

COMENTÁRIO
EXEGÉTICO

GRANT R.
OSBORNE

APOCALIPSE

“Este comentário tão claramente escrito reflete sintonia profunda com a literatura e interação atenta com o texto. Considero os juízos de Osborne sólidos e bem fundamentados. Esta obra é um recurso excelente para estudiosos e sem dúvida tomará o seu lugar entre os comentários acadêmicos de peso sobre Apocalipse.”

Craig Keener, Eastern Seminary

“Osborne conseguiu se dar muito bem ao combinar familiaridade profunda com o texto de Apocalipse, conhecimento detalhado da erudição recente e estilo claro com interesse vital pelas necessidades práticas dos estudantes, pastores e leigos. Seu comentário tem apelo para um círculo de leitores muito amplo e servirá como um excelente texto para cursos de exegese do livro de Apocalipse.”

David E. Aune, University of Notre Dame

Aos meus mentores:

Wes Gerig
Richard Longenecker
Clark Pinnock
I. Howard Marshall

Minha mais profunda gratidão, por tomarem o granito bruto
da minha vida e nele esculpirem o que eu sou hoje



Sumário

<i>Mapa</i>	vi
<i>Prefácio da série</i>	ix
<i>Prefácio do autor</i>	xi
<i>Abreviaturas</i>	xiii
<i>Transliteração</i>	xxi
Introdução a Apocalipse	1
I. Prólogo (1.1–8)	55
II. Mensagens às igrejas (1.9–3.22).....	85
A. A primeira visão (1.9–20).....	86
B. Cartas às sete igrejas (2.1–3.22)	115
III. Deus em majestade e em juízo (4.1–16.21)	242
A. A soberania de Deus no juízo (4.1–11.19)	244
B. O grande conflito entre Deus e as forças do mal (12.1–16.21).....	507
IV. O juízo final na chegada do escaton (17.1–20.15)	675
A. A destruição da grande Babilônia (17.1–19.5).....	677
B. A vitória final: o fim do império do mal na parúsia (19.6–21).....	748
C. O reinado de Cristo por mil anos e a destruição final de Satanás (20.1–10)	778
D. O julgamento do grande trono branco (20.11–15).....	804
V. O novo céu e a nova terra (21.1–22.5).....	812
A. O advento do novo céu e da nova terra (21.1–8)	814
B. A Nova Jerusalém como o lugar santíssimo (21.9–27)	833
C. A Nova Jerusalém como o último Éden (22.1–5).....	859

VI. Epílogo (22.6-21).....	869
<i>Obras citadas</i>	895
<i>Índice de assuntos</i>	935
<i>Índice de palavras gregas</i>	943
<i>Índice das Escrituras e de outros Escritos Antigos</i>	947

Prefácio da série

O objetivo principal do *Baker Exegetical Commentary on the New Testament* (BECNT) é fornecer, fundamentados no pensamento evangélico instruído e confiável, comentários que combinem profundidade acadêmica com facilidade de leitura, detalhes exegéticos com sensibilidade diante do todo, atenção aos problemas críticos com consciência teológica. Portanto, esperamos atrair o interesse de um público bem amplo, desde o acadêmico que procura uma análise bem elaborada e independente até o leigo que está em busca de uma exposição sólida, porém acessível.

Um grande propósito, no entanto, é atender às necessidades de pastores e demais pessoas envolvidas com a pregação e a exposição das Escrituras como a Palavra de Deus inspirada de modo singular. Essa ponderação influencia diretamente os parâmetros da série. Por exemplo, os pregadores da Bíblia que trabalham com seriedade não podem se dar ao luxo de depender de tratamentos superficiais que fujam de questões difíceis, mas também não estão interessados em comentários do tamanho de uma enciclopédia que busquem abranger todos os problemas possíveis e imagináveis. Portanto, nosso alvo é nos concentrar nos problemas que influenciam diretamente o sentido do texto (embora certos detalhes técnicos sejam tratados nas notas adicionais).

De modo semelhante, procuramos evitar questões exegéticas como um fim em si mesmas, ou seja, em relativo isolamento do argumento na íntegra. Essa postura pode acarretar (segundo a opção de cada colaborador) o abandono de uma abordagem versículo por versículo em favor de uma exposição que se concentra no parágrafo como unidade de pensamento principal. Em todos os casos, porém, os comentários darão destaque à evolução do argumento e conectarão explicitamente cada passagem ao que vem antes e depois, de modo que sua função no contexto seja identificada com a maior clareza possível.

Acreditamos sobretudo que um comentário exegético respeitável deva levar muito a sério as mais recentes pesquisas acadêmicas, quaisquer que sejam suas origens. A tentativa de agir assim no contexto de uma tradição teológica conservadora apresenta certos desafios e, no passado, os resultados nem sempre foram louváveis. Em alguns casos, os evangélicos parecem fazer uso dos estudos críticos não para estabelecer uma interação genuína com eles, mas somente para

desacreditá-los. Em outros casos, a interação desce ao nível da assimilação, os distintivos teológicos são suprimidos ou desprezados e o produto final não pode ser diferenciado das obras que nascem de premissas fundamentalmente diferentes.

