdade que há na concepção de Barth. Sem dúvida, quando alguém se torna um crente em Cristo, essa pessoa ingressa em uma nova era e toma parte das bênçãos escatológicas. Porém, restringir escatologia a isso é diminuir seriamente a mensagem bíblica.

[114] O acréscimo da palavra *quase* é uma tentativa de fazer jus ao original: *vrijwel uitsluitend*.

[115] Berkouwer, *Return*, p. 29. A referência em Barth é de *Church Dogmatics*, II/1 p. 635.

[116] Rudolf Bultmann, *Theology of the New Testament*, trad. K. Grobel (Nova York: Scribner, 1951), I, p. 23.

[117] *Jesus Christ and Mythology* (Nova York: Scribner, 1958), p. 80.

[118] Idem, ibidem, p. 81.

[119] Idem, ibidem, p. 31.

[120] Berkouwer, *Return*, p. 105.

[121] R. Bultmann, *New Testament and Mythology*, in *Kerugma and Myth*, org. H. W. Bartsch (Nova York: Harper and Row, 1961; pub. orig. em 1953), p. 4-5.

[122] Neill Q. Hamilton, *Rudolf Bultmann's Reinterpreted Eschatology*, op. cit., p. 76.

[123] H. N. Riddebos, *Paulus* (Kampen: Kok, 1966), p. 37.

[124] R. Bultmann, *History and Eschatology* (Edimburgo: Univ. Press, 1957), p. 151-152.

[125] Ver H. N. Ridderbos, *Bultmann*, trad. David Freeman (Grand Rapids: Baker, 1960), p. 38-45.

[126] A crítica que Cullmann faz do fato de Bultmann retirar da Bíblia a estrutura de tempo dentro da qual a mensagem de redenção chega a nós já foi observada anteriormente. Para uma crítica mais ampla da escatologia existencialista de Bultmann, ver David E. Holwerda, *The Holy Spirit and Eschatology in the Gospel of John* (Kampen: Kok, 1959), p. 126-133.

[127] Jürgen Moltmann, *Theology of Hope*, trad. da 5.ed. J. W. Leitch (Nova York: Harper and Row, 1967), p. 15.

[128] Idem, ibidem, p. 16.

[129] Idem, ibidem, p. 224.

[130] Idem, ibidem, p. 35.

[131] Idem, ibidem, p. 23-26.

[132] Idem, ibidem, p. 338.

[133] Erläuterungen zu Jürgen Moltmann Theologie der Hoffnung, in *Diskussion über die "Theologie der Hoffnung" von Jürgen Moltmann*, org. Wolf-Dieter Marsch (Munique: Kaiser, 1967), p. 185.

[134] *Theology of Hope*, p. 116.

[135] Hans Schwarz, *On The Way to The Future* (Minneapolis: Augsburg, 1972), p. 99.

[136] *Theology of Hope*, p. 42-43.

[137] Idem, ibidem, p. 325-326.

[138] Idem, ibidem, p. 20.

[139] Idem, ibidem., p. 33.

[140] Idem, ibidem, p. 203.

[141] Idem, ibidem, p. 117-118.

[142] Idem, ibidem, p. 16.

[143] Idem, ibidem, p. 17.

[144] Idem, ibidem, p. 194.

[145] Idem, ibidem, p. 227.

[146] Idem, ibidem, p. 229.

[147] Idem, ibidem, p. 33-34.

[148] Idem, ibidem, p. 137.

[149] Idem, ibidem, p. 326.

[150] Idem, ibidem, p. 223.

[151] Idem, ibidem.

[152] Idem, ibidem, p. 18-19.

[153] Idem, ibidem, p. 33-34

[154] Idem, ibidem, p. 34.

[155] Idem, ibidem, p. 22.

[156] Idem, ibidem, p. 40.

[157] Idem, ibidem, p. 40.

[158] Idem, ibidem, p. 67-69.

[159] Hendrikus Berkhof, *Well-Founded Hope*, p. 15; ver também a análise de Berkhof sobre o livro de Moltmann em Wolf-Dieter Marsch, op. cit., p. 182-183.

