

ISSN online 1809-2454
ISS impresso 2237-757



Kerygma
Revista de Teologia do Unasp

Volume 14 | Número 2 | 2º semestre de 2019

UNASPRESS



Centro Universitário Adventista de São Paulo

Fundado em 1915 — www.unasp.edu.br

- Missão** Educar no contexto dos valores bíblicos para um viver pleno e para a excelência no serviço a Deus e à humanidade.
- Visão** Ser uma instituição educacional reconhecida pela excelência nos serviços prestados, pelos seus elevados padrões éticos e pela qualidade pessoal e profissional de seus egressos.

Administração da Entidade Mantenedora (IAE)	Diretor-Presidente: Maurício Lima Diretor Administrativo: Edson Medeiros Diretor-Secretário: Emmanuel Oliveira Guimarães Diretor Depto. de Educação: Ivan Góes
Administração Geral do Unasp	Reitor: Martin Kuhn Vice-Reitor Executivo Campus EC: Antônio Marcos da Silva Alves Vice-Reitor Executivo Campus HT: Afonso Ligório Cardoso Vice-Reitor Executivo Campus SP: Douglas Jeferson Menslin Pró-Reitor Administrativo: Telson Bombassaro Vargas Pró-Reitor Acadêmico: Lélío Maximino Lellis Pró-Reitor de Educação a Distância: José Prudêncio Júnior Pró-Reitor de Pesquisa e Desenvolvimento Institucional: Allan Macedo de Novaes Pró-Reitor de Desenvolvimento Espiritual, Comunitário e Estudantil: Jael Enéas de Araújo Secretário-Geral: Marcelo Franca Alves
Faculdade Adventista de Teologia	Diretor: Reinaldo Wenceslau Siqueira Coordenador de Pós-Graduação: Vanderlei Dorneles da Silva Coordenador de Graduação: Adriani Milli Rodrigues
Órgãos Executivos Campus Engenheiro Coelho	Pró-Reitor Administrativo Associado: Murilo Marques Bezerra Pró-Reitor Acadêmico Associado: Francislê Neri de Souza Pró-Reitor de Desenvolvimento Estudantil Associado: Rui Manuel Mendonça Lopes Pró-Reitor de Desenvolvimento Espiritual e Comunitário Associado: Edson Romero Marques
Órgãos Executivos Campus Hortolândia	Pró-Reitor Administrativo Associado: Claudio Valdir Knoener Pró-Reitora Acadêmica Associada: Suzete Araújo Águas Maia Pró-Reitor de Desenvolvimento Estudantil Associado: Daniel Fioramonte Costa Pró-Reitor de Desenvolvimento Espiritual e Comunitário Associado: Wanderson Paiva
Órgãos Executivos Campus São Paulo	Pró-Reitor Administrativo Associado: Denilson Paroschi Cordeiro Pró-Reitora Acadêmica Associada: Sílvia Cristina de Oliveira Quadros Pró-Reitor de Desenvolvimento Estudantil Associado: Ricardo Bertazzo Pró-Reitor de Desenvolvimento Espiritual e Comunitário Associado: Antônio Braga de Moura Filho

UNASPRESS

Imprensa Universitária Adventista

Editor-chefe	Rodrigo Follis
Gerente de projetos	Bruno Sales
Editor-associado	Alysson Huf
Supervisor administrativo	Felipe Dutra
Gerente de vendas	Francileide Santos
Editores	Adriane Ferrari, Gabriel Pilon Galvani, Jônathas Sant'Ana e Werter Gouveia
Designer gráfico	Kenny Zukowski

ISSN online 1809-2454
ISS impresso 2237-757



Kerygma
Revista de Teologia do Unasp

EDITOR

Editor: Rodrigo Silva

CONSELHO EDITORIAL CONSULTIVO

Afonso Cardoso (Unasp, Engenheiro Coelho)

Alberto Timm (Ellen G. White State, EUA)

Carlos A. Steger (Universidad Adventista del Plata, ARG)

Cristhian Álvarez (Colegio Adventista del Ecuador, ECU)

Ekkehardt Mueller (Biblical Research Institute, EUA)

Frank M. Hasel (Biblical Research Institute, AUT)

Jiri Moskala (Andrews University, EUA)

JoAnn Davidson (Andrews University, EUA)

Joaquim Azevedo Neto (Faculdades Adventistas da Bahia, Cachoeira)

John K. McVay (Walla Walla University, EUA)

Márcio Costa (Faculdade Adventista da Amazônia, Benevides)

Marcos de Benedicto (Casa Publicadora Brasileira, Tatuí)

Miguel Ángel Núñez (Universidad Peruana Unión, PER)

Reinaldo Siqueira (Unasp, Engenheiro Coelho),

Richard M. Davidson (Andrews University, EUA)

Rivan M. dos Santos (Campus Adventiste du Saleve, FRA)

Victor Choroco (Universidad Peruana Unión, PER)

Wagner Kuhn (Andrews University, EUA)

| DIREITOS LEGAIS

A revista Kerygma utiliza o Sistema Eletrônico de Editoração de Revistas (SEER), software livre desenvolvido para a construção e gestão de publicações eletrônicas, traduzido e customizado pelo Instituto Brasileiro de Informação em Ciência e Tecnologia (IBICT). Para esta revista, ele é alimentado pela Unaspress, em parceria com a Lepidus.



Esta revista oferece acesso livre imediato ao seu conteúdo, seguindo o princípio de que disponibilizar gratuitamente o conhecimento científico ao público proporciona maior democratização mundial do conhecimento. Sendo assim, está sob a Licença Creative Commons Attribution 4.0 (que permite o compartilhamento do trabalho com reconhecimento da autoria e publicação inicial nesta revista), tendo cada artigo a representação dessa autorização através do seguinte selo:



| FICHA CATALOGRÁFICA

K419	Kerygma — Centro Universitário Adventista de São Paulo, v. 14, n. 2 (2º semestre de 2019). Engenheiro Coelho, SP: Unaspress — Imprensa Universitária Adventista, 2019.
	Semestral
	ISSN: 1809-2454 (online)
	1. Teologia 2. Ciências da Religião
CDU 20	CDD 200

| CRÉDITOS EDITORIAIS DA UNASPRESS

Editoração: Rodrigo Follis

Normatização: Bert de Buck, Jamphier Carhuatanta e Werter Gouveia

Revisão: Mônica Makawetskaskas

Diagramação: Kenny Zukowski

Bibliotecária responsável: Lia Holdorff



SUMÁRIO

Artigos

6

Elena de White y la “Media Hora de Silencio en el Cielo”: Un Estudio Exegético

MAICOL CORTÉS PINO.

16

A metodologia hermenêutica como elemento determinante na interpretação do relato bíblico da criação

MARLON ROBERTO VARELA TEXEIRA
CARLOS FLÁVIO TEIXEIRA

29

Espectacularização cültica ante o Deus da brisa suave: o ser humano efêmero em busca do Eterno

FÁBIO AUGUSTO DARIUS

35

A relação entre a revelação e o juízo de Deus no contexto de romanos 1:18-21

MILTON DAX GARCIA VIANA

55

Judgments of God? A moral history of the 2016 United States presidential election campaigns

DAVID J. HAMSTRA

Elena de White y la “Media Hora de Silencio en el Cielo”: Un Estudio Exegético

MAICOL CORTÉS PINO.¹

Resumen: La “media hora de silencio en el cielo” ha sido el foco de distintas interpretaciones en la Iglesia Adventista del Séptimo Día, en algunos casos debido a declaraciones tomadas de los escritos de Elena de White y aplicadas por el lector al texto de Apocalipsis 8:1. Este estudio explora las citas de Elena de White usadas en la interpretación de este complejo pasaje. Estas citas serán evaluadas por separado a la luz de la exégesis bíblica, analizando palabras clave de la narrativa. Todo esto para responder a la pregunta ¿Pueden los textos de Elena de White ser usados en la interpretación de Ap 8:1? Esta investigación determina que dichos textos, no pueden ser usados para explicar Ap 8:1. Ya que la exégesis bíblica concluye que el séptimo sello debe ser visto como un evento posterior a la parusía—probablemente el milenio. Jesús abre este último sello en el cielo (morada de Dios), lo que genera un silencio de expectación atmosférico (tierra en su conjunto). Por otra parte, la “media hora” no puede ser explicada a través del principio de “día por año”. Por ello, este debe ser interpretado como un tiempo breve relacionado al juicio de los impíos.

Palabras clave: Apocalipsis 8:1; media hora de silencio; séptimo sello; Elena de White.

Ellen White e a “meia hora de silêncio no céu”: Um estudo exegético

Resumo: A “meia hora de silêncio no céu” tem sido foco de diversas interpretações na Igreja Adventista do Sétimo Dia. Em alguns casos, isso acontece devido a declarações tomadas dos escritos de Ellen White aplicadas pelo leitor ao texto de Apocalipse 8:1. Esse estudo explora os textos de Ellen White usados na interpretação dessa complexa passagem. Tais textos serão avaliados separadamente à luz da exegese bíblica e da análise de palavras-chave da narrativa. Tudo isso para

.....

¹ Magister en Teología (Nuevo Testamento) en *The Adventist International Institute of Advanced Studies* (AIIAS) en Silang Cavite, Filipinas. Cortés posee una licenciatura en teología por la Universidad Adventista de Chile. E-mail: mcortes@aiaas.edu



responder à pergunta: Os textos de Ellen White podem ser usados na interpretação de Ap 8:1? Esta investigação conclui que não, uma vez que a exegese bíblica conclui que o sétimo selo deve ser visto como um evento posterior à parousia – provavelmente o milênio. Jesus abre esse último selo no céu (morada de Deus), o que geraria um silêncio atmosférico (terra e arredores) de expectativa. Por outro lado, a “meia hora” não pode ser explicada pelo princípio “dia/ano”, devendo ser interpretada como um breve tempo relacionado ao juízo dos ímpios.

Palavras-chave: Apocalipse 8:1; meia hora de silêncio; sétimo selo; Ellen White.

La “media hora de silencio en el cielo” ha sido el foco de distintas interpretaciones, debido, en algunos casos, a declaraciones tomadas de Elena de White y aplicadas por el lector del texto de Ap 8:1. Se pueden encontrar al menos tres citas que son usadas para explicar el pasaje en estudio. Por ello, la siguiente sección analizará dichos pasajes y los estudiará a la luz del libro de Apocalipsis; respondiendo a la pregunta ¿Pueden ser usadas las citas de Elena de White en la interpretación de Ap 8:1? Para esclarecer esta interrogante se estudiará el texto bíblico en su contexto (exegesis), utilizando el análisis de palabras claves usadas por Juan en su narrativa.

Análisis de los Textos de Elena de White y sus Posibles Interpretaciones

Los textos más usados de Elena de White para explicar el silencio en el cielo de Ap 8:1, se encuentran en el libro “*Primeros escritos*”. El primero aparece en la página 16 donde se lee: “Juntos entramos en la nube y *durante siete días* fuimos ascendiendo al mar de vidrio” (WHITE, 1962, p. 166, énfasis agregado). Este texto, menciona que la traslación de los santos desde la tierra hasta el cielo durará una semana. Por ello, sería lógico pensar que si el viaje hacia el cielo es de siete días, también lo sea cuando Jesús y sus ángeles vengán a buscar a su pueblo.

Este razonamiento es el que conduce a Urias Smith, Mario Veloso y al propio *Comentario Bíblico Adventista* a concluir que la “media hora de silencio”, debe tomarse de manera profética — media hora sería igual a siete días literales (SMITH, 1944, p. 473; VELOSO, 1998, p. 130; NICHOL, 1957, p. 787). En apoyo a esta noción se puede encontrar un paralelo interesante del fin del tiempo con la historia del diluvio, la cual aparentemente es delineada por el mismo Jesús “y como fue en *los días de Noé* [...] Así será el día en que el Hijo del Hombre se manifieste”. (Lc 17:26). El cuadro 1 resume esta idea.

Cuadro 1 – Paralelo entre la historia de Moisés y la segunda venida de Jesús

ACONTECIMIENTOS	NOE (Génesis)	SEGUNDA VENIDA (Apocalipsis)
	Matrimonios mixtos (Cap. 6)	9:20, 21
	Idolatría (6:13)	9:20; 13:4, 8
	Pocos Fieles (Noé y su familia)	7: 4 (144.000)
	Noé tenía una misión (predicar y trabajar)	14:6-11



	NOE (Génesis)	SEGUNDA VENIDA (Apocalipsis)
ACONTECIMIENTOS	La advertencia se la dio Dios más de 100 años antes del juicio ²	Las 2300 tardes y mañanas (10:11)
	Predicaba con el ejemplo	14:4, 5
	Hubieron piadosos que ayudaron en el arca pero murieron antes del diluvio (Matusalén) ³	14:13
	Alimentación especial	Reforma pro salud (Ap 14) ⁴
	Dios sella a sus hijos (Noé entra al arca)	7:3–4; 9:4
	<i>El juicio cae al séptimo día (7:10)</i>	<i>Ap 8:1 Siete días para el juicio (segunda venida)</i>

Fuente: elaboración propia

Aunque aparentemente el cuadro previo tiene cierta lógica, esta propuesta tiene al menos dos problemas. En primer lugar, Elena de White es clara al mencionar que el tiempo que tardaremos en ascender a la morada celestial es de “siete días”. Sin embargo, al hablar de la venida de Jesús solo menciona que esta demorará “cierto número de días” (WHITE, 1975, p. 285).

El segundo problema es que la “media hora” aquí sería interpretada como tiempo profético y la dificultad de hacer esto es notoria al tratar de interpretar Ap 18:8, 10. El versículo 8 dice “en un solo día vendrán sus plagas [Babilonia]”, un día en tiempo profético sería un año. Sin embargo, el v. 10 señala “¡Ay, ay, de la gran ciudad de Babilonia, la ciudad fuerte; porque en una hora vino tu juicio!”. Una hora en tiempo profético serían 14 días, entonces la pregunta es ¿Las plagas/juicios de Babilonia se extienden por 14 días o por un año? Este problema sucede cuando se piensa que es legítimo aplicar el principio de día por año a la aparente medida mínima permitida por Dios (Nm 14:34; Ez 4:6). Por consiguiente, la primera cita de Elena de White parece no ajustarse a la interpretación del pasaje de Ap 8:1.

El segundo texto usado en la interpretación de Ap 8:1 se encuentra en la página 16, y ahí Elena de White menciona.

Después cesaron de cantar los ángeles, y por un rato quedó todo en pavoroso silencio cuando Jesús dijo: “Quienes tengan las manos limpias y puro el corazón podrán subsistir. Bastaos mi gracia.” Al escuchar estas palabras, se iluminaron nuestros rostros y el gozo llenó todos los corazones. Los ángeles pulsaron una nota más alta y volvieron a cantar, mientras la nube se acercaba a la tierra (WHITE, 1962, p. 166, énfasis nuestro).

Al parecer este texto tiene lógica, ya que Elena de White menciona que antes que Cristo llame a los santos del sepulcro, habrá en el cielo (atmosférico) un “pavoroso silencio”. Dado lo razonable de esta cita, se hará necesario estudiarla a la luz de Ap 8:1 en su contexto.

La tercera cita se encuentra en la página 109–110, Elena de White dice “Todo el cielo se vaciará de ángeles, mientras los santos lo estén esperando”. Este pasaje toma como idea, el hecho

.....
² White (1958, p. 92).

³ Matusalén vivió 969 años. Si agregamos el período de tiempo entre el nacimiento de Matusalén y Noé al entrar en el arca (187 + 182 + 600), da un total de 969 años. Eso significa que en el mismo año en que murió Matusalén, ocurrió el diluvio.