Os colaboradores desta série procuram evitar essas armadilhas. Por um lado, eles não consideram sacrossantas as opiniões tradicionais e estão empenhados em fazer justiça ao texto bíblico, quer haja apoio a tais opiniões, quer não. Por outro lado, se há evidências suficientes que favoreçam essas opiniões mais tradicionais, eles não se apressam para adotar teorias mais recentes pelo simples prazer de adotá-las. Acima de tudo, os colaboradores afirmam a unidade essencial das Escrituras e creem serem elas dignas de crédito. Eles também creem que as formulações históricas das doutrinas cristãs, tais como os credos ecumênicos e muitos documentos que tiveram origem na Reforma do século 16, surgiram a partir de uma leitura coerente das Escrituras, proporcionando assim uma plataforma adequada para interpretações posteriores. Não há dúvida de que um ponto de partida como esse às vezes resulta na imposição de um conceito estranho ao texto, mas não necessariamente precisa fazê-lo, ou que os autores que alegam trabalhar com o texto sem ideias preconcebidas estejam imunes ao mesmo risco.

Portanto, não achamos que os pressupostos teológicos — dos quais nenhum comentarista está isento — sejam obstáculos à interpretação da Bíblia. Ao contrário, um exegeta que espere entender o apóstolo Paulo num vácuo teológico também deve tentar interpretar Aristóteles sem levar em conta a textura filosófica de toda a sua obra ou sem recorrer àquelas categorias filosóficas subsequentes que possibilitam a contextualização significativa de seu pensamento. No entanto, é preciso ressaltar que os colaboradores desta série procedem de variadas tradições teológicas e nem todos propõem visões idênticas no que tange à implementação apropriada desses princípios gerais. No final das contas, o que realmente importa é se a série consegue representar o texto original de modo apurado, claro e que faça sentido para o leitor de hoje.

Para facilitar ao leitor a localização de partes que se destacam no tratamento de cada passagem, algumas seções foram sombreadas: os comentários introdutórios, a discussão da estrutura e uma barra indicando o resumo final. As variantes textuais no texto grego são sinalizadas na tradução do autor por meio de chaves em torno da palavra ou expressão em questão (e.g., 「gerasenos」), indicando assim que o leitor deve ir às notas adicionais no final de cada unidade exegética, nas quais encontrará uma discussão do problema textual. As referências bibliográficas empregam o método de autor e data, consistindo em sobrenome do autor + ano + número(s) da(s) página(s): Fitzmyer 1981: 297. As exceções são as bem conhecidas siglas de obras de referência (e.g., BAGD, LSJ, *TDNT*). No final de cada volume, podem-se encontrar todos os dados das publicações e os índices remissivos.

Prefácio do autor

O propósito deste comentário não é apenas dar ao leitor informações exegéticas e histórico-contextuais sobre o texto, mas ajudá-lo a localizar os fios teológicos que fazem a costura do livro como um todo. Portanto, há uma boa quantidade de dados intertextuais e, no caso das palavras essenciais, ofereço ao leitor um panorama do termo e de termos afins ao longo de todo o livro de Apocalipse, junto com comentários teológicos sobre o tema no livro.

Além disso, pretendo que esse recurso seja útil aos estudantes que desejam saber onde se encontram as divergências em torno de questões importantes entre os acadêmicos. Assim, costumo apresentar listas consideravelmente extensas de estudiosos segundo as várias opções em determinado debate exegético. Nessas horas, não cito a data e o número da página em que se encontram tais opiniões, a menos que haja somente um expoente de determinada visão ou no caso de um artigo em que o número da página seja necessário (daí sigo o formato padrão de autor e data). Há duas razões para isso: (1) é fácil encontrar a(s) página(s) em que certa opinião é defendida nos comentários, pois basta procurar a discussão no versículo correspondente; (2) seria desnecessariamente longo e maçante incluir todos os locais, datas e números de páginas numa lista de (eventualmente) dez ou doze nomes. Isso que congestionaria a página e desanima o leitor.

Tenho tanta gente a quem agradecer, que fica difícil saber por onde começar. Primeiro, quero agradecer à Trinity Evangelical Divinity School por me conceder um ano sabático para este projeto. Também agradeço a bondade e as críticas cuidadosas dos editores da Baker, principalmente Wells Turner e Moisés Silva. Sou muito grato a meus assistentes, que trabalharam arduamente e me ajudaram com pesquisas, compilação de listas e consulta de materiais: Sung-Min Park, Ben Kim, Dana Harris, Love Sechrest, Christine Poston e Bill Myatt. É impossível calcular o número de horas de trabalho que essas pessoas me pouparam. Por fim, desejo agradecer a assistência administrativa de Judy Tetour, Heidi Harder, Susanne Henry e Arlene Maas.