[160] George Eldon Ladd argumenta que há um “consenso emergente” da opinião sobre que o reino de Deus é tanto presente como futuro; acrescentando numa nota de rodapé uma lista impressionante de eruditos do Novo Testamento comprometidos com essa posição (*Presence*, p. 38-39, n. 161).

Bibliografia

ADAMS, Jay E. *The Time is at Hand*. Filadélfia: Presbyterian and Reformed, 1970.

ALLIS, Oswald R. *Prophecy and the Church*. Filadélfia: Presbiteryan and Reformed, 1945.

ALTHAUS, Paul. *Die Letzten Dinge*. 7.ed. Gütersoloh: Bertelsmann, 1957.

BARRET, C. K. *From Fist Adam to Last Adam*. Londres: A & C. Black, 1962.

_____. *The Holy Spirit and the Gospel Tradition*. Nova York: Macmillian, 1947.

_____. *New Testament Eschatology*, *Scottish Journal of Theology*, v. VI, 1953, p. 136-155, 225-243.

BART, Karl. *Church Dogmatics*. Edimburgo: T. & T. Clark, 1960. V. III/2.

_____. *Epistle to the Romans*. Tradução da 6.ed. E. C. Hoskyns. Nova York: Oxford Univ. Press, 1933.

BASS, Clarence B. *Backgrounds to Dispensationalism*. Grand Rapids: Eerdmans, 1960.

BAVINCK, Herman. *Gereformeerde Dogmatiek*. 4.ed. Kampen: Kok, 1928-1930 (3.ed., 1918). 4 vols.

BERDYAEV, Nicolas. *The Meaning of History*. Tradução por George Reavey. Londres: Geoffrey Bles, 1936.

BERKHOF, Hendrikus. *Christ the Meaning of History*. Tradução da 4.ed. L. Buurman, Richmond: John Knox, 1966. Reimp. Grand Rapids: Baker, 1979.

_____. *Well-founded Hope*, Richmond: John Knox, 1969.

_____. *Christ and the Powers*, Scottdale. Pensilvânia: Herald Press, 1962.

BERKHOF, Louis. *The Second Coming of Christ*. Grand Rapids: Eerdmans, 1953 (pub. orig. 1938).

BERKOUWER, G. C. *Man, the Image of God*. Tradução por Dirk W. Jellema. Grand Rapids: Eerdmans, 1962.

_____. *The Return of Christ*. Tradução por James Van Oosterom. Grand Rapids: Eerdmans, 1972 (pub. orig. 1961 [v. I] e 1963 [v. II]).

_____. *The Triumph of Grace in the Theology of Karl Barth*. Tradução por H. Boer. Grand Rapids: Eerdmans, 1956.

BOETTNER, Loraine. *The Millennium*. Grand Rapids: Baker, 1958.

BOWMAN, John Wick. Dispensationalism. *Interpretation* (abr. 1956), p. 170-187.

BRAUN, John. *Whatever Happened to Hell?* Nova York: Nelson, 1979.

BROWN, David. *Christ's Second Coming.* Nova York: Carter, 1851.

BRUNNER, Emil. *Eternal Hope*. Tradução por Harold Knight. Londres: Lutterworth, 1954.

BUIS, Harry. *The Doctrine of Eternal Punishment*. Filadélfia: Presbyterian and Reformed, 1957.

BULTMANN, Rudolf. *History and Eschatology***.** Edimburgo: Univ. Press, 1957.

_____. *Jesus Christ and Mythology*. Nova York: Scribner, 1958.

_____. New Testament and Mythology. In: H. W. Bartsch. (Org.) *Kerigma and Myth*. Nova York: Harper and Row, 1961 (pub. orig. 1953).

CALVINO, João. *Institutes of the Christian Religion*. John T. McNeill (Org.). Traduzido por Ford Lewis Battles. 2 vols. Filadélfia: Westminter, 1960.