⁴ White (1976, p. 69).



que el “*silencio*” se debe al vacío producido en el cielo (morada de Dios); ya que Jesús vendría a buscar a su pueblo con todos sus ángeles. Aunque este texto no habla explícitamente de un “*silencio*”, el hecho de que este último se pueda producir por la “*ausencia*” de ángeles en el cielo, lo hace una posibilidad. Por lo tanto, al igual que la segunda cita se hace necesario estudiarlas a la luz de Apocalipsis.

El contexto de Apocalipsis 8:1

La compleja cita de Ap 8:1, es parte de la descripción de la apertura de los sellos realizada por Jesús: “*Kai hotan ēnoixen tēn sphragida tēn hebdomēn, egeneto sigē en tō ouranō hōs hē-miōrion*” (Y cuando Él abrió el séptimo sello, hubo silencio en el cielo como por media hora). El texto está separado de su narrativa (Ap 6:1–17) por la inclusión de la visión de los 144 mil y la gran multitud, en respuesta a la pregunta planteada en Ap 6:17 “*porque el gran día de su ira ha llegado; ¿y quién podrá sostenerse en pie?*”.

La palabra *orge* “*ira*”, es un término para expresar la “*molestia*” tanto humana como Divina. En Ap 6:17 la “*ira*” se refiere a la Divina, “*el que está sentado en el trono y del Cordero*” (Ap 6:16). Este vocablo está relacionado en ambos testamentos con los juicios de Dios, (SILVA, 2014, 536–537) conclusión en concordancia con el texto de So 1:14, 18—cita usada por Juan en su trasfondo de Ap 6:17 (CARSON; BEALE, 2007, p. 1106). Este análisis es importante, ya que sitúa el séptimo sello, y por lo tanto el silencio, dentro de los juicios finales (BEALE, 2015, p. 164). Considerando esto, la siguiente sección analizará el texto de Ap 8:1 desde la exégesis; considerando palabras clave y su uso en la literatura bíblica y extrabíblica. Estas conclusiones se compararán con las citas de Elena de White, para ver si estas pueden ser usadas en la interpretación del pasaje en estudio.

Las citas a la luz de la Biblia: Exégesis del Pasaje en Cuestión

El término “*sige*”

En griego hay tres palabras que se traducen como silencio. La primera es “*hēsychia*”, término que denota silencio o sosiego, “*sosegadamente*” (2 Ts 3:12). En Hechos 22:2 se traduce como “*guardaron más silencio*”. Mientras que, “*hēsychia*” apunta a tranquilidad y quietud en 1 Tm 2:11, 12 “*en silencio*” (VINE, 2014, 66–67). La segunda expresión es “*kataseio*”, en Hch 13:16 este vocablo tiene la idea de una persona que hace un pedido de silencio “*hecha señal de silencio*” (VINE, 2014, p. 66–67). Finalmente la última palabra es “*sige*”, la cual aparece en dos oportunidades Hch 21:40 y Ap 8:1 (TUGGY, 1996, p. 807). En este último pasaje el silencio es introductorio a los juicios que siguen a la apertura del séptimo sello.

El uso de esta expresión indica que se utiliza para momentos importantes, se guarda silencio (*sige*) porque algo importante está a punto de acontecer. La *Concordancia Strong* define a “*sige*” como a un rehusar voluntario o indisposición para hablar (STRONG, 1995, p. 81). Partiendo de esta premisa difícilmente podríamos pensar que el “*silencio*” se deba al vacío generado en el cielo producto de la venida de Jesús, ya que como se mencionó “*sige*” es un silencio producido



por la expectación de lo que está por ocurrir, y no uno generado por la “ausencia” de ángeles en este caso (MAXWELL, 1985, p. 181). En consecuencia, parece ser que la tercera cita de Elena de White no puede ser usada como una explicación del silencio en Ap 8:1.

Silencio en el Antiguo Testamento y su conexión con juicio

Ya se ha hecho mención que el séptimo sello está relacionado con la “ira de Dios”, y por consiguiente con los juicios Divinos. Esta idea se refuerza al estudiar el término “silencio” en el AT. Por ejemplo, Is 47:5 hablando de los juicios de Babilonia dice “siéntate, *calla*”. Comentando los juicios que caerían sobre Israel, el profeta Amos expresa “muchos serán los cuerpos muertos; en todo lugar los echarán fuera en *silencio*” (Am 8:3). Mientras que Jeremías en Lm 2:10 indica “se sentaron en tierra, *callaron* los ancianos de la hija de Sion”. Por otra parte, Ha 2:20 y Za 2:13 es un llamado a guardar silencio esperando que Dios actué desde su morada. Finalmente, en Ex 14:14 se lee, “Jehová peleará por vosotros, y vosotros estaréis *tranquilos*”. La LXX usa en Ex 14:14 la palabra *sigēsete* que traducido literalmente sería “Jehová peleará por vosotros, y vosotros guardareis *silencio*”.⁵

Del previo análisis, se puede concluir que en el AT la palabra silencio se relaciona con el juicio Divino. Este veredicto tiene una connotación negativa para los infieles, mientras que para los hijos de Dios es sinónimo de liberación.

Silencio en la literatura judía

En la Peshet de Habacuc 2:20 se lee, “guarda *silencio* delante de él toda la tierra.” Florentino García Martínez comentando este texto, indica que se refiere “a todas las naciones que sirven a la piedra y al leño. Pero en el día del juicio, exterminará Dios a todos los adoradores de los ídolos y a todos los impíos de la tierra” (GARCÍA MARTÍNEZ, 1992, p. 253). En otras palabras este texto, y por lo tanto el silencio, está relacionado con el juicio final que recibirán los idolatras.

Por otra parte, 4 Esd 7:30 menciona “el mundo volverá al antiguo *silencio* de siete días, como en los juicios anteriores: para que nadie permanezca”. Este texto establece que así como la creación de este mundo se efectuó en siete días, siete días marcarán el fin del mismo en silencio (DOUKHAN, 2007, p. 79).

De una manera similar 4 Esd 6:39 comenta “el espíritu, y la oscuridad y el *silencio* estaban por todos lados; El sonido de la voz del hombre aún no estaba formado”. Gregory Beale citando el Midr. Rab. De Ex 39:9 agrega, “Inmediatamente antes del juicio de los profetas de Baal en el Monte Carmelo, hubo *silencio* sobre toda la creación” (CARSON; BEALE, 2007, p. 1110, traducción libre).⁶ En resumen, los ejemplos anteriores enfatizan la idea que silencio y juicio son dos elementos que están íntimamente ligados en la literatura judía.

El análisis del *Targum Pseudo-Jonathan: Deuteronomy*, presentando las maldiciones por violar el pacto, establece: “La tierra tembló, los cielos se movieron, el sol y la luna se oscurecieron, las estrellas retiraron sus rayos, los padres del mundo lloraron desde sus sepulcros, mientras todas las criaturas estaban en *silencio*” (ETHERIDGE, 1865, p. 642). Si se compara este Targum

⁵ La Biblia de las Américas (LBLA).

⁶ “immediately before the judgment of the Baal prophets at Mount Carmel there was silence over the entire creation.” (Énfasis agregado).



con el sexto y séptimo sellos se pueden encontrar significantes paralelos, tal como lo presenta o Cuadro 2.

Cuadro 2 — Comparación Targum Pseudo-Jonathan x Apocalypse

Targum Jonathan on Deuteronomy 28:157	Sexto y Séptimo Sellos (Ap 6:12–17; 8:1)
La tierra tembló	Un gran terremoto (6:12)
Los cielos se movieron	El cielo se desvaneció como un pergamino que se enrolla (6:14)
El sol y la luna se oscurecieron	El sol se puso negro como tela de cilicio, y la luna se volvió toda como sangre (6:12)
Las estrellas retiraron sus rayos	Las estrellas del cielo cayeron sobre la tierra (6:13)
Los patriarcas lloraron desde sus sepulcros	Los reyes de la tierra, y los grandes, los ricos, los capitanes, los poderosos, y todo siervo y todo libre, se escondieron en las cuevas y entre las peñas de los montes y decían a los montes y a las peñas: Caed sobre nosotros (6:15–16)
Todas las criaturas fueron silenciadas	Cuando abrió el séptimo sello, se hizo silencio en el cielo (8:1)

Fuente: elaboración propia

El cuadro anterior presenta una estrecha similitud entre ambos textos, mientras el contexto en ambas narrativas está relacionado con el juicio que recibirán los impíos por sus malos actos. En resumen, al igual que los anteriores ejemplos, el estudio del *Targum Pseudo-Jonathan: Deuteronomy* evidencia una conexión entre el término silencio y el juicio.

La expresión “en el cielo” (*en tōourano*)

“En el cielo” es una expresión en locativo para indicar lugar, ubicación espacial en este caso. El empleo del término “cielo” en Apocalipsis revela un doble uso, el primero de ellos es en relación con la morada de Dios.⁸ El segundo hace referencia al cielo atmosférico visible desde la tierra, ya sea para el vidente o para los ojos humanos que contemplan la escena profética.⁹ Al parecer Ap 8:1 se refiere a este último caso.

Apocalipsis 5:3–4 apoya esta conclusión, ya que el foco de la narración cambia de la tierra al cielo. El versículo 5 comenta que uno de los 24 ancianos, le menciona a Juan, que el Cordero es digno de desatar los sellos, es a partir de este momento que Jesús toma el libro y comienza a abrir cada uno de sus sellos. Por consiguiente, la apertura de los sellos se da en el “cielo” — refiriéndose a la morada de Dios — aunque cada uno de ellos tiene una repercusión en la tierra, tal como se aprecia en el Cuadro 3.

.....
⁷ Targum tomado de Clarke (1998, p. 75) “When Moses, the prophet, began to say these following words of reproof, the land was shaken, the heavens trembled, the sun and the moon darkened, and the stars suppressed their light. The patriarchs shouted from their graves, while all the creatures were silent.”

⁸ Apoc.4:2; 5:3; 10:1, 4, 6, 8; 11:12 (x2), 13, 15, 19; 12:7, 8, 10, 12; 13:6; 14:2, 13, 17; 15:1, 5; 16:11; 18:4, 5, 20; 19:1, 14; 21:2, 10.

⁹ Ap 4:1; 6:13, 14; 8:10; 9:1; 10:5, 6; 11:6, 12:1, 3, 4; 13:13; 14:6; 16:21; 18:1; 19:11, 17; 20:1, 9; 21:1.



Cuadro 3 — Apertura de los 7 sellos

SELLO	CIELO	CONSECUENCIA EN LA TIERRA
1	Uno de los 4 seres vivientes	Difusión del evangelio
2	Uno de los 4 seres vivientes	Quitar la paz de la tierra (6:4)
3	Uno de los 4 seres vivientes	Hambre (6:5, 6)
4	Uno de los 4 seres vivientes	Matar con espada, hambre y peste (6:8)
5	Mención del altar	Completar el número de mártires (6:11)
6	Cuando abrió el sexto sello ¹⁰	Gran terremoto y conmoción de astros (6:12–13)
7	Cuando el Cordero abrió	silencio (8:1)

Fuente: elaboración propia.

De este cuadro se puede inferir que el Cordero abre el séptimo sello en el cielo “morada de Dios”, de la misma forma en que abre los primeros seis, esta apertura genera un silencio en el cielo atmosférico (tierra). En general, cuando el libro de Apocalipsis habla acerca del “cielo atmosférico” se refiere a la tierra en su conjunto.¹¹

Por ejemplo, la frase “en el cielo” (*en tō ouranō*) aparece también en Ap 4:1; 12:1, 3 como una referencia al cielo visible desde la tierra. Considerando esto, pareciera ser que la segunda cita de Elena de White cobra relevancia. Sin embargo, como ya se ha mencionado que la apertura de los sellos se da en el cielo (morada de Dios) con consecuencias en la tierra. Ranko Stefanovic (2013, p. 219) lo explica como sigue

Los eventos de Apocalipsis 6 no describen el contenido de los sellos mismos. Más bien, son las consecuencias de la ruptura que hace Cristo de los sellos en el cielo. Los eventos iniciados por la apertura de los sellos, sin embargo, todos suceden en la tierra.

Si Jesús abre los sellos en el cielo (morada de Dios), y si el sexto sello presenta la segunda venida de Cristo (Ap 6:15–16). Parece improbable que el séptimo sello sea abierto por Jesús en el aire (cielo atmosférico), a la vista de los seres humanos que contemplan la escena en silencio. De manera que, la segunda cita de Elena de White no parece ajustarse al pasaje de Ap 8:1.

El término “*hōs*”

El vocablo *hōs*, puede ser traducido de varias maneras. Esta palabra aparece 71 veces en el libro de Apocalipsis, es empleada en la Biblia para comparar elementos; y no para representar una exacta reproducción de lo que se compara (BALZ; SCHNEIDER, 1996, 2204–2207). Por citar un caso, Ap 6:14 dice “y el cielo se desvaneció como (*hōs*) un pergamino que se enrolla”.¹² En el NT “*hōs*” tiene el significado de “como” en 326 ocasiones, 37 veces es traducido con la palabra “cuando”, “como si” en 15 oportunidades y en 50 ocasiones se transcribe “mientras, según, seme-

¹⁰ Aunque no se menciona explícitamente que Jesús abre el sexto sello en cielo “morada de Dios”, la fórmula “él abrió el sexto sello” (entiéndase el Cordero) es aplicada en todos los sellos.

¹¹ Ap 6:13, 14; 8:10; 9:1; 10:5.

¹² Otros ejemplos son Ap 3:21; 6:2–13.



jante, casi, a modo de” (STEGENGA; TUGGY, 1987, p. 553). Por lo tanto, la idea de precisión o exactitud no es parte de la esencia de la palabra “*hōs*”.

Los períodos de tiempo en Daniel y Apocalipsis

Los tiempos proféticos en Daniel y Apocalipsis destacan rasgos definidos y concretos (v.g. 42 meses; tiempo, tiempos y medio tiempo; 2300 días; 1260 días; 1290 días; 1335 días; 10 días y 3 días y medio). Además, todos ellos carecen de la partícula “*hōs*”. Esto quiere decir que nunca son cifras aproximadas. Incluso en la “profecía clásica” los periodos de tiempo son precisos, entre los cuales están los 40 años de peregrinaje en el desierto o los 70 años de cautiverio babilónico. Asimismo se debe tener presente a la hora de interpretar los tiempos proféticos, que la unidad básica de “día por año” debe ser respetada (RODRÍGUEZ, 2001). Interpretar las horas como medida de tiempo profético, sería ir más allá de lo que el principio día por año pretende. Transgredir dicho principio, podría generar problemas de interpretación (TIMM, 2007, p. 32–33).

Propuesta interpretativa

En vista de la evidencia, es importante presentar una propuesta interpretativa del texto de Ap 8:1. Ya que, al parecer, la exégesis bíblica no parece apoyar el uso que hacen algunos estudiosos de las citas de Elena de White en la interpretación del texto. Se entiende que Jesús abre cada sello en el cielo (morada de Dios), y que el sexto sello menciona la segunda venida de Cristo. Esto quiere decir, que el séptimo sello debe ser abierto posterior a la parusía. Además, el AT y la literatura judía presentan que el silencio está relacionado con los juicios de Dios. Si se considera toda la evidencia, parece ser que el milenio reúne las características para la apertura del séptimo sello (PAULIEN, 2000a, p. 238).