Grant R. Osborne

Introdução a Apocalipse

Apocalipse é um livro de difícil interpretação, embora, de modo geral, seja mais simples que os Evangelhos. Isso se deve à existência de menos problemas de crítica da fonte no livro. São quatro os principais problemas no estudo de Apocalipse: o simbolismo; a estrutura do livro; o debate entre as interpretações historicista, preterista, idealista e futurista; e o uso do AT. A função do simbolismo é intensamente debatida, especialmente com respeito a sua relação com o passado (a mentalidade apocalíptica por trás do livro), com o presente (os eventos dos dias de João) e com o futuro (eventos futuros na história da igreja ou no escaton). Tudo isso, é claro, está intimamente relacionado com as linhas de interpretação do livro. Uma área de convergência de opiniões entre a maioria dos comentaristas é que os antecedentes devem ser procurados na mentalidade apocalíptica comum dos dias de João. Ninguém jamais conseguiu propor um esboço que ao menos chegue perto de um consenso. Há dois outros problemas: a relação entre selos, trombetas e taças e os longos interlúdios que interrompem os selos, as trombetas e as taças (7.1-17; 10.1—11.13; 12.1—14.20); estes ainda não foram devidamente explicados nas atuais hipóteses estruturais.

Entre os não evangélicos, a interpretação de consenso é a preterista. Nos seminários da SBL (*Society of Biblical Literature*), parte-se do princípio de que o livro emprega uma orientação futura não para descrever uma realidade futura, mas para desafiar a situação dos primeiros leitores. No entanto, é pela via do estudo do gênero apocalíptico que se devem tirar as conclusões. Os apocalipses do antigo Oriente Próximo, do AT e do período intertestamentário têm uma perspectiva futurista ou preterista? Estou convencido de duas verdades: primeira, eles adotam uma perspectiva predominantemente futurista; segunda, assumir um posicionamento do tipo “este ou aquele” é uma falácia disjuntiva, que afirma a existência de apenas duas possibilidades mutuamente excludentes. Um elemento básico na definição do gênero apocalíptico é o pessimismo em relação ao presente e a promessa de restauração num futuro sob controle soberano. No entanto, isso não significa que não existam elementos preteristas, pois a mensagem da soberania de Deus sobre o futuro procura chamar a igreja de hoje a uma postura

de perseverança, e muitos símbolos em Apocalipse são emprestados da situação do primeiro século, por exemplo, o Império Romano, nos capítulos 17 e 18. O Anticristo e suas forças são retratados como o Império Romano do fim, mas aqui há uma mensagem com dois sentidos: o império atual será julgado por Deus e o império do fim será derrotado e destruído. Em resumo, o livro tem um viés tanto preterista quanto futurista.

Ainda está por ser escrita a obra definitiva sobre o uso do Antigo Testamento em Apocalipse. Ele não faz nenhuma citação na íntegra, mas traz mais alusões que qualquer outro livro do Novo Testamento. Essas alusões são essenciais à compreensão do livro, tanto quanto o simbolismo. Praticamente todas as ideias realçadas no livro passam pela via da alusão ao AT. Contrariando a opinião popular, a chave para a interpretação de Apocalipse não está no livro de Daniel. Isaías, Zacarias e Ezequiel estão presentes quase tanto quanto Daniel. A tipologia é o elemento hermenêutico central. A exemplo do que se vê nos Evangelhos com Jesus, agora o tempo presente de dificuldade e a conflagração final são apresentados como rememoração e cumprimento das profecias do AT.

Autoria

Evidências internas. O autor do livro se identifica como “João, servo de Jesus [/ Deus] [...] [exilado] na ilha de Patmos” (1.1,4,9; 22.8), aquele que recebe uma série de visões que Deus envia às igrejas da província romana da Ásia. Ele deve dar a essas igrejas um “testemunho” profético da mensagem que Deus lhes está enviando por seu intermédio (1.2). Mas a identidade desse “João” tem alimentado séculos de divergências por parte dos estudiosos, pois ele nunca se identifica como o “apóstolo”, mas se refere a si apenas como “escravo/servo” (1.1), “profeta” (1.3; 22.9) e um entre seus “irmãos, os profetas” (22.9; cf. 19.10). Diversas sugestões têm sido apresentadas: (1) João, o apóstolo; (2) o presbítero João; (3) João Marcos; (4) João Batista; (5) outro João; (6) Cerinto; (7) alguém usando o nome de João, o apóstolo, como pseudônimo.

Dentre esses nomes, podemos descartar de imediato três. Dionísio, o Grande, bispo de Alexandria em meados do terceiro século, levantou a possibilidade de que João Marcos tivesse sido o autor, mas a descartou como improvável com base em dados históricos (Eusébio, *Hi ec* 7.25). O único a sugerir a autoria de João Batista foi Ford (1975b: 28–41, 50–56), que acreditava que João e seus seguidores produziram o Apocalipse em três estágios: primeiro, os capítulos 4–11 foram visões que João Batista teve antes de Jesus começar seu ministério; em seguida, os capítulos 12–22 foram produzidos por um de seus discípulos antes de 70 d.C.; por fim, os capítulos 1–3, compostos por um editor final. No entanto, essa hipótese não teve adeptos, pois é difícil explicar como uma

obra periférica do cristianismo poderia ser aceita no cânon cristão. Também a autoria do gnóstico Cerinto foi proposta por dois grupos que se opunham aos montanistas: os Alogoi do final do segundo século e Gaio, presbítero romano do início do terceiro século. Parece que o único propósito deles era fazer oposição ao montanismo e ao livro de Apocalipse, por sua grande importância para esse movimento. Não existem bons indícios que possam apontar para tal associação, exceto o fato de que Cerinto era milenista (ver Aune 1997: liii).