_____. *Psichopannychia*. In *Tracts and Treatises of the Reformed Faith*. Traduzido por H. Beveridge. Grand Rapids: Eerdmans, 1958. III, p. 413-490

CHAFER, Lewis Sperry. *Dispensationalism*, Dallas: Dallas Seminary Press, 1936.
_____. *Systematic Theology*, 8 vols. Dallas: Dallas Seminary Press, 1947-1948.
CHARLES, R. H. *Eschatology: The Doctrine of a Future Life in Israel, Judaism, and Christianity*. Nova York: Schocken, 1963 (pub. orig. 1913).
CLOUSE, Robert G. (Org.) *The Meaning of the Millennium*, caps. por George E. Ladd (Historic Premillennialism); Herman A. Hoyt (Dispensational Premillennialism); Loraine Boettner (Postmillennialism); Anthony A. Hoekema (Amillennialism). Downers Grove: Inter-Varsity Press, 1977.
COX, William E. *Amillennialism Today*. Filadélfia: Presbyterian and Reformed, 1972.
_____. *Biblical Studies in Final Things*. Filadélfia: Presbyterian and Reformed, 1967.
_____. *An Examination of Dispensationalism*. Filadélfia: Presbyterian and Reformed, 1971.
CULLMANN, Oscar. *Christ and Time*. Tradução por Floyd V. Filson. Filadélfia: Westminster, 1950.
_____. *Immortality of the Soul or Ressurrection of the Dead?* Nova York: Macmillan, 1964.
_____. *Salvation in History*. Tradução por S. G. Sowers. Nova York: Harper and Row, 1967.
DAHL, M. E. *The Ressurrection of the Body*. Londres: SCM, 1962.
DAVIDSON, A. B. *The Theology of the Old Testament*. S. D. F. Salmond. (Org.). Edimburgo: T. & T. Clark, 1904.
DAVIES, W. D.; DAUBE, D. (Orgs.) *The Background of the New Testament and is Eschatology*, estudos em homenagem a C. H. Dodd, Cambridge: Univ. Press, 1956.
DECARO, Louis A. *Israel Today: Fulfillment of Prophecy?* Filadélfia: Presbyterian and Reformed, 1974.
DE YOUNG, James C. *Jerusalem in the New Testament*. Kampen: Kok, 1960.
DIJK, Klass. *Het Einde der Eeuwen*. Kampen: Kok, 1952.
DODD, Charles H. *The Apostolic Preaching and its Developments*. Londres: Hodder and Stoughton, 1936.
_____. *New Testament Studies*. Manchester: Manchester Univ. Press 1953.
_____. *Parables of the Kingdom*. Londres: Nisbet, 1935.
_____. *We Intent to Stay Together*. Londres: SCM, 1954.
DOUTY, Norman F. *Has Christ's Return Two Stages?* Nova York: Pageant Press, 1956.
ENGLISH, E. Schuyler. *A Companion to the New Scofield Reference Bible*. Nova York: Oxford Univ. Press, 1972.
FAIRBAIRN, Patrick. *The Typology of Scripture*), 2 vols. Nova York: Funk and Wagnalls, 1900 (pub. orig. 1845-1847).
FISON, J. E. *The Christian Hope: The Presence of the Parousia*. Londres: Longmans, Green, 1954.
FLÜCKIGER, Felix. *Der Ursprung des Christlichen Dogmas*. Zurique: Evangelischer Verlag, 1955.
FROST, Henry W. *The Second Coming of Christ*. Grand Rapids: Eerdmans, 1934.
GREIJDANUS, S. *De Openbaring des Heeren aan Johannes***.** Amsterdã: Van Bottenburg, 1925.
GRIER, William. *The Momentous Event*. Belfast: Evangelical Bookshop, 1945.
GROSHEIDE, F. W. *De Verwalchting der Toekomst van Jezus Christus*. Amsterdã: Van Botterburg, 1907.
GUNDRY, Robert H. *The Church and the Tribulation*. Grand Rapids: Zondervan, 1973.
HAMILTON, Floyd E. *The Basis of Millennial Faith*. Grand Rapids: Eerdmans, 1942.
HAMILTON, Neill Q. The Holy Spirit and Eschatology in Paul. Edimburgo. *Scottish Journal of Theology Occasional Papers*, n. 6. Edimburgo: Oliver and Boyd, 1957.
HANHART, K. *The Intermediate State in the New Testament*, Franeker: Wever, 1966.
HARNACK, Adolph Von. *What is Christianity*. Traduzido por Thomas B. Saunders. 3.ed. Nova York: G. P. Putnam, 1904 (publ. orig. 1900).
HENDRIKSEN, William. *Israel in Prophecy*. Grand Rapids: Baker, 1974.