Esta conclusión tendría sentido, si se considera que el libro sellado es el libro de la ley. El que, era leído y guardado cada vez que un nuevo rey se sentaba en el trono de Israel. Este libro, no podía ser completamente abierto para leer su contenido hasta que todos los sellos fueran rotos (STEFANOVIC, 2013, p. 207). Jon Paulien comenta al respecto: “el libro sellado no se abre jamás en el tiempo de gracia” (PAULIEN, 2000b, p. 199, traducción libre).¹³ Elena de White explica que la coronación de Cristo tendrá lugar cuando Él vuelva con la Santa ciudad (WHITE, 2012, 846–850). Es decir, aunque en el Capítulo 5 de Apocalipsis Jesús recibe el libro; no es sino hasta su tercera venida que podrá darle lectura al ser coronado como rey (Ap 19:11–16).

En consecuencia, “el silencio de media hora” podría deberse a la expectación de Satanás y sus huestes por lo que está por ocurrir. Si este libro es leído por el Cristo coronado, eso quiere decir que el séptimo sello se extiende hasta el final del conflicto. En este sentido, la “media hora de silencio” debe ser vista simplemente como un tiempo breve relacionado con el juicio (Ap 18:10, 17).

.....
¹³ “The sealed scroll is never opened in probationary time.”



Conclusión

De acuerdo con lo estudiado, se puede establecer que las citas de Elena de White usadas por algunos no pueden ser usadas para explicar Ap 8:1. El estudio de los términos “*sige*”; “*en tōou-rano*” y “*hōs*” apoyan esta conclusión. Cada sello se abre en el cielo (morada de Dios), generando consecuencias en la tierra. La segunda venida de Jesús se da en el sexto sello, por ello, la apertura del séptimo sello debe ser un acontecimiento posterior a la parusía; en donde Jesús se encuentre en el cielo (morada de Dios).

El libro solo puede ser leído una vez que sean rotos todos sus sellos, dicha lectura debe ser hecha por el Cristo coronado. La coronación de Cristo tendrá lugar en su tercera venida, cuando vuelva con la Santa ciudad. Por lo tanto, parece ser que el milenio reúne las características necesarias para explicar dicho evento. Esto quiere decir, que en algún punto del milenio Cristo abre el séptimo sello — encontrándose en el cielo morada de Dios. Esta apertura genera en la tierra/cielo atmosférico un “*sige*” (silencio de expectación), probablemente por los juicios que están por ocurrir con Satanás y los impíos. De manera que, la “casi/como (*hōs*) media hora de silencio” debe ser vista solo como un tiempo breve o súbito de los juicios venideros.

Bibliografía

BALZ, H.; SCHNEIDER, G. **Diccionario Exegético del Nuevo Testamento**. Salamanca: Sígueme, 1996. v.1. (2). ISBN 9788430112845.

BEALE, G. K. **Revelation: A Shorter Commentary**. Grand Rapids: Eerdmans, 2015. ISBN 9780802866219.

CARSON, D. A.; BEALE, G. K. **Commentary on the New Testament use of the Old Testament**. Grand Rapids: Baker Academic, 2007. ISBN 0801026938.

CLARKE, Ernest G. **Targum Pseudo-Jonathan: Deuteronomy**. Collegeville, MN: Liturgical Press, 1998. (The Aramaic Bible, 5B). ISBN 0814658636.

DOUKHAN, Jacques. **Secretos del Apocalipsis: El Apocalipsis visto a través de ojos Hebreos**. Buenos Aires, Argentina: Asociacion Casa Editora Sudamericana, 2007. 224 p. ISBN 987567401X.

ETHERIDGE, J. W. **The Targums of Onkelos and Jonathan Ben Uzziel on the Pentateuch: with the Fragments of the Jerusalem Targum: from the Chaldee**. London, 1865.

GARCÍA MARTÍNEZ, Florentino. **Textos de Qumrán**. Madrid: Trotta, 1992. 526 ;. (CEP). ISBN 8487699448.

MAXWELL, C. Mervyn. **God Cares**. Mountain View, CA: Pacific Press Pub. Association, 1985. (2). ISBN 0816306117.

MCNAMARA, Martin. **Targum and New Testament: Collected Essays**. Tübingen: Mohr Siebeck, 2011. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament. 2. Reihe, 279). ISBN 316150836X.



- NICHOL, Francis. **The Seventh-Day Adventist Commentary: Philippians to Revelation.** Washington: Review and Herald Publishing Association, 1957. (7).
- PAULIEN, J. Seals and Trumpets: Some Current Discussions. In: HOLBROOK, F. B. (Org.). **Symposium on Revelation- Book I**, Hagerstown: Review and Herald Publishing Association, 2000a, p. 183–198.
- PAULIEN, J. The Seven Seals. In: : HOLBROOK, F. B. (Org.). **Symposium on Revelation- Book I**, Hagerstown: Review and Herald Publishing Association, 2000b, p. 199–243.
- RODRÍGUEZ, A. M. **El Santuario y Su Purificación.** 2011. Disponível em: <<http://bit.ly/2T3xRto>>. Acesso
- SILVA, M. **New International Dictionary of New Testament Theology and Exegesis.** 2. ed. Grand Rapids: Zondervan, 2014. (3). ISBN 9780310276197.
- SMITH, U. **The Prophecies of Daniel and the Revelation:** Revised and Newly Illustrated. Nashville, TN: Southern Publishing Association, 1944.
- STEFANOVIC, R. **La Revelación de Jesucristo.** Berrien Springs, MI: Andrews University Press, 2013. xviii. ISBN 9781883925727.
- STEGENGA, J.; TUGGY, A. E. **La Concordancia Analítica Greco-Española del Nuevo Testamento.** Terassa, Barcelona: Clie, 1987. xiii, 845, vi, 207. ISBN 9788472289918.
- STRONG, J. **The New Strong's Exhaustive Concordance of the Bible.** Nashville, TN: Thomas Nelson, 1995. ISBN 0840720726.
- TIMM, A. **El Simbolismo en Miniatura y el Principio de 'día por año' en la Interpretación Profética.** Theologika, 22:1, p. 2–35, 2007.
- TUGGY, A. E. **Lexico Griego-Español del Nuevo Testamento.** El Paso, TX: Editorial Mundo Hispano, 1996. 1038, [8], 203. ISBN 0311036449.
- VELOSO, M. **Apocalipsis y el Fin del Mundo: Fe Para Enfrentar La Crisis Final.** 1. ed. Nampa, ID: Pacific Press, 1998. 228 ;. ISBN 081639458X.
- VINE, W. E. **Vine Diccionario Expositivo de Palabras del Antiguo y Nuevo Testamento exhaustivo.** Nashville, TN: Grupo Nelson, 2014. ISBN 0-89922-495-4.
- WHITE, E. G. **¡Maranata: El Señor!**: Compilación de los Escritos de Elena G. de White. Buenos Aires, Argentina: Casa Editora Sudamericana, 1975.
- WHITE, E. G. **Counsel on Diet and Foods.** Takoma Park, WA: Review and Herald Publishing Association, 1976.
- WHITE, E. G. **El Conflicto de los Siglos.** Buenos Aires, Argentina: Asociacion Casa Editora Sudamericana, 2012.
- WHITE, E. G. **Patriarchs and Prophets:** The Great Conflict between Good and Evil: as Illustrated in the Lives of Holy Men of Old. Mountain View, CA: Pacific Press Publishing Association, 1958.

A metodologia hermenêutica como elemento determinante na interpretação do relato bíblico da criação

MARLON ROBERTO VARELA TEXEIRA¹
CARLOS FLÁVIO TEIXEIRA²

Resumo: Há séculos os estudiosos da Bíblia debatem a interpretação do relato de Gênesis 1:1-2:3 acerca da criação do mundo. Essa discussão, que no passado era motivada por tentativas exegéticas e filosóficas de resolver pontos controversos de compreensão, foi intensificada com as hipóteses geológicas e biológicas que surgiram no meio científico, notadamente a partir dos séculos 18 e 19. Tais perspectivas apresentam versões diferentes sobre as origens, em relação à visão mais antiga que entende os sete dias em que a vida foi criada como tendo, cada um, duração de 24 horas e sendo, portanto, literais e históricos. Mais do que uma mera questão de diferenças de opinião, uma observação atenta desse panorama aponta que a principal causa das divergências interpretativas pode ser notada nas opções metodológicas feitas pelos intérpretes das Escrituras, fato que se mostra elementar para a observação e discussão não apenas desse, mas também de outros temas teológicos.

Palavras-Chave: Bíblia; Gênesis; relato da criação; metodologias de interpretação; perspectivas.

The hermeneutic methodology as a determining element in the interpretation of the Biblical account of the creation

.....
¹ Graduado em Teologia pelo Centro Universitário Adventista de São Paulo. E-mail: marlontexeira@gmail.com.

² Doutorando em Teologia Bíblico-Sistemática na Andrews University (EUA), Doutor em Teologia Bíblico-Sistemática pela Escola Superior de Teologia (EST). Doutor em Ciências da Religião, na especialidade de Teologia Sistemática pela Universidade Metodista de São Paulo (UMESP). Mestre em Teologia Pastoral (UNASP) e Direito Constitucional (UNIMEP). Especialista em Docência Para o Ensino Superior (UNISUL). Membro da SBL (Society of Biblical Literature), ATS (Adventist Theological Society), ABIB (Associação Brasileira de Pesquisa Bíblica) e SOTER (Sociedade de Teologia e Ciências da Religião). Docente e pesquisador no SALT - Seminário Adventista Latino-Americano de Teologia. Avaliador do MEC/INEP para cursos de graduação. E-mail: carlosflavioteixeira@gmail.com.

Abstract: Bible scholars have debated the interpretation of Genesis 1:1-2:3 about the creation of the world for centuries. This discussion, that for a long time has been motivated by exegetical and philosophical attempts of solving controversial points of comprehension, was intensified with the geological and biological hypotheses that arose in the scientific midst, notably since centuries 18 and 19. Such perspectives present different versions about the origins, in relation to the oldest version that understands the seven days in which life was created as having, each one, 24 hours of duration and being, therefore, literal and historical. More than a mere point of difference of opinions, an attentive observation of this overview points out that the main reason of the interpretative divergences can be noticed in the methodological options made by the Scriptures interpreters, a fact that comes out as elementary for the observation and discussion not only of this one, but also of other theological themes.

Keywords: Bible; Genesis; story of creation; interpretation methodologies; perspective.

A multiplicidade de crenças e práticas presentes no cristianismo evidencia que existem inúmeras interpretações a respeito de pontos específicos da Bíblia. Uma das controvérsias mais antigas gira em torno da maneira correta de se entender os “dias” nos quais a Bíblia menciona ter ocorrido a criação do planeta Terra, de sua redondeza cósmica e dos seres vivos que nele habitam. Nas palavras de Moskala, estão evidentes as três principais perspectivas sobre o assunto: a alegórica, a evolutiva e a literal:

Os dias da criação têm sido entendidos de diferentes maneiras. Alguns interpretam-nos como dias simbólicos; outros como uma descrição poética ou um relato evolutivo da atividade criativa de Deus; ainda outros os veem como uma revelação de Deus e os tomam como dias literais. (MOSKALA, 2010, p. 116, tradução livre)

Na perspectiva de Kaiser Jr. (1980, p. 75), “muitas vezes, o debate quanto ao tempo levado pela criação consome mais tempo e energia do que o necessário. A teologia em geral não tem interesse nesse debate”. Canale, por outro lado, afirma que

os cristãos precisam reafirmar o fato de que uma compreensão teológica de Gênesis 1, descrevendo o período de seis dias consecutivos de 24 horas literais e históricos durante os quais Deus criou a vida em nosso planeta, é essencial ao pensamento teológico das Escrituras e, portanto, ao sistema harmônico da verdade que originou o cristianismo e sua missão global. (CANALE, 2014, p. 116)

Tal debate pode ser resumido em uma pergunta: “os seis dias de 24 horas apresentados em Gênesis 1 são um componente essencial da verdade teológica”? (CANALE, 2014, p. 108). Com vistas a responder essa pergunta, o presente artigo relembra o panorama geral sobre a interpretação dos dias da criação (em Gênesis 1) ao longo do tempo. Depois disso, será destacada a perícope de Gênesis 1:1-2:3, de modo a notar no próprio texto as evidências ali reivindicadas para o significado da palavra “dia”, corroborando-se a isso a perspectiva de diversos autores. Em seguida, serão consideradas as questões metodológicas envolvidas nesse debate.

Breve histórico da interpretação dos dias da criação

A história da interpretação dos dias da criação mostra, como conclui Lewis (1989, p. 455), que “os leitores da Bíblia nunca tiveram uma única forma de pensar a respeito dos dias da criação”. Desde Filo de Alexandria, intérprete judeu do primeiro século, até os dias atuais, sempre houve os que entenderam de forma não literal o relato criativo.

Segundo Shea (2011, p. 495-496), fontes judaicas intertestamentárias, bem como Flávio Josefo, seguiam bem de perto o relato criativo de Gn 1 e 2, com a diferença de detalhes acrescentados. O *Livro dos Jubileus*, por exemplo, afirma, sobre a criação:

E o anjo da presença falou a Moisés de acordo com a palavra do Senhor, dizendo: escreva a história completa da criação, como em seis dias o Senhor Deus terminou todas as suas obras e tudo o que criou, e guardou o sábado no sétimo dia e o santificou por todas as eras, e o designou como sinal para todas as suas obras (CHARLES, 1902, 2.1, tradução livre).

É interessante notar, entretanto, que na mesma obra já havia a possibilidade de definir “dia” em termos de períodos maiores, por razões alegadamente exegéticas:

E ele faltou setenta anos de mil anos; porque mil anos é como um dia no testemunho dos céus e por isso está escrito a respeito da árvore do conhecimento: “no dia que comeres dela morrerás”. Por essa razão ele não completou os anos do seu dia; porque morreu durante ele (CHARLES, 1902, 4.30, tradução livre).

Ao que parece, como Gênesis 2:17 diz “porque, no *dia* (*yôm*) em que dela comeres, certamente morrerás”, mas Adão viveu 930 anos (Gn 5:5), o autor sentiu a necessidade de explicar a aparente contradição. Para entender o “dia” do qual Gênesis 2:17 fala, o autor recorreu a uma chave hermenêutica, “um dia por mil anos”, embora não fique claro qual a fonte dessa ideia (talvez de Sl 90:4, como fazem alguns intérpretes contemporâneos).

Avançando no tempo, nota-se que Filon de Alexandria (morte em c. 42 d.C.), intérprete judeu, passou a utilizar o método alegórico originado na literatura helenística (WALKER, 2015, p. 28). Ele aplicou esse método ao Antigo Testamento e isso influenciou seu entendimento acerca do relato da criação (SHEA, 2011, p. 496; ver também LEWIS, 1989, p. 434) e sua influência foi sentida sobre a geração de intérpretes cristãos treinados em Alexandria no século seguinte.

O autor da epístola de Barnabé aplicou o método alegórico na interpretação dos dias da criação:

Escutem, meus filhos, o significado dessa expressão, “Ele terminou em seis dias”. Isso implica que o Senhor acabará com todas as coisas em seis mil anos, pois um dia para ele significa mil anos. Ele próprio testifica, dizendo: “Eis que um dia será como mil anos.” Portanto, meus filhos, em seis dias, ou seja, seis mil anos, todas as coisas acabarão (*Epístola de Barnabé*, 15).

Mais uma vez é perceptível a influência da ideia de equivaler um dia a mil anos. Embora o autor dessa epístola não esteja diretamente comentando os dias da criação, ele encontra um significado simbólico e o aplica escatologicamente. Lewis (1989, p. 436-444) sugere que intérpretes posteriores, como os alexandrinos Clemente (morte c. 215) e Orígenes (182/185-251/254), e

também Agostinho (354-430), conhecidos por empregar o método alegórico, entendiam, ainda que em certa medida, de forma não literal os dias da criação.