Evidências externas. Em meados do segundo século, Justino Mártir escreveu que o autor era o apóstolo João (*Diálogo com Trifo* 81.4) e essa linha de pensamento acabou ganhando adeptos (idem também Ireneu, *Contra Heresias* 4.20.11; Tertuliano, *Contra Marciano* 3.14.3; Clemente de Alexandria, *Paedagogus* 2.108; Orígenes, *De principiis* 1.2.10). Helmbold (1961-62: 77-79) afirma que o Apócrifo de João, obra provavelmente de meados ou do fim do segundo século, também atribui o livro ao apóstolo João. O primeiro a rejeitar a autoria apostólica foi Marciano, gnóstico do segundo século que rejeitou todos os livros que não eram de autoria paulina (exceto uma versão editada de Lucas) por causa da sua influência judaica. Dionísio também duvidava da autoria apostólica de Apocalipse e nisso foi acompanhado por Eusébio, Cirilo de Jerusalém e Crisóstomo. Dionísio tem importância especial porque foi o primeiro a desenvolver uma série de argumentos em favor de sua posição, concentrando-se em três problemas: o autor não diz ser apóstolo nem testemunha ocular; os padrões de estrutura e pensamento de Apocalipse são diferentes dos outros escritos joaninos e o grego do texto é complexo (ver abaixo).

Dionísio acreditava que “outro João (desconhecido)” havia escrito Apocalipse e como evidência apontou para dois túmulos em Éfeso, supostamente de João (é essa também a visão de Sweet, Krodel, Wall, Aune; Beasley-Murray, *DLNT* 1033). Uma variante dessa linha acredita que o Evangelho de João, as epístolas joaninas e Apocalipse foram produzidos por uma “escola” joanina ou por um círculo de profetas que talvez tenha se originado com o próprio apóstolo (assim Brown, Culpepper, Schüssler Fiorenza). Certamente é uma possibilidade, mas ela depende de uma decisão mais importante: será que as diferenças entre o Evangelho e Apocalipse são tão extraordinárias a ponto de exigirem dois autores distintos (ver abaixo)?

Eusébio, bispo de Cesareia, acreditava que a resposta quanto à autoria de Apocalipse reside na menção que Papias faz a “João, o Ancião”: “E se por acaso viesse alguém que realmente tivesse sido seguidor dos anciãos, do que André ou Pedro disseram [...] ou do que João [disse]; e das coisas que dizem Arístion e João, o ancião, discípulos do Senhor” (*Hi ec* 3.39.2-4). Eusébio acreditava existirem duas pessoas conhecidas como João, em Éfeso, sendo que o apóstolo

havia escrito o Evangelho, e o ancião, Apocalipse. Quanto a isso, dois comentários se fazem necessários. Primeiro, é bem possível que não se trate de duas pessoas, mas de apenas um João: a forma do pretérito “disseram” liga João aos apóstolos do passado e a forma presente “dizem” associa-o com as testemunhas que ainda estavam vivas na época de Papias (assim Smalley, 1994: 38). Gundry (1982: 611-12) defende com vigor a ideia de que Papias reconhecia João, “o ancião” e “o discípulo do Senhor”, como uma só pessoa. Ele se baseia no fato de que Papias estava escrevendo antes de 110 d.C., e é mais provável que estivesse se referindo a testemunhas da primeira geração e não a anciãos da segunda geração. Se ele estivesse se referindo à segunda geração, seria natural que falasse de anciãos que receberam as tradições dos discípulos. Portanto, motivado por seu próprio preconceito contra Apocalipse, Eusébio deve ter interpretado as evidências como sendo de duas testemunhas distintas, ao passo que Papias considerava João, o ancião, e o apóstolo João a mesma pessoa. Em segundo lugar, mesmo que se tratasse de duas pessoas distintas, não há nenhum indício de que uma tenha escrito o Evangelho e outra, Apocalipse. Essa teoria não passa de mera especulação.

Outra teoria comum (embora apareça com maior frequência no século 19) é que Apocalipse é um livro pseudônimo, semelhante a outras obras cuja autoria é de alguém que usa o pseudônimo de um “herói” famoso (e.g., 2 Tessalonicenses, Efésios, as Pastorais, 1 e 2 Pedro). Isso, porém, não se encaixa com a antiga característica apocalíptica que situa os autores pseudônimos no passado remoto. Ademais, se isso estivesse sendo feito por um escritor mais recente, seria natural esperar uma identificação mais explícita, por exemplo, “João, o apóstolo” (assim como Beale 1999: 34). Também não há certeza de que escritos pseudônimos eram produzidos na época da igreja primitiva (ver Guthrie 1990: 1015-23; Carson, Moo e Morris, 1992: 367-71).