_____. *More Than Conquerors*. 2.ed., Grand Rapids: Baker, 1940 [Mais que vencedores, Editora Cultura Cristã, 1987].
HODGE, Charles. *Systematic Theology*. 3 vols. Grand Rapids: Eerdmans, 1940 (pub. orig. 1871-72).
HOEKEMA, Anthony A. *The Christian Looks at Himself*. 2.ed. Grand Rapids: Eerdmans, 1977.
_____. *The Four Major Cults*. Grand Rapids: Eerdmans, 1963.
_____. *Holy Spirit Baptism*. Grand Rapids: Eerdmans, 1972.
HOLMSTRÖM, Folke. *Das Eschatologische Denken der Gegenwart*. Gütersloh: Bertelsmann, 1936.
HOLWERDS, David E. "Eschatology and History: A Look at Calvin's Eschatological Vision". In: D. E. Holwerda. (Org.) *Exploring the Heritage of John Calvin*. Grand Rapids: Baker, 1976, p. 110-139.
_____. *The Holy Spirit and Eschatology in the Gospel of John: A Critique of Rudolf Bultmann's Present Eschatology*. Kampen: Kok, 1959.
HUGHES, Philip E. *Interpreting Prophecy***.** Grand Rapids: Eerdmans, 1976.
JONES, R. Bradley. *What, Where, and When is the Millennium?* Grand Rapids: Baker, 1975.
KIK, J. Marcellus. *The Eschatology of Victory*. Filadélfia: Presbyterian and Reformed, 1971.
_____. *Revelation Twenty*. Filadélfia: Presbyterian and Reformed, 1955.
KITTEL, G.; FRIEDRICH, G. (Orgs.) *Theological Dictionary of the New Testament*. Trad. por G. W. Bromiley, 10 vols. Grand Rapids: Eerdmans, 1964-1976.
KRECK, Walter. *Die Zukunft des Gekommenen*. München: Kaiser, 1966.
KROMMINGA, D. H. *The Millennium*. Grand Rapids: Eerdmans, 1948.
_____. *The Millennium in the Church*. Grand Rapids: Eerdmans, 1945.
KÜMMEL, Werner. *Promise and Fulfillment*. Tradução por Dorothea M. Barton, Naperville: Allenson, 1957. Londres: SCM, 1957.
LADD, George E. *The Blessed Hope*. Grand Rapids: Eerdmans, 1956.
_____. *Commentary on the Revelation of John*. Grand Rapids: Eerdmans, 1972.
_____. *Crucial Questions about the Kingdom of God*. Grand Rapids: Eerdmans, 1952.
_____. *The Gospel of the Kingdom*. Grand Rapids: Eerdmans, 1959.
_____. *The Presence of the Future*. Uma versão revista e atualizada de *Jesus and the Kingdom* (Nova York: Harper and Row, 1964). Grand Rapids: Eerdmans, 1974.
_____. A Theology of the New Testament. Grand Rapids: Eerdmanns, 1974.
LAMPE, G. W. H. *The Seal of the Spirit*. Naperville: Allenson, 1967. Londres: Longmans, Green, 1951.
LENSKI, R. C. H. *The Interpretation of St. John's Revelation*. Columbus: Wartburg Press, 1943.
LINDSEY, Hal; CARLSON, C. C.. *The Late Great Planet Earth*. Grand Rapids: Zondervan, 1970, 42. reimpr. 1974.
LÖWITH, Karl. *Meaning in History*. Chicago: Univ. of Chicago Press, 1949.
LUNDSTRÖM, Gösta. *The Kingdom of God in the Teaching of Jesus*. Tradução por Joan Bulman. Edimburgo: Oliver and Boyd, 1963.
MACPHERSON, Dave. *The Unbelievable Pre-trib Origin*. Kansas City: Heart of America Bible Society, 1973.
MANSON, William. Eschatology in the New Testament. *Scottish Journal of Theology Ocasional Papers* n. 2, p. 1-16. Edimburgo: Oliver and Boyd, 1953.
MARSCH, Wolf-Dieter. (Org.) *Diskussion über die "Theologie der Hoffnung"*, von Jürgen Moltmann. Munchen: Kaiser, 1967.
MARSDEN, George; ROBERTS, Frank. (Orgs.) *A Christian View of History?* Grand Rapids: Eerdmans, 1975.
MARSH, John. *The Fulness of Time*. Londres: Nisbet, 1952.
MAURO, Philip. *The Gospel of the Kingdom*. Boston: Hamilton, 1928.