Nas palavras de Agostinho, o sentido dos dias da criação seria algo “extremamente difícil, talvez impossível para nós compreendermos, quanto mais dizê-lo” (Agostinho, *City of God*, 11.7, tradução livre). Ainda assim, tentou encontrar algum significado simbólico, não evidente no texto, para os dias da criação. Sobre isso, ele escreveu:

Essas obras [da criação] estão registradas como tendo sido completadas em seis dias (o mesmo dia sendo seis vezes repetido), porque seis é um número perfeito, não porque Deus precisasse de um tempo prolongado, como se Ele não pudesse criar todas as coisas de uma vez, o que então deveria marcar o curso do tempo pelos próprios movimentos, mas porque a perfeição da obra é significada pelo número seis (*City of God*, 11.30, tradução livre)³.

Lavallee (1989, p. 459-460) opina que Agostinho tentou resolver dificuldades exegéticas, dentre elas a harmonização entre os seis dias de Gênesis 1, o dia que aparece em Gênesis 2:4 (“estas são as origens dos céus e da terra, quando foram criados; *no dia* em que o SENHOR Deus fez os céus e a terra” – ARC, grifo nosso) e o apócrifo Sirach 18:1 (“Aquele que vive para sempre criou todas as coisas *juntas*” – grifo acrescido, tradução livre), partindo do pressuposto de que esses textos aparentemente colocam a criação como simultânea⁴. Outra dificuldade seria a contagem do tempo antes da existência de sol e lua, criados no quarto dia (LAVALLE, 1989, p. 462-463; ver *City of God*, 11.7).

Durante a Idade Média, o debate continuou (LEWIS, p. 450-452). Parte dessa discussão adveio da influência de Agostinho quanto ao suposto ponto de controvérsia já mencionado. A descontinuidade veio com a Reforma, quando houve em certa medida o retorno à interpretação literal dos dias da criação (LEWIS, 1989 p. 451, 452-453). Contudo, essa percepção veio a ser novamente desafiada a partir dos séculos 18 e 19, com o advento do racionalismo e do iluminismo, num contexto fortemente influenciado pelo progresso das ciências naturais. Segundo Shea (2011, p. 498-499):

Esses progressos filosóficos causaram impacto sobre o relato bíblico da criação de duas formas diferentes, mas paralelas. A primeira diz respeito à crítica literária do relato bíblico; e a segunda tem que ver com a afirmação de que a ciência teria demonstrado a inexatidão do relato bíblico da criação. Esses dois métodos de avaliação do registro bíblico subsistem até hoje.

O primeiro novo método originou-se com Jean Astruc (1684-1766), médico francês, que acreditava que Gênesis fora uma compilação de fontes antigas (SHEA, 2011, p. 499; WALKER, 2015, p. 733). Essa perspectiva foi desenvolvida com o tempo até cristalizar-se na chamada “hipótese documental”, proposta por Julius Welhausen (1844-1918). Uma vez que o Gênesis passou a

.....
³ É curioso que Agostinho “prove” seu argumento através de um raciocínio matemático, envolvendo o número seis. Já em seu argumento para a perfeição do número sete, ele se vale de ambos raciocínios matemático e bíblico (ver *City of God*, 11.30-31).

⁴ Lavallee (1989, p. 460) critica o fato de essa dificuldade de Agostinho com o texto ter se originado pelo seu uso de uma tradução latina da Septuaginta (que em si já é uma tradução do original hebraico e aramaico) e também de sua dependência de uma tradução latina (imprecisa, por sinal) de material apócrifo.

ser considerado uma edição de fontes, por sua vez realizada em tempos posteriores ao de Moisés, alegou-se que não poderia, portanto, constituir-se em história confiável (SHEA, 2011, p. 499).

O segundo novo método foi se fortalecendo a partir do século 18, à medida que a geologia e a biologia modernas foram sendo desenvolvidas. A percepção do tempo geológico como compreendendo milhões de anos, a partir de interpretações do registro fóssil, bem como a hipótese evolutiva proposta por Darwin (SHEA, 2011, p. 500-501) foram um golpe na visão literal do relato da criação.

Isso provocou uma reação dos intérpretes e estudiosos da Bíblia, que para torná-la compatível com as novas descobertas, optaram por resgatar alguns dos antigos argumentos para a interpretação não literal de Gênesis 1 e 2. Um deles é a ideia de que um dia equivale a mil anos (a partir da aplicação arbitrária dos textos de Sl 90:4 e 2 Pd 3:8); outro, a chamada teoria do “dia-revelação” ou “dia-pictórico”, segundo a qual os seis dias de Gênesis 1 não eram a duração cronológica da criação, mas do período em que o escritor do Gênesis recebeu a revelação que deu origem ao relato (LEWIS, 1989, p. 454-455).

Como implicação desse cenário, observou-se nos Estados Unidos, no final do século 19 e começo do século 20, que os intérpretes cristãos se dividiram entre os que defendiam a literalidade do Gênesis, entre outras questões teológicas (conhecidos como conservadores), e aqueles que procuraram “reter a orientação evangélica, mas refazendo sua fé de modo a ficar em sintonia com o pensamento científico e histórico da época” (WALKER, 2015, p. 778), conhecidos como “liberais”.

Esse é, de forma bastante sintética, o panorama histórico da discussão sobre a literalidade dos dias da criação. Nota-se na atualidade a emergência e reconfiguração da percepção da não literalidade. Enquanto que da antiguidade até a Idade Média a visão dos dias da criação como períodos de tempo indefinidos ou mais longos baseou-se em fatores filosóficos, ou foi proposta como solução para dificuldades exegéticas, a partir da Idade Moderna até os dias de hoje, ela resurgiu como reação aos questionamentos feitos por cientistas ao relato criativo do Gênesis, com o fim de ajustá-lo às descobertas das ciências naturais que, à primeira vista, contradiziam a visão bíblica.

É apropriado, a esta altura, revisitar o relato bíblico acerca da criação para buscar as reinvindicações do próprio texto.

O uso de *yôm* em Gn 1:1–2:3

Para um estudo resumido do significado de “*yôm*” (dia) no contexto da narrativa da criação, é importante notar a perícopé que compreende todo o primeiro capítulo de Gênesis e os três primeiros versos do segundo. Essa porção é tida como uma unidade literária, muito embora seu conteúdo na maioria das Bíblias apareça dividido de forma arbitrária (YOUNKER, 2010, p. 119). “*Yôm*” aparece nessa perícopé 14 vezes (uma delas no plural “*yāmîm*” (dias) em Gn 1:14. Sobre o seu uso, Kaiser Jr. (1980, p. 77) lembra que

até essa altura, o leitor fica conhecendo a elasticidade do autor no seu emprego da palavra “dia”: tem o mesmo alcance de significados diferentes que se conhece no português moderno. É igual à luz do dia (1:5); nossos dias civis que formam o ano (v. 14); e a extensão total da criação, ou, como diríamos, o *dia da onça* (grifo do autor).

Essa palavra, então, apresenta um campo semântico amplo e esse fator, segundo Steinmann (2002, p. 584), “por si só tornou a duração dos dias de Gênesis 1 um assunto perenemente controverso”. Por isso, a correta interpretação do termo deve levar em consideração o contexto (MOSKALA, 2010, p. 116), e, ao contrário do que afirma Schultz (2009, p. 27, nota nº 5), a narrativa da criação pode fornecer elementos determinantes para o significado dos “dias” relatados. Isso será destacado, ainda que de forma breve, nas próximas linhas.

Tipo de literatura da perícopre

É importante perceber qual o gênero literário da perícopre de Gênesis 1:1-2:3, já que, “há tempo é reconhecido que o gênero desempenha um importante papel na interpretação” (OSBORNE, 2005 p. 679, tradução livre). No verso que segue à conclusão da perícopre, Gênesis 2:4, lê-se que o relato criativo conta as “*tôledot*”, “a história das origens” (Nova Versão Internacional). Sabendo que o livro de Gênesis é dividido em dez genealogias, ou “*tôledot*” (Gn 2:4; 5:1; 6:9; 10:1; 11:10; 11:27; 25:12; 25:19; 36:1; 37:2), Moskala (2010, p. 116, tradução livre) afirma que se elas “são literais, e esses personagens [Adão, Noé, Abraão, Isaque, Jacó e José] são históricos, isso sugere que a genealogia dos céus e da terra deve ser interpretada da mesma maneira. Deve-se ser consistente; ou todas as genealogias são literais ou nenhuma o é”.

Assim, o contexto amplo da perícopre aponta para um relato literal, sem simbolismos. Sobre ele, ainda é possível distinguir dois contextos específicos do uso de “*yôm*”: 1º uso com numeral ordinal (9 ocorrências) e 2º uso em relação a termos astronômicos (5 ocorrências).

Uso com numeral ordinal

Vê-se que “*yôm*” é acompanhado de um numeral ordinal ao final dos trechos que descrevem diferentes etapas da criação divina (Gn 1:5, 8, 13, 19, 23, 31; 2:2-3)⁵. Construções semelhantes, descrevendo uma sucessão de períodos de 24 horas, são relatadas em Números 7:12-88 e 29:1-38, (consagração do altar do santuário de Moisés e das cerimônias da festa dos tabernáculos, respectivamente). Moskala (2010, p. 116) afirma que “quando a Bíblia, em um relato histórico, usa a palavra ‘dia’ em combinação com um numeral, consistentemente se refere a um dia regular”. Shea (2011, p. 470) expande esse argumento para incluir a expressão paralela “tarde e manhã”:

Cada afirmação [ao final do relato de cada etapa da criação] contém quatro elementos. Primeiro é o verbo “haver”, que, na verdade, aparece duas vezes. Segue-se a menção das partes escura e clara do dia: *a tarde e a manhã*. Em terceiro lugar, *numera-se o dia*. Em quarto e último lugar, aparece a palavra “dia” propriamente dita. Afirma-se nessa complexa fórmula cronológica que os elementos temporais surgiram, que se reuniram para formar o dia e que cada dia foi numerado. Quando se faz o confronto entre esse tipo de fórmula cronológica e outras evidências do AT (ver Gn 33:13; Êx 12:18 e Ne 5:18), não fica nenhuma dúvida de que o escritor estava falando de um período de luz e trevas de 24 horas, que compunha um dia inteiro. A adição dos outros elementos dessa fórmula à palavra “dia” dá uma especificidade que exige a aplicação limitada e local dessa locução no tempo (SHEA, 2011, p. 470, grifos nossos).

⁵ Embora o numeral cardinal “*echad*” acompanhe “*yôm*” em 1:5, Steinmann discute a construção singular desse verso em seu artigo.

Nota-se essa mesma relação entre a expressão “tarde e manhã” e um “dia” em outra parte da Bíblia Hebraica, a saber, Daniel 8:14 (NICHOL, 2011, p. 191): “até duas mil e trezentas tardes e manhãs”. Schwantes (2009, p. 390) chega a afirmar que “o autor do livro de Daniel tomou emprestada a frase 'tarde manhã' de Gênesis 1”. Uma vez que, nesse livro, são comuns períodos de tempo descritos na forma de “tempos”, “semanas” e “dias”, é possível assim enxergar de forma mais clara o paralelo entre a expressão “tarde e manhã” e o período de 24 horas chamado “dia”.⁶

Steinmann (2002, p. 584), argumentando em um sentido diferente, chega à mesma conclusão. Para ele, as construções gramaticais que descrevem os dias da criação são singulares, e não refletem o uso comum de numerais com a palavra “*yôm*” no resto da Bíblia Hebraica (Steinmann, 2002, p. 582). Sua opinião é que em Gênesis 1:5 ocorre um uso incomum de “*echad*”(um) com a palavra “*yôm*” numa expressão indefinida (sem a presença de artigo, contrariando o uso comum dessa expressão em outros contextos da Bíblia Hebraica). Por isso, relaciona essa construção singular com o que se relata em Gênesis 1:3-5, a saber, à criação da luz e à delimitação das partes clara e escura do dia, em termos de “dia” e “noite”, na sucessão de “tarde” e “manhã”.

A conclusão é que, em vez de ser entendido como sinônimo de numeral ordinal e ser traduzido como “primeiro [dia]”, “*echad*” tem a função no texto de numeral cardinal, e assim qualifica a primeira etapa da criação como “um dia” convencional, uma sucessão de claro e escuro, tarde e manhã (STEINMANN, 2002, p. 583-584). Os demais numerais, até o quinto dia, embora sejam ordinais, refletiriam essa definição de dias solares, de 24 horas (STEINMANN, 2002, p. 583), enquanto que o sexto e o sétimo dia, por apresentarem artigo definido junto ao numeral, seriam assim dias especiais, dados os eventos que neles ocorreram (STEINMANN, 2002, p. 583).

Os argumentos de Steinmann seguem um rumo distinto do que muitas traduções e comentaristas tomam⁷. A inclusão deles aqui fornecem uma ponte entre o uso de “*yôm*” com numeral, como apresentado até aqui, e o uso da palavra em contextos astronômicos, que é apresentado a seguir.

Uso de “*yôm*” em contextos astronômicos

Quando considerado o uso de “*yôm*” em contextos astronômicos, a percepção de seu significado literal como período de 24 horas fica ainda mais evidente. De forma especial, tal uso compreende a primeira e a quarta etapa da criação (Gn 1:3-5, 14-19). Nelas, são criados, respectivamente, a separação entre a luz (que Deus denomina “dia”) e a escuridão (que ele chama “tarde”); e os “luzeiros no firmamento”, que são destinados a “separar” e “governar” o “dia/manhã” e a “noite/tarde”, através da atividade de “alumiar” a terra.

Uma vez que os luzeiros devem “alumiar” a terra, é um desenvolvimento lógico o que a narrativa descreve (Gn 1:16): “o maior” governaria o dia (o sol determina o período claro) e “o menor” a noite (a lua “iluminando” o período escuro). Essa sucessão de período claro e escuro,

.....
⁶ É verdade que esse verso de Daniel está inserido em um tipo diferente de literatura, a saber, a apocalíptica, e, “considerando o contexto, essas predições de tempo não podem ser entendidas literalmente” (JOHNSON, 2011, p. 882). Assim, o termo “dia”, nas profecias de Daniel, equivalem simbolicamente a ano, como atestado em profecias contidas em outros tipos de literatura da Bíblia Hebraica, como a narrativa histórica (Nm 14:34), e a profética clássica (Ez 4:5 e 7). Nesses casos, no entanto, é notável que cada dia referencial correspondente ao período de um ano é um dia literal, de 24 horas. Nesse contexto, é válido enfatizar, mais uma vez, os paralelos entre os termos temporais que aparecem nos capítulos proféticos de Daniel (capítulos 7-12; sobre a unidade entre esses capítulos, ver Shea (2009, p. 183-185).

⁷ Steinmann menciona esse fato na introdução de seu artigo (STEINMANN, 2002, p. 577). De fato, algumas traduções da Bíblia em português também seguem a ideia de que o numeral cardinal “*echad*”, em Gn 1:5, seria usado como ordinal, como a Almeida Revista e Atualizada, a Nova Versão Internacional e a Nova Tradução na Linguagem de Hoje.

sol e lua, reflete a relação literária que existiria entre a primeira e a quarta etapa da criação (SHEA, 2011, p. 472), e, assim, que os dias da criação “não devem ser considerados como períodos de tempo de incalculável duração, de anos ou milhares de anos, mas como simples dias terrestres” (KEIL; DELITZSCH, 1864, p. 51, tradução livre).

Os luzeiros também eram destinados, segundo o relato, a serem para “sinais, para estações, para *dias* e anos” (Gn 1:14, grifo nosso). De forma reconhecível, sol e lua aparecem como os agentes naturais da sucessão de períodos astronômicos (SHEA, 2011, p. 472). Um deles, segundo o texto, é o período chamado “dia” (*yôm*), de 24 horas (que aparece como o plural “dias”).