Diferenças em relação ao quarto Evangelho. A principal razão por que muitos estudiosos rejeitam a autoria joanina de Apocalipse são as supostas diferenças em relação ao quarto Evangelho. Em primeiro lugar, o grego é bem diferente. Guthrie (1990: 939) apresenta um bom resumo: o autor “faz oposição entre nominativos e outros casos, usa participios de forma irregular, forma orações fragmentadas, acrescenta pronomes desnecessários, faz mistura de gêneros, números e casos, além de introduzir diversas construções nada comuns”. No entanto, é possível apresentar diversas explicações para as diferenças no grego, tais como a presença de um amanuense que tenha ajudado a padronizar o mesmo tipo de grego no Evangelho ou (o que é mais provável) o próprio gênero apocalíptico e os efeitos que as visões possam ter exercido sobre João à medida que ele escrevia. É comum a opinião de que, em Apocalipse, existe um tipo

de grego hebraizado (assim S. Thompson 1985 passim; Aune 1997: clxii; mas ver adiante a seção “Língua e gramática”). Acima de tudo, muitos solecismos parecem propositais, talvez em virtude da ênfase teológica (ver comentário de 1.4) ou da experiência visionária. Essas profundas experiências de visões recebidas em êxtase logicamente afetariam o estilo do texto de uma pessoa. Assim, após sua extensa discussão em torno de sintaxe e estilo, R. H. Charles (1920: 1.xxx-xxxvii) percebe que, entre João e Apocalipse, existe a mesma quantidade de semelhanças e de diferenças.

As diferenças mais importantes estão na teologia dos dois livros. Ambos parecem ter tons radicalmente distintos: o Deus de João é um Deus de amor, que busca a conversão do “mundo” (e.g., Jo 3.16; cf. 1Jo 4.9,10), ao passo que o Deus de Apocalipse é um Deus de ira e julgamento. Mas tal contraste é falso, pois o julgamento também é um aspecto central no Evangelho (5.22,30; 9.39) e, em Apocalipse, Deus também busca o arrependimento (ver comentário de 9.20,21; 14.6,7; 16.9,11). Outro argumento é que a soteriologia do Evangelho de João está centrada na fé e na conversão, mas parece que Apocalipse não tem o mesmo propósito. Contudo, defenderei adiante (“Teologia”) a ideia de que existe uma teologia da missão que, em certos aspectos, lembra a do quarto Evangelho. Outra diferença que se costuma citar é que certos termos comuns ao Evangelho e a Apocalipse são usados de modos distintos, como “Cordeiro” ou “Verbo, Palavra”. Mas é bem possível que exista um aspecto apocalíptico do termo “Cordeiro”, como também um sentido pascal em João 1.29,34 (ver Carson 1991: 149). Certamente há uma nítida diferença entre Jesus como o Verbo, em João 1.1,2 (aquele que revela a Deus), e em Apocalipse 19.13 (em que “seu nome é o Verbo de Deus” conota a proclamação do juízo), mas, em ambos os lugares, λόγος (*logos*) vincula Jesus ao Pai e dá destaque à unidade entre eles. O fato é que, no NT, somente nesses dois livros Jesus é chamado λόγος. As diferenças se explicam pelo gênero literário e não pela autoria. Smalley (1988: 556–58) argumenta que os três títulos cristológicos — Verbo, Cordeiro de Deus e Filho do homem — são tão semelhantes entre o Evangelho e Apocalipse que apontam para a mesma autoria. De modo semelhante, o Espírito é o “Paráclito”, em João 14–16, e é também os “sete espíritos de Deus”, em Apocalipse 1.4; 3.1; 4.5; 5.6. Mas, repetindo, as diferenças se explicam quando se levam em conta os propósitos dos dois livros. No Evangelho, o Espírito é “outro Paráclito” que viria depois de Jesus (14.16), ao passo que, em Apocalipse, ele é apresentado como a perfeição dos “sete espíritos”. No entanto, a função é bem semelhante, pois o Espírito desafia a igreja e convence o mundo em ambos os livros (cf. Jo 16.8–15 e Ap 2.7; 5.6 etc.). Por último, a escatologia realizada de João é vista como incompatível com a escatologia definitiva de Apocalipse; mas já há tempos que

3. Carta a Pérgamo (2.12-17)

A esplêndida cidade de Pérgamo ficava a cerca de 112 quilômetros ao norte de Esmirna e a 24 quilômetros da costa marítima, tendo uma fortaleza a aproximadamente quatrocentos metros de altitude sobre a planície do rio Caicus e uma grande cidade ao pé do monte. Ela se tornou um centro urbano de destaque no terceiro século a.C. (alguns pensam que os persas haviam, deliberadamente, impedido seu desenvolvimento por causa de suas condições militares naturais), quando os sucessores de Alexandre, o Grande, fizeram dela uma importante fortaleza militar. Lisímaco, rei da Trácia, confiou nove mil talentos, uma grande porção de seu tesouro, aos cuidados do eunuco Filetero, que, após a derrota de Lisímaco em 281, começou a estabelecer seu próprio reino. Nos cento e cinquenta anos seguintes, Pérgamo cresceu em poder sob a dinastia atálide, primeiro como rival e, depois, como aliada dos selêucidas. Átalo I, filho do irmão de Filetero, Eumenes I (263-241 a.C.), reinou de 241 a 197, e foi o primeiro a se autodeclarar “rei”. Ele se aliou a Roma (contra os selêucidas) durante a primeira guerra macedônia, e Pérgamo tornou-se uma grande força como vassalo de Roma. Seu território expandiu-se com frequência durante esse período, até o rio Tauros, a cerca de quinhentos quilômetros de distância. Em sua morte, Átalo III (138-133 a.C.) deixou seu reino para Roma, que se tornou a província romana da Ásia. Todavia, a influência de Pérgamo decaiu depois que a cidade se aliou a Mitrídates VI do Ponto, em sua guerra contra Roma em 89-84 a.C., quando todos os seus cidadãos romanos foram executados. Depois de Cornélio Sulla derrotar a coalizão, Pérgamo entrou em declínio por aproximadamente um século, e Éfeso tomou seu lugar como cidade principal da região até o reinado de Augusto, quando Pérgamo reconquistou sua posição.