_____. *The Hope of Israel*, Swengel. Pensilvânia: Reiner, 1929.
MCCLAIN, Alva J. *The Greatness of the Kingdom*. Grand Rapids: Zondervan, 1959.
MINEAR, Paul. *Christian Hope and The Second Coming*. Filadélfia: Westminster, 1954.
MOLTMANN, Jürgen. *Theology of Hope*. Traduzido por J. W. Leitch. Nova York: Harper and Row, 1967 (pub. orig. 1964).
MOODY, Dale. *The Hope of Glory*. Grand Rapids: Eerdmans, 1964.
MORRIS, Leon. *The Biblical Doctrine of Judgment*. Grand Rapids: Eerdmans, 1960.
_____. *The Revelation of St. John*. Grand Rapids: Eerdmans, 1969.
MUNCK, Johannes. *Christ and Israel*. Tradução por Ingeborg Nixon. Filadélfia: Fortress Press, 1967.
MURRAY, George. *Millennial Studies*. Grand Rapids: Baker, 1948.
MURRAY, Iain H. *The Puritan Hope*. Londres: Banner of Truth Trust, 1971.
PENTECOSt, J. Dwight. *Things to Come***.** Findlay, Ohio: Dunham, 1958.
PERRIN, Norman. *The Kingdom of God in the Teaching of Jesus*. Filadélfia: Westminster, 1963; Londres: SCM 1963.
PIETERS, Albertus. *The Seed of Abraham*. Grand Rapids Zondervan, 1937.
PUSEY, E. B. *What is of Faith as to Everlasting Punishment?* Oxford: Parker, 1880.
QUISTORP, Heirich. *Calvin's Doctrine of the Last Things*. Tradução por Harold Knight. Londres: Lutterworth, 1955.
REESE, Alexander. *The Approaching Advent of Christ*. Grand Rapids: Kregel, 1975; Londres: Marshall, Morgan & Scott, 1932.
RIDDERBOS, Herman N. *Bultmann*. Tradução por David Freeman. Grand Rapids: Baker, 1960.
_____. *The Coming of the Kingdom*. Tradução por H. de Jongste. Raymond O. Zorn. (Org.) Filadélfia: Presbyterian and Reformed, 1962 (pub. orig. 1950).
_____. *Paul and Jesus*. Tradução por David H. Freeman. Filadélfia: Presbyterian and Reformed, 1958 (pub. orig. 1952).
_____. *Paul: An Outline of his Theology*. Tradução por John R. De Witt. Grand Rapids: Eerdmans, 1975 (pub. orig. 1966).
ROWLEY, H. H. *The Relevance of Apocalyptic.* Ed. rev. Londres: Lutterworth, 1963.
RUSSELL, David S. *The Method and Message of Jewish Apocalyptic*. Filadélfia: Westminster, 1964.
RYRIE, Charles C. *The Basis of the Premillennial Faith*. Nova York: Loizeaux, 1953.
_____. *Dispensationalism Today*. Chicago: Moody, 1965.
SCHEP, J. A. *The Nature of the Ressurrection Body*. Grand Rapids: Eerdmans, 1964.
SCHWARZ, Hans. *On the Way to the Future*. Minneapolis: Augsburg, 1972.
SCHWEITZER, Albert. *The Quest of the Historical Jesus*. 3.ed. Tradução por W. Montgomery. Londres: A & C. Black, 1974 (pub. orig. 1906).
SCOFIELD, C. I. (Org.) *The New Scofield Reference Bible*. E. Schuyler English et al. (Comitê Editorial.) Nova York: Oxford Univ. Press, 1967.
SHEDD, William G. T. *The Doctrine of Endless Punishment*. Nova York: Scribner, 1886.
_____. *Dogmatic Theology*, 3 vols. Grand Rapids: Zondervan, s/d (pub.
orig. 1889-1894).
SHEPHERD, Norman. Postmillennialism. In: Merrill C.Tenney. (Org.) *Zondervan Pictorial Encyclopedia of the Bible*. Grand Rapids: Zondervan, 1975, p. 822-823.
SHIRES, Henry M. *The Eschatology of Paul in the Light of Modern Scholarship*. Filadélfia: Westminster: 1966.
STRACK, Herman; BILLERBECK, Paul. *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, 5 vols. München: C. H. Beck, 1922-1928.