Textos relacionados

É pertinente, nesse ponto, mencionar o uso especial de “*yôm*” em Gênesis 2:4. Esse verso, que liga Gênesis 1 ao capítulo seguinte, diz: “estas são as origens dos céus e da terra, quando foram criados; *no dia* em que o SENHOR Deus fez os céus e a terra” (Almeida Revista e Corrigida, grifo nosso). Como já antes mencionado, esse verso originou discussões entre os intérpretes cristãos ao longo da história. Se tomada literalmente, essa ocorrência da palavra aparenta contradizer a cronologia do capítulo anterior, da criação em seis dias.

Como já mencionado, a palavra “*yôm*” possui um campo de significados amplo, tal qual ocorre na língua portuguesa. Por isso, o contexto acaba por ser essencial para seu correto entendimento. Já foi mostrado que, em Gênesis 1:1-2:3, essa palavra está relacionada ao período de 24 horas que chamamos “dia” (ainda que nos contextos do primeiro e quarto dia ela signifique a parte clara das 24 horas). Como, então, entender o que ela significa em Gênesis 2:4?

Em primeiro lugar, a percepção de que Gênesis 1 e 2 são capítulos em paralelo (SHEA, 2011, p. 479; ver também NICHOL, 2011, p. 204) é uma salvaguarda contra qualquer interpretação que os coloque como paradoxais. Assim, Gênesis 2:4 não pode contradizer o que é contado no capítulo anterior.

A ciência do campo semântico de “*yôm*” pode ajudar a elucidar a questão. Em Gênesis 2:4 o termo pode muito bem ser tomado como expressão temporal genérica, englobando assim todos os dias de 24 horas da criação, da maneira como várias traduções modernas a compreenderam: “esta é a gênese dos céus e da terra quando foram criados; *quando* o SENHOR Deus os criou” (Almeida Revista e Atualizada, grifo acrescido); “Esta é a história das origens dos céus e da terra, *no tempo* em que foram criados: Quando o Senhor Deus fez a terra e os céus” (Nova Versão Internacional, grifo acrescido).

Êxodo 20:11, embora não se encontre na perícopie de Gênesis 1:1-2:4, faz uma referência direta a ela. No verso, que conclui o quarto mandamento do decálogo, lê-se: “porque em seis dias fez o SENHOR os céus e a terra, o mar e tudo o que neles há e, ao sétimo dia, descansou; por isso, o SENHOR abençoou o dia de sábado e o santificou”. Esse texto é relevante para o estudo do significado de “*yôm*” na narrativa da criação porque liga as sete etapas criativas aos sete dias da semana literal.

Na verdade, cada dia literal da criação é o fundamento para a contagem de tempo em uma semana de sete dias de 24 horas. E o sétimo dia da criação, no qual Deus descansou de sua obra, é a base para a instituição do mandamento do descanso no sétimo dia da semana. Se os dias da criação não correspondessem a dias comuns de 24 horas, não haveria coerência para o mandamento.

Em resumo, a observação da perícopa de Gênesis 1:1-2:3 evidencia que a maneira correta de se interpretar a palavra “*yôm*” na narrativa da criação é como um período literal de 24 horas. Soma-se, para essa conclusão, evidências como: o tipo de literatura representada pela história de Gênesis 1 e 2; evidências sobre seu uso em outras partes da Bíblia Hebraica, em especial com numerais; o paralelo com a expressão “tarde e manhã” e a relação com a sucessão astronômica entre período claro/escuro do dia, sol/lua, evidente nos trechos do primeiro e do quarto dia da criação.

Uma vez que o texto apresenta tais reivindicações interpretativas, nota-se que os fatores metodológicos estão necessariamente envolvidos na discussão sobre o significado dos dias da criação. Ou tais fatores serão os reivindicados pelo próprio texto, ou serão outros estranhos a ele.

Considerações metodológicas

É possível entender a influência de fatores metodológicos na discussão sobre o significado de “*yôm*” em Gênesis 1:1-2:3, tanto em termos de exegese quanto em termos dos pressupostos hermenêuticos. Na verdade, ambos estão intimamente relacionados, são interdependentes, e, partindo desse ponto de vista, serão abordados nas linhas seguintes de forma conjunta.

Como Hasel (1994) aponta, duas passagens bíblicas têm sido comumente usadas como uma espécie de chave hermenêutica por proponentes de um significado não literal, de longo período de tempo, para os dias da criação: Salmo 90:4 (“pois mil anos aos teus olhos são como o dia de ontem que se foi e como a vigília da noite”) e 2 Pedro 3:8 (“para o Senhor, um dia é como mil anos, e mil anos, como um dia”).

Ele enumera, também, uma série de razões porque essas passagens não podem ser usadas para a exegese de Gn 1 e 2, entre elas: (1) o fato de ambas não estarem inseridas num contexto de referência à criação; e (2) apresentarem partículas comparativas relacionadas à palavra “dia”: no Salmo 90:4, “*ke*” (como), e em 2 Pedro 3:8, “*hôs*”, (como), o que não ocorre em Gênesis (HASSEL, 1994). Assim, essa evidência indica que essas duas passagens não servem como base para a exegese dos dias da criação.

Outro fator determinante para a interpretação dos dois primeiros capítulos de Gênesis é o caráter histórico ou não atribuído a ela pelo intérprete. Hasel (1994) mais uma vez lança luz sobre a questão ao lembrar como vários autores abrem margem para uma interpretação não literal dos dias da criação e dos outros elementos da narrativa ao rotularem-na como “lenda”, “saga”, “poema”, entre outros. Essa leitura não literal é assim comentada por Roitman (2015, p. 55):

Alguns podem estar se perguntando: que importância tem estabelecer a distinção entre “história” e “literatura”? No entanto, essa distinção é fundamental. Na época em que o fundamentalismo e o literalismo têm se alastrado com força incomum entre os devotos das três religiões monoteístas, torna-se, portanto, essencial distinguir as duas categorias de análise ao estudar a Bíblia ou qualquer outra fonte escrita, e assim evitar cair na apologia selvagem, no cientificismo barato ou nos erros crassos.

Esses rótulos, entretanto, vão de encontro ao que é assumido pelo autor de Gênesis, que reivindica em seu texto um relato literal e histórico da criação. É notável que outros personagens históricos da Bíblia, como Jesus Cristo e os apóstolos no Novo Testamento, também tomavam a narrativa do livro de Gênesis da mesma maneira. Como lembra Davidson (2011, p. 81), “de fato,

todo escritor do NT confirma, explícita ou implicitamente, a historicidade de Gênesis 1-11 (ver Mt 19:4-5; 24:37-39; Mc 10:6; Lc 3:38; 17:26-27; Rm 5:12; I Co 6:16; 2 Co 11:13; Ef 5:31; 1 Tm 2:13-14; Hb 11:7; 1 Pd 3:20; 2 Pd 2:5; Tg 3:9; 1 Jo 3:12; Jd 11, 14; Ap 14:7)" (grifo do autor)⁸.

Esse reconhecimento da literalidade dos primeiros capítulos de Gênesis, por parte dos autores neotestamentários, levou Payne (1965, p. 85) a concluir que:

Tais métodos de interpretação [que tomam Gênesis 1 e 2 como não literais][...], sejam eles designados como ‘míticos’, ‘parabólicos’, ou ‘figurativos’, permanecem como que condenando a si próprios, à luz de ambos: o próprio formato literário conhecido de Gênesis e da analogia do resto da Escritura, que assume ao longo de si mesma a sua historicidade literal [do relato de Gênesis 1 e 2]" (tradução livre).

Van Groningen (1970) vai mais longe e estabelece a hermenêutica neotestamentária acerca de Gênesis como um modelo a ser seguido:

O Novo Testamento não apenas fornece a necessária orientação material, ele também dá uma orientação básica para o método de interpretação. Os escritores inspirados do Novo Testamento nos dão dicas, sugestões, indicações, e às vezes exemplos completos acerca de como interpretar Gênesis. E certamente é verdade que se os escritores do Novo Testamento são apropriadamente considerados inspirados, como de fato são, o fato de considerarem Gênesis como revelação de fatos e eventos históricos deve ser aceita e seguida (VAN GRONINGEN, 1970, p. 215, tradução livre).

Fica evidente que essa discussão hermenêutica aponta para percepções mais profundas, para pressupostos que guiam o intérprete em sua atividade interpretativa (VAN GRONINGEN, 1970, p. 205). Argumentando em nível macro hermenêutico, Canale (2014, p. 108) identifica a presença e influência desses pressupostos na interpretação ao lembrar que:

Alguns presumem que a teologia bíblica é compatível com a história do tempo profundo/evolução. Para eles, a fim de harmonizar a evolução com a teologia bíblica basta interpretar Gênesis 1 teologicamente, isto é, de maneira não literal. Se fizéssemos uma pequena concessão como essa [pensam eles], a teologia e as doutrinas bíblicas não só permaneceriam inalteradas, mas também se tornariam relevantes para aqueles que estão convencidos da veracidade do tempo profundo e das ideias evolutivas. A credibilidade intelectual da igreja cresceria e seu apelo intelectual seria ampliado.

Dessa forma, nota-se que as questões exegéticas estão subordinadas a pressuposições quanto à natureza do relato bíblico, se é literal ou alegórico, e à veracidade de seu conteúdo. Tais pressupostos impactam diretamente a interpretação, ainda que inconscientemente. O conteúdo da revelação é julgado à luz de paradigmas científicos, tais como a hipótese evolutiva da biologia e o uniformismo da geologia.

Na teologia, essa prática fica mais evidente através do emprego do chamado “método histórico-crítico”, que analisa o que as narrativas bíblicas contam através de “analogias com outras experiências históricas”, sem espaço para a “transcendência” (HASEL, 2015, p. 200). A partir desta

.....
⁸ Ver também TIMM (2015).



metodologia, relatos que não apresentam paralelos históricos posteriores e, assim, contradigam as hipóteses científicas amplamente aceitas (como o aparecimento da vida no planeta e as transformações cósmicas e geológicas nele ocorridas, descritos em Gênesis 1 e 2 como resultantes de ação sobrenatural em tempo curtíssimo), são logo interpretadas como alegorias. Nas palavras de Hasel (2015, p. 201), “se nossa concepção de história não nos permite reconhecer uma intervenção divina na história através de atos e palavras, então não temos condições de lidar de maneira adequada e apropriada com o testemunho da Escritura”.

De fato, como observado, o estudo do texto bíblico revela uma realidade diferente daquelas defendidas pelas reconstruções histórico-críticas. A Bíblia reclama a literalidade e a historicidade de seu relato, e, assim, da existência e atuação sobrenatural de Deus. Nesse ponto, a pergunta de Canale, colocada no início, pode ser respondida: “Os seis dias de 24 horas apresentados em Gênesis 1 são um componente essencial da verdade teológica bíblica”?

O texto reivindica um “sim” como resposta. Os dados bíblicos o exigem. A própria coerência interna da Bíblia depende disso (CANALE, 2014, p. 109)⁹. Nas palavras de Van Groningen (1970, p. 218, tradução livre), “o entendimento adequado do início é crucialmente importante para a Bíblia inteira”. Não é mera questão de diferentes conclusões interpretativas. Enxergar os dias da criação como períodos indefinidos ou longos extrapola os termos interpretativos estabelecidos pelo próprio texto interpretado. Reflete a adoção de pressupostos extrabíblicos, sejam eles filosóficos ou científicos.

Nesse contexto, é legítima a preocupação de Canale (2014, p. 115) ao mencionar que “a teologia cristã não pode harmonizar a criação bíblica à história do tempo profundo/evolução sem alterar sua essência, doutrinas e sistema teológico”. Van Groningen (1970, p. 218, tradução livre) ilustra isso ao enumerar que “a maravilha da Redenção, a glória do nosso Senhor, o pleno dever do ser humano, é tornado mais claro para nós por meio da interpretação de Gênesis, que estabelece grandes fatos históricos na forma de eventos históricos”.

Considerações finais

Como visto, a narrativa da criação, em especial a descrição de suas etapas em termos de “dias”, foi e ainda é fonte de grande debate. Historicamente, questões filosóficas e em seguida científicas influenciaram o entendimento de intérpretes e teólogos sobre como deveriam compreender temporalmente os dias relatados em Gênesis 1:1 a 2:3. A interpretação do texto, quando feita levando-se em consideração não apenas o campo semântico da palavra em si, mas também o contexto em que aparece e aquele mais amplo fornecido pela Escritura, revela que a forma correta de entendimento sobre o termo “dia”, quando descreve cada uma das etapas criativas, é de um período literal de 24 horas.

Fica evidente, entretanto, que questões mais amplas relacionadas à metodologia hermenêutica e teológica precisam ser reconsideradas. A macro-hermenêutica precisa ser levada em conta para que a Bíblia “fale por si mesma” e a interpretação do texto não se torne uma “eisegese”, ditada por pressupostos extrabíblicos, sejam eles filosóficos ou de caráter científico/naturalista.

.....
⁹ Ver também o artigo de Norman Gulley (2004), “*What happens to Biblical truth if SDA church accepts theistic evolution?*”.

Em suma, a relação texto-método-interpretação é clara. O método faz a mediação entre o texto e sua interpretação. Quando o intérprete observa o método reivindicado pelo próprio texto, tal roteiro serve de elemento de conformação da interpretação. Quando, porém, desprestigia – parcial ou totalmente – o método ali reivindicado, inevitavelmente produzirá uma interpretação desconforme ao próprio texto. Nesse caso, ainda que apresente perspectivas criativas e interessantes sobre o texto, não fará jus às suas reivindicações e características intrínsecas. O que ocorre na interpretação da narrativa da criação serve de alerta quanto a isso.

Referências

- Agostinho de Hipona. City of God. In: DODS, M. (ed.). **The Works of Augustine, Bishop of Hippo: a new translation.** Translated by Marcus Dods, George Wilson and J. J. Smith. Edinburgh: T. and T. Clark, 1913.
- CANALE, F. **Criação, Evolução e Teologia: uma introdução aos métodos científicos e teológicos.** Tradução de Matheus Cardoso. Engenheiro Coelho, SP: UNASPRESS, 2014.
- CHARLES, R. H. (ed.). **The Book of Jubilles or the Little Genesis:** translated from the editor's Ethiopic text and edited, with introduction, notes and indices. London: Adam and Charles Black, 1902. Disponível em: <<http://bit.ly/3buH8mR>>. Acesso em 19 mai 2018.
- DAVIDSON, R. M. Interpretação Bíblica. In: DEDEREN, R. (ed.). **Tratado de Teologia Adventista do Sétimo Dia.** Tradução de José Barbosa da Silva. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2011.
- Epístola de Barnabé.** Disponível em: <<http://bit.ly/2HhIljx>>. Acesso em 119 mai 2018.
- GULLEY, N. G. What happens to Biblical truth if SDA church accepts theistic evolution? **Journal of the Adventist Theological Society**, v. 15, n. 2, p. 40-58, 2004.
- HASEL, G. F. The “Days” of Creation in Genesis 1: Literal “Days” or Figurative “Epochs/Periods” of Time?. **Geoscience Research Institute**, 1994. Disponível em: <<http://bit.ly/2SN8FbS>>. Acesso em 16 mai 2018.
- HASEL, G. F. **Teologia do Antigo e Novo Testamento: questões básicas no debate atual.** Tradução de Luís M. Sander e Jussara Marindir P. S. Arias. São Paulo: Academia Cristã, 2015.
- JOHNSON, W. G. Apocalíptica Bíblica. In: DEDEREN, R. (ed.). **Tratado de Teologia: Adventista do Sétimo Dia.** Tradução de José Barbosa da Silva. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2011.
- KAISER JR. W. C. **Teologia do Antigo Testamento.** Tradução de Gordon Chown. São Paulo: Vida Nova, 1980.
- KEIL, C. F.; DELITZSCH, F. **Commentary on the Old Testament: The Pentateuch.** Translated from German by Rev. James Martin. Edinburgh: T. and T. Clark, 1864. v. 1.
- LAVALLEE, L. Augustine on Creation Days. **Journal of the Evangelical Theological Society**. v. 32, n. 4, p. 457-464, 1989. Disponível em: <<http://bit.ly/2SHkten>>. Acesso em 05 jun 2018..
- LEWIS, J. P. The Days of Creation: an historical survey of interpretation. **Journal of the Evangelical Theological Society**. v. 32, n. 4, p. 433-455, 1989. Disponível em: <<http://bit.ly/2OSGIwL>>. Acesso em 17 mai 2018.