A recuperação de seu prestígio foi possível, principalmente, devido às inovações arquitetônicas de Eumenes II (197-159 a.C.), que construiu a acrópole, acrescentando um muro ao redor da cidade, o templo de Atena, um grande altar a Zeus e uma biblioteca com duzentos mil volumes. Junto com Atenas e Alexandria, ela veio a ser um destacado centro intelectual. Eumenes II foi o responsável direto pela popularização das “folhas” para escrita, feitas de peles de animais, que vieram a ser chamadas de *περγαμινή* (*pergamēnē*), conhecidas hoje como “pergaminho” (uma tradição diz que o

pergaminho foi inventado ali, mas isso tem sido contestado). Portanto, por volta do primeiro século, Pérgamo não era apenas um grande centro político, mas também um dos mais destacados centros intelectuais e religiosos.

A cidade ainda se tornou o principal núcleo religioso da Ásia. Templos, altares e santuários eram dedicados a Zeus (rei dos deuses e conhecido ali como “deus salvador”, um dos primeiros títulos reivindicados pelos reis atálidas), a Atena (deusa da vitória e patrona da cidade), Dionísio (deus padroeiro da dinastia atálida, simbolizado por um touro) e Asclépio (deus da cura, simbolizado por uma serpente). Uma enorme área da cidade e um templo foram dedicados a Asclépio e às artes mágicas. Como resultado, Pérgamo veio a ser tanto um centro médico como a Aparecida dos seus dias. O grande altar dedicado a Zeus, de doze metros de altura, retratando a vitória de Átalo I sobre os gálatas, com um friso ao redor da base descrevendo a vitória dos deuses helênicos sobre os gigantes da terra (a civilização sobre o paganismo), ficava em um terraço elevado sobre o cume do monte. Além disso, Pérgamo era o centro do culto ao imperador na Ásia. Átalo I se autodenominou “salvador” e “deus”. Um templo com sacerdotes e sacerdotisas reais foi erigido próximo ao palácio e Pérgamo foi chamada três vezes de *neōkoros* (templo guardião da adoração ao imperador). Tal honra, mais do que qualquer outra coisa, fazia dela a principal cidade na província.¹

Krodel (1989: 14) observa que os cristãos de Pérgamo eram perseguidos, principalmente, por conta do culto ao imperador, que era predominante, mais do que pelos cultos populares, como o de Asclépio. A adoração ao imperador estava ligada à lealdade cívica e ao patriotismo, assim, recusar-se a participar não retratava apenas uma postura ímpia, mas também subversiva. Os cristãos, devido à sua rejeição aos deuses romanos, eram chamados de ateus, mas também eram acusados de “ódio pela raça humana”, porque se negavam a demonstrar lealdade ao imperador e, conseqüentemente, ao povo de Roma. Os judeus eram tolerados porque representavam uma nação antiga, no entanto os cristãos não tinham uma história nacional. O povo judeu era protegido e reconhecido por um acordo romano. O cristianismo não tinha os mesmos antecedentes, e por isso era considerado mera “superstição”, a mais odiada de todas por seu exclusivismo e intolerância para com outros deuses.

- a. Destinatários e fórmula do mensageiro profético (2.12)
- b. Situação (2.13)
- c. Ponto fraco (2.14,15)
- d. Solução (2.16)
- e. Chamado para ouvir e desafio para vencer (2.17)

¹Sobre Pérgamo, ver Potter, *ABD* 5:228-30; North, *ISBE* 3:768-70; também Mounce, Morris, Thomas, Krodel e Hemer.

Exegese e exposição

¹²Escreve ao anjo da igreja em Pérgamo: Assim diz aquele que tem a espada afiada de dois gumes: ¹³Sei onde habitas, onde está o trono de Satanás, mas conservas o meu nome e não negaste a minha fé, mesmo nos dias de Antipas, minha fiel testemunha, que foi morto entre vós, onde Satanás habita. ¹⁴Entretanto, tenho algumas coisas contra ti, porque tens aí os que seguem a doutrina de Balaão, que ensinou Balaque a fazer os filhos de Israel pecarem, induzindo-os a comer das coisas sacrificadas a ídolos e a se prostituírem. ¹⁵Assim, também tens alguns que, de igual modo, seguem a doutrina dos nicolaítas. ¹⁶Portanto, arrepende-te! Se não te arrependeres, logo virei contra ti e lutarei contra eles com a espada da minha boca.