TORRANCE, Thomas F. The Eschatology of the Reformation. *Scottish Journal of Theology Occasional Papers*, n. 2, p. 36-62. Edimburgo: Oliver and Boyd, 1953.
_____. *Kingdom and Church*. Edimburgo: Oliver and Boyd, 1956.
TRAVIS, Stephen. *The Jesus Hope*. Downers Grove: Inter-Varsity, 1974.
VAN DER LEEUW, G. *Onsterfellijkheid of Opstanding*. 2.ed., Assen: Van Gorcum, 1936.
VOS, Gerrhardus. *Biblical Theology*. Grand Rapids: Eerdmans, 1954 (pub. orig. 1948).
_____. The Eschatological Aspect of the Pauline Conception of the Spirit. In: *Biblical and Theological Studies*. Princeton Theological Seminary. Nova York: Scribner, 1912, p. 209-259.
_____. The Eschatology of the New Testament. In: James Orr. (Org.) International Standard Bible Encyclopedia. Chicago: Howard-Severance, 1915 (reimpr. por Eerdmans em 1939), p. 979-993.
_____. *The Pauline Eschatology*. Princeton: Univ. Press, 1930 (reimpr. por Eerdmans em 1961).
_____. The Pauline Eschatology and Chiliasm. *Princeton Theological Review* (jan. 1911).
VRIEZEN, T. C. *An Outline of Old Testament Theology*. 2.ed., rev. ampl.
Tradução por S. Neuijen. Oxford: Blackwell, 1970.
WALVOORD, John F. *The Blessed Hope and the Tribulation*. Grand Rapids: Zondervan, 1976.
_____. *The Millennial Kingdom*. Findlay. Ohio: Dunham, 1958.
_____. *The Rapture Question*. Findlay. Ohio: Dunham, 1957.
_____. *The Revelation of Jesus Christ*. Chicago: Moody, 1966.
WARFIELD, Benjamin B. The Millenniun and The Apocalypse. In *Biblical Doctrines*. Nova York: Oxford Univ. Press, 1929, p. 643-664.
WHITEHOUSE, W. A. The Modern Discussion of Eschatology". *Schottish Journal of Theology Occasional Papers*, n. 2, p. 63-90. Edimburgo: Oliver and Boyd, 1953.
WHITELEY, D. E. H. *The Theology of St. Paul*. Filadélfia: Fortress, 1966.
WYNGAARDEN, Martin J. *The Future of the Kingdom in Prophecy and Fulfillment*. Grand Rapids: Baker, 1955 (pub. orig. por Zondervan em 1934).