MOSKALA, J. Were the Creation days 24-hour days or indefinite periods of time? Genesis 1:5. In: PDFANDL, G. (ed.). **Interpreting Scripture: Bible questions and answers**. Silver Spring: Biblical Research Institute, 2010.

NICHOL, F. D. (ed.). **Comentário Bíblico Adventista do Sétimo Dia: Gênesis a Deuteronômio**. Vários tradutores. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2011. v. 1.

OSBORNE, G. R. Historical narrative and truth in the Bible. **Journal of the Evangelical Theological Society**, v. 48, n. 4, p. 673-698, 2005. Disponível em: <<http://bit.ly/2SIoTBF>>. Acesso em: 05 fev 2019.

PAYNE, J. B. Theistic Evolution and the Hebrew of Genesis 1-2. **Bulletin of the Evangelical Theological Society**. v. 8, n. 2, p. 85-90, 1965. Disponível em: <<http://bit.ly/31Sw4LQ>>. Acesso em 29 mai 2018.

ROITMAN, A. D. **Bíblia, Exegese e Religião: uma leitura do judaísmo**. Tradução de Reginaldo Souza. São Paulo: Editora Vida, 2015.

SCHULTZ, S. J. **A História de Israel no Antigo Testamento**. Tradução de João Marques Bentes. São Paulo: Vida Nova, 2009.

SCHWANTES, S. J. 'Ereb Boqer de Daniel 8:14 reexaminado. In: HOLBROOK, F. B. **Estudos sobre Daniel: origem, unidade e relevância profética**. Tradução de Francisco Alves de Pontes e Fernanda Caroline de Andrade Souza. Engenheiro Coelho, SP: UNASPRESS, 2009.

SHEA, W. H. Criação. In: DEDEREN, R. (ed.). **Tratado de Teologia Adventista do Sétimo Dia**. Tradução de José Barbosa da Silva. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2011.

SHEA, W. H. A Unidade de Daniel. In: HOLBROOK, F. B. **Estudos sobre Daniel: origem, unidade e relevância profética**. Tradução de Francisco Alves Pontes e Fernanda Caroline de Andrade Souza. Engenheiro Coelho, SP: UNASPRESS, 2009.

SIRACH. Translated by Box and Oesterley. In: CHARLES, R. H. (ed.). **The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament In English: with introduction and critical and explanatory notes to the several books**. Oxford: Clarendon Press, 1913. v. 1.

STEINMANN, A. E. 877 as an ordinal number and the meaning of Genesis 1:5. **Journal of the Evangelical Theological Society**. v. 45, n. 4, p. 577-584, 2002. Disponível em: <<http://bit.ly/39qSBlo>>. Acesso em 01 fev 2019.

TIMM, A. R. **O Sábado na Bíblia: Por que Deus faz questão de um dia**. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2015.

VAN GRONINGEN, G. Interpretation of Genesis. **Journal of the Evangelical Theological Society**. v. 13, n. 4, p. 199-218, 1970. Disponível em: <<http://bit.ly/2SF3Dgh>>. Acesso em 02 jun 2018.

WALKER, W.; NORRIS, R. A.; LOTZ, D. W.; HANDY, R. T. **História da Igreja Cristã**. Tradução de Paulo D. Siepinski. São Paulo: ASTE, 2015.

YOUNKER, R. W. Are there two contradictory accounts of Creation in Genesis 1 and 2? Genesis 2:4-6. In: PFANDL, G. (ed.). **Interpreting Scripture: Bible questions and answers**. Silver Spring: Biblical Research Institute, 2010.

Espetacularização cúltica ante o Deus da brisa suave: o ser humano efêmero em busca do Eterno

FÁBIO AUGUSTO DARIUS¹

Resumo: De acordo com a expressão do escritor francês Guy Debord, o ser humano hodierno vive na sociedade do espetáculo, um simulacro de falso eterno presente – artificial e visceral – onde a existência dissoluta se agiganta em face da original e esquecida essência humana legada sem intermediário pelo abscôndito Deus. Diante dessa triste constatação sociológica e filosófica ocidental – atestada por Zygmunt Bauman, Gilles Lipovetsky e Gianni Vattimo, dentre tantos outros – continua o ser humano a viver entre as tensões e divisões já atestadas pelo Apóstolo dos Gentios nos primórdios do cristianismo. Nesse sentido, em grande medida o narcisismo idolátrico e consumista refreia e quase mata o próprio amor. A religião de Cristo mostra que é o Amor - o próprio Deus - e não o homem, a medida de todas as coisas, sendo Ele mesmo o distribuidor e recolhedor dos dons espirituais que deveriam infundir bênçãos não apenas à igreja, mas a toda a comunidade. A presente comunicação visa abordar essa difícil dialética encetada desde o título a partir da leitura histórica da contemporaneidade permeada por questionamentos bíblicos selecionados com o intuito de discutir possibilidades de vínculos entre o culto apresentado pelo ser humano e o aceitável por Deus.

Palavras-chave: Espetáculo; pós-modernidade; conhecimento.

Service spectacularization before the God of the gentle breeze: the ephemeral human be- ing in search of the Eternal

Abstract: According to the expression of the French writer Guy Debord, the contemporary human being lives in the spectacle society, a present eternal fake simulacrum – artificial and visceral – where the dissolute existence grows in face of the original and forgotten human essence

.....
¹ Doutor em Teologia pela Faculdade EST, Brasil (2014), Professor do Centro Universitário Adventista de São Paulo.



inherited without intermediation by the hidden God. Facing this sad Western sociological and philosophical finding – attested by Zygmunt Bauman, Gilles Lipovetsky and Gianni Vattimo, among many others – the human being continues to live among tensions and divisions already attested by the Apostle of the Gentiles in the beginning of Christianity. In this regard, to a great extent the idolatrous and consumerist narcissism curbs and almost kills love itself. Christ's religion shows that it is Love – God Himself – not the man, the measure of all things, being Himself the distributor and collector of the spiritual gifts that should infuse blessings not only to the church, but to the whole community. The present communication aims to approach this difficult dialectic initiated since the title from the historical reading of contemporaneity permeated through biblical questions selected with the purpose of discussing possibilities of bonds between the service presented by the human being and the acceptable by God.

Keywords: Spectacle; post-modernity; knowledge.

Perguntas da pós-modernidade

Nossa sociedade “totalmente esclarecida” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 19) ainda tem o seu povo destruído “porque lhe falta o conhecimento” (Os 4:6)? Ou a dureza das palavras do filho de Beerli nascido 800 anos antes de Cristo foi finalmente suplantada pelas glórias do progresso e da racionalidade² proferidas pelos pensadores da escola de Frankfurt? Ou ainda: é possível comparar dois protagonistas de mundos tão diferentes? De que conhecimento estamos falando, afinal?

Miríades de perguntas povoam a mente dos pós-modernos³ que experienciam uma espécie de fim da história. Certamente esse alegado “fim da história” não se refere ao já “desculpado” estadunidense Francis Fukuyama – que no afã de pensar um novo mundo sem a existência da União Soviética, não percebeu as novas matizes para o qual o mundo poderia se encaminhar – mas sim a uma construção vivencial muito mais etérea, visto que, de acordo com Vattimo (2002):

O que, ao contrário, caracteriza o fim da história na experiência pós-moderna é que, enquanto na teoria a noção de historicidade se torna cada vez mais problemática, na prática historiográfica e em sua autoconsciência metodológica a ideia de uma história como processo unitário se dissolve, instaurando-se, na existência concreta, condições efetivas (não apenas a ameaça da catástrofe atômica, mas também e sobretudo a técnica e o sistema de informação) que lhe conferem uma espécie de imobilidade realmente não histórica.

Essa história, enquanto processo unitário que se dissolve, mostra-se paradoxal visto que hoje o ser humano goza pseudoliberalidades impensáveis em qualquer outra época de nossa civi-

.....

² A sociedade “totalmente esclarecida” proposta pelos citados filósofos não passa de uma crítica à razão instrumental, onde o ser humano simplesmente possui domínio racional sobre a natureza. Observando a situação a partir desta perspectiva, esse esclarecimento iluminista não parece tão glorioso quanto no corpo do texto, mas ainda assim trata-se de uma verdadeira revolução em relação ao tempo de Oséias.

³ O filósofo de Grenoble prefere chamar de Hipermodernidade (LIPOVETSKY; CHARLES, 2004) em íntima relação com o hipertexto que aparentemente nunca tem fim, em uma sucessão de cada vez mais perguntas que geram o acúmulo de informações e proporcionam a praticamente impossibilidade de esvaziamento do ser.



lização, ao mesmo tempo que percebe sua própria pequenez diante dos pretensos avanços “conquistados” em sua própria geração. Assim, o homem e a mulher pós-modernos, embora mais fortes e, aparentemente, mais seguros de si e de suas próprias existências individuais que seus predecessores de qualquer época, são também os mais fracos e autodestrutivos.

Seu grande intelecto o levou a promover a fissão nuclear e conseqüentemente a bomba atômica. A construção dessa bomba, o ápice do desenvolvimento técnico, em algum momento não tão distante da história, revelou um retrato flagrantemente triste desse artífice de sua própria morte: finalmente desvendando o conhecimento profundo do bem e o mal, lá estava ele, o homem, nu, procurando refúgio – não apenas de Deus, mas dele mesmo, ao se encarcerar em um bunker firmemente construído para suportar os efeitos de sua própria criação⁴.

A geração dos anos 40, que desenvolveu e detonou com “sucesso” a primeira bomba atômica, foi precisamente a que, em sua juventude devastada pelos horrores de uma guerra mundial não vista até então, paulatinamente trocou a Bíblia por aquele que – de acordo com Habermas, Vattimo, Tillich e outros, como um profeta às avessas – anunciou e descreveu nossos tempos pós-modernos: Friedrich Nietzsche. Embora muitos e plurais sejam os conceitos e exemplos de pós-modernidade, quase todos encontraram em Nietzsche, se não seu “fundador”, seu profeta. Isso se dá precisamente na passagem do século 19 para o 20, naquele particular período em que nasce o breve século 20, nas palavras de Eric Hobsbwan. Segundo Tillich, que foi absorvido pelo filósofo após a batalha de Champagne, em 1915:

Lembro-me que sentava entre as árvores das florestas francesas e lia “Assim Falou Zaratustra”, de Nietzsche, como faziam muitos outros soldados alemães, em contínuo estado de exaltação. Tratava-se da liberação definitiva da heteronomia. O niilismo europeu desfraldava o dito profético de Nietzsche, ‘Deus está morto’. Pois bem, o conceito tradicional de Deus estava morto mesmo (TILICH, 2009, p. 10).

Assim, o século 20 foi inaugurado com uma demonstração irracional de poder tal, que subjugou a própria existência ao aniquilar milhares de seres humanos a cada dia, durante quatro anos, em uma guerra fratricida. Com isso, “a história que, na visão cristã, se apresentava como história da salvação, tornou-se, primeiramente, busca de uma condição de perfeição intramundana” (VATTIMO, 2002, p. XIII) para que finalmente se tornasse história de progresso (que por si só é história vazia, visto que sua obtenção tão somente possibilita novas possibilidades desse mesmo progresso que se tornará obsoleto quase que no mesmo momento em que for lançado).

Dessa forma, a “secularização se torna também a dissolução da própria noção de progresso” (VATTIMO, 2002, p. XIII), do ponto de vista judaico-cristão, o que, apenas algumas décadas depois, levaria o ser humano a viver naquilo que Lipovetsky chamou de “sociedade do vazio”. É claro que a chamada “perfeição intramundana” nada tem a ver com a santificação do ponto de vista cristão. É apenas uma espécie de eufemismo ou tentativa vã de criar novas coisas com o intuito de consertar o estrago que as coisas anteriores proporcionaram, em uma busca sem fim, produzindo sociedades hiperconsumistas, hiperliberais e pós-moralistas (LIPOVETSKY, 2004), bem como o esgotamento dos recursos naturais.

.....
⁴ Quem magistralmente escreve a esse respeito é Pierre Teilhard de Chardin em: (CHARDIN, 1964, p. 140-149).



Sob um novo prisma histórico, pela perspectiva de Nietzsche, em que o cristianismo é eclipsado, a própria moral judaico-cristã e sua busca endemonológica torna-se aparentemente secundária, visto que, por estranho que seja, o inevitável progresso trará a felicidade. Nesse ponto o aludido filósofo destrói as bases da sociedade ocidental com sua pesada marreta:

A moral já não é mais um reflexo das condições que promovem vida sã e o crescimento de um povo; não é mais um instinto vital primário; em vez disso se tornou algo abstrato e oposto à vida – uma perversão dos fundamentos da fantasia, um “olhar maligno” contra todas as coisas. Que é a moral judaica? Que é a moral cristã? A sorte despida de sua inocência; a infelicidade contaminada com a idéia de “pecado”; o bem-estar considerado como um perigo, como uma “tentação”; um desarranjo fisiológico causado pelo veneno do remorso (NIETZSCHE, 2012, p. 27).⁵

Nesse processo sem volta, escreve Habermas sobre Nietzsche como ponto de inflexão na entrada da pós-modernidade ao afirmar que “as forças religiosas de integração social debilitaram-se em virtude de um processo de esclarecimento que, na medida em que não foi produzido arbitrariamente, tampouco pode ser cancelado.” (HABERMAS, 2000, p. 122) Contudo, a religião institucionalizada sobreviveu a esta mudança de paradigma, ainda que tenha se submetido ao establishment.

A “espetacular” igreja pós-moderna e suas contradições

No auge das convulsões populares francesas, conhecidas simplesmente como Maio de 1968, dois pensadores foram catapultados para o inflamado centro nervoso do movimento estudantil. Um deles foi Jean-Paul Sartre, que, aparentemente assustado com a proporção daquilo tudo, ficou na retaguarda; o outro, um certo escritor chamado Guy Debord, o qual, embora tenha escrito um clássico sobre a sociedade que vive de um espetáculo para outro, era avesso a essa estrutura circense e ironicamente foi alvo de um filme documentário apenas após sua morte.

Para Debord, “toda a vida das sociedades nas quais reinam as modernas condições de produção se apresenta como uma imensa acumulação de espetáculos. Tudo o que era vivido diretamente tornou-se uma representação” (DEBORD, 1997, p. 13). Essa espetacularização da própria existência humana, uma irrefreável busca pelo conforto proporcionado por aquilo que está longe da realidade, se dá no instante em que o ser humano percebe-se frustrado por ter trocado a possibilidade de salvação pelo progresso. Quando encontra-se perdido em si mesmo e no mundo.

Para espantar um pouco a tristeza vivencial, as pessoas se agarram às experiências, que evidentemente são quase sempre adquiridas via dinheiro – pois está incutido de forma inadvertida o falacioso adágio que diz que “dinheiro traz felicidade”. Solitário, alguém vai ao cinema e volta vazio para a sua casa, sem perceber que passou todo o tempo do filme sozinho, ainda que com outras duzentas pessoas.