¹⁷Quem tem ouvidos, ouça o que o Espírito diz às igrejas. Ao vencedor darei do maná escondido e uma pedra branca, na qual está escrito um novo nome que ninguém conhece, a não ser aquele que o recebe.

a. Destinatários e fórmula do mensageiro profético (2.12)

Quanto ao significado do início da palavra dirigida ao destinatário (2.12a), ver a discussão de 2.1a (“Destinatários: ordem para escrever”). Das sete cartas, esta é a que apresenta a descrição mais simples de Cristo, contendo somente um elemento. A “espada afiada de dois gumes”² era um símbolo da justiça romana. Como observado em 1.16, foi extraído de Isaías 11.4 e do quadro da justiça divina ali. A expressão de Apocalipse 2.16 se relaciona não apenas com 1.16, mas também com 19.15,21, com a figura da espada da justiça que “saía da boca” de Cristo em referência à sua palavra de juízo. A *ῥομφαία* (*rhomphaia*, espada) era uma espada da Trácia de folha larga, usada nos ataques da cavalaria; no período romano, tornou-se símbolo do poder de Roma. Aqui, o termo é provavelmente usado porque o procônsul romano responsável pela província residia em Pérgamo, e o símbolo de sua total soberania sobre cada área da vida, especialmente para executar inimigos do Estado (chamados *ius gladii*), era a espada. Isso transmite à igreja a ideia de que o verdadeiro juiz é o Cristo exaltado, não os oficiais romanos. O poder final pertence a Deus e nada que os pagãos façam mudará tal realidade.

b. Situação (2.13)

O Cristo exaltado “sabe [conhece]”³ (sobre este verbo, ver 2.2,9) três coisas: o mundo pagão no qual eles vivem, o seu testemunho fiel e sua perseverança

²O uso de τήν (*tēn*, a) é provavelmente anafórico (artigo ligado à referência anterior), remetendo a 1.16.

³Alguns manuscritos (incluindo TR) acrescentam “suas obras” em assimilação de 2.2 etc. Todavia, nenhum dos manuscritos mais antigos faz tal acréscimo, tornando-o improvável.

debaixo de perseguição. O verbo κατοικεῖς (*katoikeis*, habitas) descreve uma residência ou habitação, indicando que eles não eram simplesmente visitantes temporários, mas tinham ali seu lar. A ênfase está no apositivo ὅπου ὁ θρόνος τοῦ Σατανᾶ (*hopou ho thronos tou Satana*, onde está o trono de Satanás).⁴ Os conectivos ποῦ/ὅπου são apóstos e declaram que Pérgamo é a habitação especial de Satanás, ou seja, seu “trono”. No mundo antigo, trono significava autoridade especial e governo régio, de modo que, em certa medida, Pérgamo era considerada a sede do poder satânico. Sobre essa expressão, “trono de Satanás”, existem várias interpretações (da menos provável para a mais provável): (1) Por ficar em um platô, a certa distância, a acrópole se parecia com um trono. Esse tipo de metáfora geográfica fazia sentido para Esmirna, que foi chamada de “coroa” pelos escritores antigos; entretanto, não há evidência que apoie essa suposição no caso de Pérgamo. (2) Os ídolos, altares, santuários e templos de Pérgamo, bem como seu paganismo excessivo, eram instrumentos de Satanás. Embora isso seja verdade, é difícil pensar na própria cidade como trono de Satanás, visto que a maioria das cidades mencionadas nesses capítulos eram centros da idolatria e do paganismo. (3) O altar dedicado a Zeus Soter sobre o cume da montanha tinha uma estrutura magnífica que dominava a cidade. As pernas dos gigantes na escultura eram caudas de serpentes e tal estrutura tipificava a idolatria e o paganismo. Mas aqui também, a adoração a Zeus era central em todas as cidades. (4) Pérgamo era o centro da adoração a Asclépio, e o símbolo de Asclépio era uma serpente, associada a Satanás em 12.9 e 20.2. Membros desse grupo religioso chamavam Asclépio de “salvador”. Embora esta interpretação faça sentido (na realidade, as três últimas são possíveis), não é tão provável quanto a próxima opção, pois tanto Zeus quanto Asclépio eram chamados de “salvador”, e muitos deuses eram importantes para essa cidade (ver introdução da seção). (5) A melhor opção é o culto ao imperador, o principal problema presente em todo o livro de Apocalipse (como veremos) e a essência da religião de Pérgamo. Foi a adoração ao imperador que mais diretamente provocou as perseguições nos governos de Domiciano e Trajano, e Pérgamo era o centro desse culto em toda a província da Ásia. Como Aune (1997: 183–84) afirma, não é tanto um traço arquitetônico ou local que se tinha em mente, mas, sim, a oposição romana e a perseguição aos cristãos. Isto é central.

A segunda área do “conhecimento” de Cristo focaliza-se na fidelidade dos crentes de Pérgamo. Eles continuam a “perseverar” (tempo presente, κρατεῖς, *krateis*), ou a se manter fiéis ao τὸ ὄνομά μου (*to onoma mou*, meu nome).

⁴Concordo com Thomas (1992: 182) que τοῦ Σατανᾶ é um genitivo subjetivo (“onde Satanás está entronizado”) em vez de possessivo (“trono de Satanás”). Embora, tecnicamente, “trono” não seja um substantivo verbal, a nuance ativa faz mais sentido neste contexto.