.....
⁵ Concorde com ele Gilles Lipovetsky ao afirmar que “na época anterior às Luzes, reinava a ideia de que, sem o Evangelho e a crença num Deus punidor dos erros e recompensador da virtude, nada podia impedir o homem de enveredar pela vida de crimes. Privadas de religião, as virtudes são ilusórias, apenas a revelação e a fé num Deus justiceiro estão em condições de assegurar eficazmente a moralidade” (LIPOVETSKY, 2004, p. 35).



Dessa forma, comprar experiências é fugir do mundo, visto que este encontra-se desencantado, como escreveu Max Weber em seu clássico. Assim, infelizmente, para essas pessoas dinheiro traz felicidade quando compra experiências – sensações que as levam a um outro mundo. Afinal, “pós-moderno indica simplesmente um estado de alma, ou melhor, um estado de espírito” (TEIXEIRA, 2005, p. 89).

Esse reencantamento, ainda que artificial, foi o artifício encontrado por muitas denominações para, dentro de um escopo totalmente capitalista, ainda que de forma torpe, inculcar de alguma forma resquícios de evangelho.⁶ Esquece-se dessa forma a antiga espiritualidade, exemplificada aqui por Armstrong:

A melhor espiritualidade pré-moderna - de João da Cruz, Isaac Luria, Mulla Sadra, por exemplo, evitava esse excesso emocional, explicando que não tem nada a ver com religião; a viagem interior, diziam, é serena, disciplinada, complementada pela razão (ARMSTRONG, 2009, p. 477).

Tal como uma droga, na melhor rasa aceção do fraseado de Marx que diz que a “religião é o ópio do povo”, muitas denominações espetacularizam seus cultos com doses cada vez maiores e frequentes de frívolo emocionalismo, músicas cada vez mais altas e sermões mais rasos e curtos – como a televisão e a internet, que também têm o poder de tirar a concentração ao apresentar pouca coisa sobre muito assunto – fazendo com que o crente receba assim seu quinhão de fantasia diária.

Claro que para tal experiência existe um custo financeiro. Nesta dinâmica mercadológica hodierna, à qual homens e mulheres estão acostumados, paga-se até mesmo por experiências religiosas, esquecendo-se da riqueza da Palavra de Deus que afirma que Cristo já nos comprou por todo o seu sangue e que nós, mortais pecadores não temos a menor condição de pagar (Is 55). Contudo, quantos afinal querem realmente ser salvos e efetivamente recebidos por Cristo no paraíso? A igreja, na maioria dos casos, injeta esperanças artificiais para que os seres humanos continuem acreditando na falsa ideia de progresso terrestre.

O ser humano: o verdadeiro espetáculo

O ser humano como um todo – corpo e espírito – criado à imagem e semelhança de Deus, é por si mesmo “um espetáculo ao mundo, tanto a anjos como a homens” (WHITE, 1985, p. 75). Este espetáculo não é falso e artificial, mas transcende o próprio mundo e encontra os ternos braços do Criador. É o Amor a medida de todas as coisas – eis o verdadeiro progresso.

É puramente pela percepção da graça divina, algo tão difícil ante nosso mundo material, que há aproximação genuína de Deus. Só assim o culto pode ser efetivamente pleno e agradável. O culto apresentado pelo ser humano é em grande medida, em uma palavra, idolátrico, porque cultua o próprio ser humano que, imerso em si mesmo, busca a própria autossalvação pelo progresso que ele próprio, embora tenha percebido problemático, continua incessantemente a buscar.

.....

⁶ Com isso, todos os perigosos subprodutos de uma sociedade egocêntrica e individualista surgem com ainda mais ênfase nas igrejas. Conforme Armstrong: “A televisão e a admiração do público constituem armadilhas para os espiritualmente incautos. Não só o narcisismo implícito no culto da personalidade é incompatível com a transcendência do ego que deve caracterizar a busca espiritual, como o televangelista também pode se distanciar da realidade. As fortunas controladas pelas redes de maior sucesso não combinam com o desprendimento da riqueza material” (ARMSTRONG, 2009, p. 473).



Nossa sociedade, dita esclarecida, carece daquele conhecimento que já pregava Paulo nos primeiros tempos do cristianismo. Obviamente trata-se de dois conhecimentos diferentes, mas ambos necessários para a salvação total do ser humano, que nesses tempos percebeu que é dotado também de um corpo e que este é digno e instrumento a serviço de Deus e do próximo, e não tão-somente algo propenso ao pecado. A ciência da salvação deve ser a primeira das ciências. Só assim o culto será verdadeiro.

Referências

- ADORNO, T.; HORKHEIMER, M. **Dialética do esclarecimento**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.
- ARMSTRONG, K. **Em nome de Deus: O fundamentalismo no judaísmo, no cristianismo e no islamismo**. São Paulo: Cia. de Bolso, 2009.
- CHARDIN, P. T. **The Future of Man**. Nova Iorque e Evanston: Harper & Row, 1964.
- DEBORD, G. **A sociedade do espetáculo: comentários sobre a sociedade do espetáculo**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.
- HABERMAS, J. **O Discurso Filosófico da Modernidade**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- LIPOVETSKY, G.; CHARLES, S. **Os tempos hipermodernos**. São Paulo: Barcarolla, 2004.
- LIPOVETSKY, G. **O Crepúsculo do Dever: a ética indolor dos novos tempos democráticos**. Lisboa: Dom Quixote, 2004.
- NIETZSCHE, F. **O Anticristo**. Tradução de André Cancian. São Paulo: Montecristo, 2012.
- TEIXEIRA, E. B. **Aventura pós-moderna e sua sombra**. São Paulo: Paulus, 2005.
- TILLICH, P. **Teologia da Cultura**. São Paulo: Fonte Editorial, 2009.
- VATTIMO, G. **O fim da modernidade: Niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- WHITE, E. G. Spalding and Magan's Unpublished Manuscript Testimonies of Ellen G. White. Payson: Leaves-Of-Autumn, 1985.

A relação entre a revelação e o juízo de Deus no contexto de Romanos 1:18-21

MILTON DAX GARCIA VIANA¹

Resumo: Os termos e expressões da perícope de Romanos 1:18-21 convergem para uma universalidade de um conhecimento prévio da revelação divina, que conceitualmente reúne os elementos divinos da revelação e da ira, capaz de gerar julgamento. As próprias construções sintático-semânticas desses quatro versos constituem uma ponte sólida entre revelação e juízo. A justaposição entre esses dois fatores em Romanos 1:18-21, em uma correspondência biunívoca, que envolve grau e profundidade, é a base estrutural desse estudo exegético. Para isso, será essencial detectar as características histórico-teológicas dos elementos textuais relevantes na passagem em questão, e que favorecem a qualificação do grau de conhecimento dos gentios. Ao que parece, o conhecimento de Deus é mostrado no texto como evidente, sendo seus atributos claramente reconhecíveis; sua ira lhes é revelada como uma reação ao fato de não glorificarem a Deus, mesmo em face desse conhecimento.

Palavras-chave: Revelação; juízo; pecado; justiça; ira; salvação.

The relationship between the revelation and the judgement of God in the context of Romans 1:18-21

Abstract: The terms and expressions of the periscope of Romans 1:18-21 converge to a universality of a previous knowledge of divine revelation, that conceptually gathers the divine elements of revelation and wrath, capable of generating judgment. The syntactic-semantic constructions of these four verses themselves constitute a solid bridge between revelation and judgment. The juxtaposition between these two factors, in a biunivocal correspondence, which involves degree

.....
¹ Teólogo e Mestre em Estudos Teológicos pelo Centro Universitário Adventista de São Paulo (Unasp). Mestre em Teologia pela Universidade Peruana Unión (UPeU). E-mail: milton.dax@ucb.org.br



and depth, is the structural basis of this exegetical study, under the textual core of Romans 1:18-21. In this sense, it will be essential to detect the historical-theological characteristics of the relevant textual elements in Romans 1:18-21, which favor the qualification of the degree of knowledge of the gentiles. Presumably, God's knowledge is shown in the text as evident and his attributes are clearly recognizable; his wrath is revealed as a reaction to the fact of them not glorifying God, even in face of this knowledge.

Keywords: Revelation; judgment; sin; justice; wrath; salvation

No que diz respeito à revelação aos gentios, os versos de Romanos 1:18-21 se destacam no capítulo introdutório da Carta aos Romanos. Termos e expressões-chave como: “ira de Deus” (*orgē theou*) e “se revela” (*apokalyptetai*, 1:18); “o que de Deus se pode conhecer é manifesto” (*to gnōston tou theou phaneron estin*, 1:19); “os atributos invisíveis de Deus” (*aorata autou*) e “claramente se reconhecem”, (*nooumena kathoratai*, 1:20); e “tendo conhecimento de Deus, não o glorificaram como Deus”, (*gnontes ton theon ouch hōs theon edoxasan*, 1:21) definem o grau de conhecimento gerado e indicam as implicações éticas para os destinatários de Romanos 1:18-21.

Sob esse padrão, o objetivo deste artigo é apresentar uma análise exegética de Romanos 1:18-21, em seus elementos determinantes e relevantes, a fim de compreender e qualificar o grau de conhecimento de Deus dos receptores gentios citados na epístola. Para a consecução desse objetivo, será realizado um estudo do texto em seu contexto histórico, literário e teológico, com exploração das principais expressões dos versos supracitados.

Análise da expressão: “a ira de Deus se revela” (vs. 18)

A expressão “ira de Deus”, tanto em sua forma original grega referente ao texto de Romanos 1:18 (*orgē theou*)] como em formas que convergem para o mesmo sentido, é encontrada não somente na Bíblia, mas também nos textos clássicos da língua grega como *Iliada*, de Homero (c. 850 a.C.), *Contra Ctesifon*, de Ésquines (c. 390 a.C. – 314 a.C.), *Poética*, de Aristóteles (384 a.C. – 322 a.C.), *Ifigênia em Táurida*, de Eurípedes (c. 485 a.C. – 406 a.C.), entre outros. As expressões geralmente utilizadas são *ira de Zeus*, *ira dos deuses*, *ira de Minerva*, *ira da deusa da terra*.

No entanto, considerando morfológicamente o termo “*orgē*”, a obra *Medéia* contém um texto que se aproxima do conceito da “ira de um deus”, apesar de o sentido ser convergente para a ação interna desse deus, que provoca uma loucura coletiva. O texto, que está incluído na categoria das tragédias gregas, e é datado em 431 a. C., diz:

E uma velha mulher entre os servos, pensando, eu suponho, que um *frenesi de Pã* [*Panos orgai*], ou de um dos outros deuses, veio sobre ela, levantou um grito festivo para o deus, até que ela viu uma espuma branca vindo entre seus lábios e seus olhos (EURÍPIDES, 1994, p. 375).

Outro termo que pode ser destacado no contexto da linha histórica da sentença “ira de Deus”, é “*Diomēnia*” (LIDDELL; SCOTT, 1996, p. 374), ou “ira de Zeus”, presente na obra *Orfeu*. Na *Iliada*, de Homero, a deusa Ate, caracterizada por ações irrefletidas e ruína, é arre-



messada do Olimpo pelo mesmo Zeus, que jura em sua ira (*chōomenos*)] que ela não voltará para o céu (HOMER, 1924).

Os livros apócrifos também trazem conceitos de ira divina sob o prisma do termo “*orgē*”. Em 2 Macabeus 5:20 fala-se sobre “a ira do onipotente” (*orgē tou megalou despotou*); Baruque 4:9 descreve que a ira divina cai sobre os transgressores (*orgēn para tou theou*); em Eclesiástico 44:17 há um destaque para a pontualidade temporal da “ira divina” (*kairō orgēs*) sobre os homens; a ira de Deus, em Judite 9:9, é uma reação à soberba, sob o formato da oração de uma viúva: “descarrega tua ira em suas cabeças” (*aposteilon tēn orgēn sou eis kephalas autōn*) e a ira divina, no livro Sabedoria 5:20, tem o formato de uma espada afiada: “afiará a espada de sua ira implacável” (*oxynei de apotomon orgēn eis rhomphaian*).

Flávio Josefo (37 d.C. – c.100 d.C.), na dramática situação relatada em sua obra clássica, *A Guerra dos Judeus*, apresenta o conceito da ira de Deus sob várias vertentes léxicas. Alguns exemplos são: “Deus está irado (*mēnis*) com eles e estendeu o seu cuidado sobre nós” (JOSEPHUS, 1926, VI.40). “A vileza não escapa à ira de Deus (*theou cholon*)” (JOSEPHUS, 1926, VII.34). “Eles eram odiados (*apechthointo*) por Deus” (JOSEPHUS, 1926, V.392).

No entanto, a citação que mais se aproxima morfologicamente do escopo desse estudo é a que descreve o momento em que os idumeus e os cidadãos de Jerusalém chegam à conclusão de que “Deus está irado” (*orgizesthai ton theon*) pelo fato de eles terem empunhado armas (JOSEPHUS, 1926, IV.288).

Sob a perspectiva patrística, o direcionamento das palavras “*orgē*” e “*theos*”, representa em muitos casos um fluxo semântico de teor bíblico. Na Epístola aos Filadélfos, de Inácio de Antioquia (35 d.C. – 110 d.C.), os termos surgem no contexto da aversão divina ao espírito de divisão e ira humanos: “Pois onde há divisão e ira, Deus não habita”.² Na *Apologia* de Justino Mártir (100 d.C. – 165 d.C.), a ira de Deus é apresentada numa descrição literal dos Salmos 1 e 2 como algo que acontece repentinamente sobre os ímpios.

Irineu de Lião (c. 130 d.C. – 202 d.C.), em *Contra os Hereges*, destaca Romanos 1:18, associando-o a Efésios 5:6 e afirmando que “a ira de Deus recai sobre os injustos” (IRENEO, 1979, I.500). Clemente de Alexandria (c. 150 d.C. – 215 d.C.) usa a palavra “*orgē*”, parafraseando Isaías 26:20, e menciona a proteção divina contra Sua própria ira, quando se trata de Seu povo escolhido (CLEMENT, 1919, I.50). Ainda sob essa temática, é relevante o detalhe de que a LXX cita “*hē orgē kyriou*”, ou seja, a ira do Senhor (BRENTON, 1986).

O verbo que complementa a expressão “ira de Deus” na passagem bíblica em questão é “*apokalyptetai*”, que deriva do termo “*apokalyptō*” e está contido em vários exemplos na literatura helênica. Na obra clássica *Histórias*, de Heródoto (c. 484 a.C. – c. 425 a.C.), a palavra é usada no sentido da revelação que um pai tem de que seu filho foi morto: “abriu (*apokalyptōn*) [o cesto] e viu os restos mortais de seu filho” (HERÓDOTO, 1989, I.119)³.

Na obra dialógica *Górgias*, de Platão (c. 427 a.C. – 348 a.C.), uma variante do termo aparece como chave para uma tentativa do sofista Górgias de “revelar [a Sócrates] o poder pleno da retórica” (*apokalypsai tēn tēs rhētorikēs dynamin hapasan*) (PLATO, 1967, p. 455). Em um fragmento do Pa-

.....
² Para maiores detalhes sobre a frase: “*Ou de merismos estin kai orgē, theos ou katoikei*” 8:1, ver Michael William Holmes, (1999, p. 180).