O verbo significa “agarrar energicamente” ou, nesse uso figurado, “permanecer firme”. Em 2.1, Jesus “segura firme as sete estrelas” enquanto guarda as igrejas, e aqui os crentes “se apegam firmes” ao seu nome. O “nome” (termo que aparece 38 vezes no livro; apenas Atos utiliza-o com mais frequência) significa a essência da pessoa, e tanto na LXX como aqui, o vocábulo refere-se frequentemente às características básicas da pessoa. Por exemplo, Jesus (ver Mt 1.21,25 sobre o nome Jesus) deu a Simão o nome de “Cefas/Pedro” para indicar o que ele se tornaria, a “rocha”. Quando são dados “novos nomes” aos crentes em 2.17, eles têm uma nova identidade, uma nova família (cf. 3.5,12; 14.1; 22.4). Portanto, permanecer fiel ao nome de Jesus significa viver à altura da responsabilidade dessa nova identidade, resistindo à sedução deste mundo pagão.

O lado negativo do mesmo fenômeno esclarece essa fidelidade mais adiante: eles haviam se recusado a negar “a minha fé”. Ao tempo presente “continuas a manter firme” é acrescentado o tempo passado “não negaste” (a fé cristã). Aqui e em 3.8 (em que aparece em paralelo com τηρέω, *tēreō*, guardar), o verbo ἀρνέομαι (*arneomai*, negar) tem a conotação de perseverança diante da perseguição. Schenk (*EDNT* 1:154) argumenta que o termo remonta à afirmação de Q encontrada em Lucas 12.9: “Aquele que me nega diante dos outros será negado diante dos anjos de Deus” (tradução do autor). Muitos (e.g., R. Charles, Caird, P. Hughes, Thomas) creem que a mudança para o aoristo aponta para um tempo passado de perseguição, usado aqui como modelo para a perseguição iminente. A expressão τὴν πίστιν μου (*tēn pistin mou*, minha fé) poderia se referir tanto à “fé cristã” quanto à “fé em mim”, dependendo se μου é um genitivo possessivo (“minha”) ou objetivo (“em mim”). No contexto do livro, em que πίστιν sempre se refere a uma confiança ativa e perseverante em Cristo (cf. 2.19; 13.10; 14.12), e é equivalente a πιστός (*pistos*, fiel; ver a discussão de 1.5 e 2.10, bem como o uso do adjetivo na parte seguinte deste versículo), a última opção é a mais provável (assim também Deer 1987: 328–30).

A terceira área do “conhecimento” de Cristo acrescenta mais detalhes à recusa no passado de “negar” Cristo, encontrada na expressão anterior. Essa área é introduzida pelo και (*kai*, mesmo) progressivo. Não sabemos nada sobre os “dias de Antipas”, pois não há nenhum registro. Como Mounce (1998: 80) relata, a tradição posterior declarou que ele foi assado até a morte dentro de um touro de bronze durante o reinado de Domiciano, por se posicionar contra o paganismo (seu nome significa “contra todos”). Entretanto, tal alegorização é improvável e não há evidências comprovando essa tradição. De maior importância é a descrição do Cristo exaltado em 1.5, “fiel testemunha”, que é aplicada a Antipas. Todavia, a repetição de μου (*mou*, minha) antes de cada elemento

COMENTÁRIO EXEGÉTICO

APOCALIPSE

O livro de Apocalipse contém algumas das passagens mais difíceis das Escrituras. O comentário de Osborne sobre Apocalipse tem como alvo interpretar o texto e, ao mesmo tempo, apresentar aos leitores as perspectivas da erudição contemporânea de maneira clara e acessível. Osborne começa com uma detalhada introdução a Apocalipse e mostra as muitas dificuldades associadas a sua interpretação. Ele discute a autoria, data da composição e o ambiente social e cultural da obra. Analisa também os elementos que tornam tão complexa a interpretação da literatura apocalíptica, incluindo o uso de símbolos e figuras de linguagem, alusões ao Antigo Testamento e o papel da predição profética. O autor analisa diversas abordagens de comentaristas quanto a se Apocalipse se refere principalmente ao passado ou aos eventos que ainda estão no futuro, evitando uma abordagem interpretativa demasiadamente técnica. Em vez de fazer a exegese do texto de maneira muito restrita, segundo o método versículo por versículo, ele analisa seções mais extensas com o intuito de identificar e ressaltar a mensagem central e a teologia ali encontradas. Em todo o livro, ele interage com o melhor da erudição recente e apresenta suas conclusões de maneira acessível.

"Considero os juízos de Osborne sólidos e bem fundamentados. Esta obra [...] sem dúvida tomará o seu lugar entre os comentários acadêmicos de peso sobre Apocalipse."

Craig Keener, Eastern Seminary

"Osborne conseguiu se dar muito bem ao combinar familiaridade profunda com o texto de Apocalipse, conhecimento detalhado da erudição recente e estilo claro com interesse vital pelas necessidades práticas de estudantes, pastores e leigos."

David E. Aune, University of Notre Dame

Grant R. Osborne (Phd. Universidade de Aberdeen) é professor de Novo Testamento no Trinity Evangelical Divinity School, Deerfield, Illinois. Além de contribuir com numerosos artigos para periódicos, revistas teológicas e coletâneas de trabalhos acadêmicos, é organizador de duas séries de comentários do Novo Testamento e autor de *The Resurrection Narratives: A Redactional Study*, *Espiral Hermenêutica* e *3 Perguntas Cruciais sobre a Bíblia* (estes últimos dois, publicados por Edições Vida Nova).