³ Agregar a expressão “o cesto” na tradução é uma proposta de P. Bartolomé Pou, ver (HERÓDOTO, 1989, I.98).

piro Iandanae (c. 100 d.C.) a palavra aparece com a morfologia *apok[al]ypheis*, o que provavelmente aponta para o termo em uma forma futura com o φ (*ph*) no lugar de ψ (*ps*) (TOMSIN, 1964, p. 92).⁴

Jâmblico (c. 245 d.C. – c. 325 d.C.), em sua obra *De mysteriis liber* [“O Livro dos Mistérios”], descreve uma suposta divindade que detém um conhecimento prévio de tudo (*ta pasēs gnōseōs proechonta noēmata apokalyptei*) (IAMBlichus, 1857, p. 142). Em outro trecho do livro, é apresentada uma preocupação dos demônios com “a ilegítima revelação dos mistérios pelos homens”, e na mesma obra ainda há uma citação que aponta para Abidos (Egito) como um lugar de segredos nunca revelados (*epeidē ta en Abydō aporrēta oudepote apokalyptetai*) (IAMBlichus, 1857, p. 248)⁵. É importante acrescentar que, segundo o *Theological Dictionary of the New Testament* [“Dicionário Teológico do Novo Testamento”], Abidos é o lugar onde a cabeça de Osíris fora enterrada, o que converge para o uso da palavra no sentido de “desenterrar” (KITTEL; FRIEDRICH, 1976).

Contextualização hebraica para “*apokalyptō*” e “*orgē theou*”

O verbo “*gālā*” é o equivalente semítico para “*apokalyptō*” na LXX. Na Bíblia Hebraica, apesar de suas várias nuances de significado, essa palavra apresenta o sentido básico de “abrir”, “ser aberto”, ou “revelar” (BOTTERWECK; RINGGREN, 1973, p. 476, 478, 479). No que concerne à ira de Deus, diferentes substantivos aparecem no Antigo Testamento (aproximadamente 375 vezes) e as palavras “*hārôn*”, “*hārôn*”, “*’ap*” e “*za’as*”, são usadas exclusivamente no contexto da ira divina (ERLANDSSON, 1973, p. 111-116).

O texto de Isaías 61:1-2, usado posteriormente como discurso messiânico inaugural de Jesus (cf. Lc 4:18,19), traz em si, de forma intrínseca, os fatores que implicam na revelação da ira de Deus, ainda que, sob o contexto, esta esteja contrabalanceada com a manifestação de sua misericórdia. Em Isaías 61:1, 2, os verbetes parafrásticos, sob o objeto de estudo dessa seção, são: *qārā’* (proclamar) e *nāqām* (vingança).

Simultaneamente, Deuteronômio 29:29, contém um *niphal* participio de “*gālā*”, referindo-se a ameaças e promessas abertas e reveladas para Israel, conforme escrito no mesmo livro (HARRIS; ARCHER; WALTKE, 1980, p. 160). Os versos contíguos (27, 28) explanam a ira de Deus, e o verso 29 descreve isso como uma das “coisas reveladas” (*hanniglōt*) por ele. Por fim, convém mencionar que Balaão está contido em um verso-chave que reúne conceitualmente os elementos de revelação e ira, que apresenta a palavra “*gālā*” em sua introdução (Nm 22:31).⁶

Análise hermenêutica de Romanos 1:18

Resumindo, a expressão “ira de Deus”, tanto no texto mencionado (Rm 1:18) como na literatura considerada (o Novo e Antigo Testamentos e as obras clássicas da língua grega) tem um papel fundamental, isto é, há uma posição de destaque para esse termo em situações específicas da literatura grega em geral. No entanto, o fator mais importante para a distinção de “*orgē theou*”

.....
⁴ Para um estudo mais aprofundado sobre o “Papyri Iandanae”, ver Tomsin (1964, p. 78-82).

⁵ Ver também: “*apokalyptetai*”, (KITTEL; FRIEDRICH, 1976, III.570).

⁶ Ver também: Números 24:4, 16, onde a palavra “*gālā*” demonstra que Balaão tinha um pleno conhecimento da revelação de Deus, e ainda assim, como a história posterior indica, não o glorificou.

de Romanos 1:18 em seu contexto exegético da segmentação das Escrituras (isto é, em harmonia com o texto bíblico) é que a ira de Deus é apresentada muito mais como um efeito natural da decisão tomada pelo transgressor do que uma reação psicológica arbitrária da parte de Deus.⁷

Essa mesma construção biunívoca de substantivos (*orgē theou*) ressoa, de uma palavra para outra, o conceito paulino que deriva do Evangelho: a ira que cai sobre os “filhos da desobediência”. Esse conceito está implícito na construção morfológica idêntica de João 3:36 — “o que, todavia, se mantém rebelde contra o Filho não verá a vida, mas sobre ele permanece a *ira de Deus (hē orgē tou theou)*”.

De forma complementar, em Efésios 5:6 há uma perfeita ressonância desse versículo, quando Paulo afirma que “vem a ira de Deus (*erchetai hē orgē tou theou*) sobre os filhos da desobediência”. Esse mesmo verso tem correspondência estrutural e conceitual direta com Colossenses 3:6⁸, onde também aparece “*erchetai hē orgē tou theou*”. Em suma, a combinação “a ira de Deus” contém em si um conceito inalienável da estrutura do evangelho; em outras palavras, essa expressão não pode ser dissociada da revelação.

A palavra que antecede essa expressão em Romanos 1:18, intercalada pela conjunção coordenativa “*gar*”, é “*apokalyptetai*”. Por ser um verbo em forma presente e passiva, ela poderia ser traduzida como “é revelado(a)”. A força sintática do verbo (*apokalyptetai*) é modificada pela preposição contraída “*ap*”, e ainda pela preposição “*epi*”, que são pontes lógicas naturais para que “do céu” (*ap’ ouranou*) o núcleo do sujeito, “a ira” (*orgē*), sob o fluxo do substantivo genitivo “de Deus” (*theou*), seja revelada contra “toda a impiedade” (*pasan asebeian*).

Nesse contexto, a conjunção coordenativa explicativa *gar* ocupa o aparente papel secundário de um conectivo. No entanto, não se pode excetuar o valor gramatical e teológico de “*gar*”, sendo que esse termo, sob o contexto de Rm 1:18, é a ponte justificativa para o juízo divino. Em outras palavras, *apokalyptetai* tem relação sintática e semântica com a já citada formação de palavras equivalentes, a “ira de Deus” (*orgē theou*), e deriva de “*apokalyptō*”, que por sua vez é um termo composto por uma preposição genitiva e pela palavra “*kalyptō*”. Essa fusão traz consigo o significado de “proveniente de” e “imerso na terra”,⁹ ou seja, “desenterrar algo”. Em suma, o conjunto de palavras “a ira de Deus é revelada”, traz consigo a conotação de alguém que desenterra com as mãos a sua própria condenação.

Conclui-se que a implicação teológica do verbo *apokalyptetai*, no que concerne à revelação divina, é tão expressiva que pode-se afirmar que ele é o centro gravitacional sintático e semântico de toda a perícopa de Romanos 1:18-21. Sendo assim, a “revelação da ira de Deus” (*apokalyptetai orgē theou*), no verso 18, é, *portanto (gar)*, consequência da ignorância voluntária, por parte dos homens, daquilo que “Deus tornou conhecido entre eles” (*to gnōston tou theou phaneron estin*), verso 19, e o juízo torna-se resultado de uma “indesculpabilidade” (*anapologētous*), verso 20, gerada por um “obscurecimento insensato do coração” (*eskotisthē hē asynetos autōn kardia*)], verso 21. O diagrama 1 a seguir resume a centralidade sintática do verbo (*apokalyptetai*):

Diagrama 1. Regência sintática de ἀποκαλύπτεται (*apokalyptetai*) em Romanos 1: 18-21

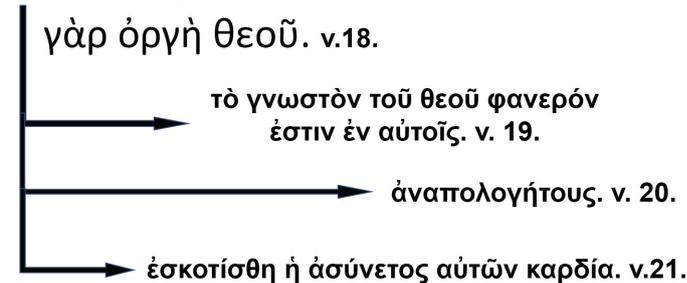
.....
⁷ Conferir “*orgē theou*” (KITTEL; FRIEDRICH, 1976, V.423).

⁸ Para obter uma explicação completa sobre a inserção entre colchetes da variante “*epi tous uiou tēs apeitheias*”, no Novo Testamento Grego, que traz, neste item, equivalência textual à 28ª edição Novum Testamentum Graece (Nestle-Aland), veja Omanson (2010, p. 429 e 430).

⁹ Ver “*καλύπτω*”, (KITTEL; FRIEDRICH, 1976, III.556).



Ἀποκαλύπτεται



Fonte: elaborado pelo autor

No texto de Romanos 1:18, Paulo usa a expressão “*apokalyptetai gar orgē theou*”, tendo em mente que seu público conhecia as implicações morais e éticas por trás dessas palavras. O conjunto de palavras neste verso é um argumento apresentado em termos paralelos aos que são usados no verso 17 (*dikaiosynē gar theou en autō apokalyptetai*) e implica em uma acepção silogística relacionada com “*apokalyptetai gar orgē theou*” e, nessa sucessão de construções frasais, justiça e juízo são justapostos.

A análise histórica e literária converge para esse sentido ao descrever o conhecimento dos gentios referente à ira de Deus (*orgē theou*), e é inegável que a ação divina para revelar a sua ira está diretamente conectada, e, de alguma forma, subordinada, aos atos de “impiedade e injustiça” da humanidade, em uma correspondência biunívoca, ainda que de oposição, com a fé que gera redenção, como em Romanos 2: 5-10, em que “tribulação e angústia virão sobre a alma de qualquer homem que faz o mal [...] glória, porém, e honra, e paz a todo aquele que pratica o bem, ao judeu primeiro e também ao grego” (Rm 2: 9, 10).

Nesse mesmo versículo (Rm 1:18), a revelação da ira de Deus ocorre porque há uma violação direta de seus estatutos escritos nas duas tábuas da Lei, o que em termos gerais se resume em crimes contra Deus e contra o próximo. Em resumo, Romanos 1:18 apresenta ação divina ao confrontar a verdade com a injustiça.

Análise da expressão: “o que de Deus se pode conhecer é manifesto” (vs. 19)

A sequência de palavras “*to gnōston tou theou phaneron*” é como um argumento de espelho que traz em seu centro a palavra Deus. “*Gnōston*” e “*phaneron*” (reconhecível e manifesto) são lentes convergentes para *theou* (Deus), que está no centro morfológico e semântico da expressão.

As duas palavras combinadas em “*gnōston tou theou*” são relevantes na literatura grega e paulina. Na tragédia grega *Coéfora*, de Ésquilo (c. 524 a.C. – 455 a.C.), Orestes, em um diálogo com Clitemnestra, a mitológica rainha de Micenas, afirma que gostaria de ser “conhecido (*gnōstos*) e recepcionado por trazer boas notícias” (ÉSQUILO, 1871, p. 205). Em uma outra tragédia helênica, o dramaturgo Sófocles (c. 497 a.C. – 406 a.C.) apresenta Édipo conversando com o profeta cego Tirésias, que em linguagem enigmática confunde o protagonista e este exclama: “Eu não posso dizer que entendi (*gnōston*) totalmente. Diga-me outra vez” (SÓFOCLES, 1939, p. 361).

Platão apresenta Sócrates e Teeteto em um colóquio sobre a natureza da linguagem no contexto do conhecimento, em que se analisa a estrutura básica das palavras sob a afirmação de que

“as sílabas e as letras são reconhecíveis (*gnōstai*) e exprimíveis se todas as peças foram encontradas para serem as mesmas, como um conjunto” (PLATO, 1961c, p. 205). Há uma proximidade entre a palavra “reconhecível” e o texto grego de Romanos 1:19. Xenofonte (c. 430 a.C. – 354 a.C.) apresenta o mesmo termo sob sentido de “evidência”: “E se não é evidente (*gnōston*) de qualquer outra maneira que o que eu digo é verdade, veja o assunto desta forma” (XENOPHON, 1918, II.3.44).

Aristóteles (384 a.C. – 322 a.C.), na obra *Metafísica*, tece um silogismo em que a palavra “*gnōston*” também se aproxima, no contexto imediato, do significado em voga em Romanos 1:19, e sua construção lógica é: “Do que é primeiramente reconhecível (*gnōston*) em uma coisa também se diz que é o princípio desta coisa, as premissas são os princípios das demonstrações” (ARISTÓTELES, 1895, p. 89).

Em uma transição semântico-teológica, a partir do primeiro século, e principalmente entre os textos cristãos, é encontrada a associação entre “conhecimento” e “Deus” de maneira mais específica. Flávio Josefo (37 d.C. – c.100 d.C.) trabalha com esta associação conceitual em *Guerra dos Judeus*, dessa vez com uma variação plural de (*oida*), uma palavra que é bastante usada no Novo Testamento, ainda no sentido de “conhecer”. A situação é a do povo judeu envolvido numa batalha que estava perdida porque, segundo Josefo, os semitas “não sabiam que Deus (*theon ēdesan*) estava com eles [romanos]” (JOSEPHUS, 1926, V.368). Em *Antiguidades Judaicas*, Josefo apresenta o relato de Daniel⁵, em uma descrição de que o profeta conhecia o que era impossível a outros conhecerem e “o que era conhecido de Deus apenas” (*monō tō theō gnōrima*) (JOSEPHI, 1865, I.393).

Clemente de Roma¹⁰ apresenta a expressão “profundezas do conhecimento de Deus” (*ta batha tēs theias gnōseōs*) através de coisas reveladas ou manifestas (CLEMENT, 1919, I.40.1). Na *Epístola a Diogneto*,¹¹ a revelação da parte Deus está no contexto de Gênesis, na forma da árvore do conhecimento (*xylou tou ginōskein*; *The Epistle to Diognetus*, 1965, 12.3).

O *Didaquê*,¹² em uma oração doxológica, apresenta o conhecimento, a fé e a imortalidade como dons concedidos através de Jesus (*tēs gnōseōs kai pisteōs kai athanasias hēs egnōrisas ēmin dia Iēsou tou paidos sou*; *Didache*, 1919, 10.2). Dentro desta perícopie destaca-se a palavra “*egnōrisas*”, que por derivar de “*gnōrizō*”, também traz em si o conceito de revelação.

O termo que segue a expressão “*to gnōston tou theou*” é “*phaneron*”, que também tem conteúdo de relevância na literatura grega geral. Heródoto, em *Histórias*, faz uma notável descrição de um processo de embalsamamento que finaliza com o cadáver encerrado em uma coluna vítrea transparente tendo a aparência (*phanera*) de estar vivo (HERODOTUS, 1928, III.24). Platão, em *Leis*, apresenta um diálogo em que a palavra “*phaneron*” está em relação direta com “*Dios*” (Zeus), em uma interlocução em que se legitima a legislação como divina. É tido como “evidente” (*phaneron*) que o legislador era inspirado por Zeus (*para Dios nomothetēs*), o que seria literalmente traduzido como “ao lado de Zeus” (PLATO, 1961a, I.630).

Na *Tetralogia*, de Antifonte de Atenas (c. 480 a.C. – 411 a.C.), a palavra é usada sob o prisma de um pai que considera “evidente” (*phaneros*) as circunstâncias da morte de seu filho. Neste mesmo texto há um jogo de palavras entre o que é claro (*phaneros*) e o que é invisível ou mistério (*aphanēs*) (ANTIPHON, 1960, III.3.7), que traz em seu núcleo a raiz léxica que aponta para o

.....
¹⁰ Data estipulada no final do primeiro século.

¹¹ A data, apesar de não definida, é estipulada em torno do final do segundo século.

¹² Datação entre os séculos I e II.



estudo de “*phaneros*” em Romanos 1:19. Cabe ressaltar que existe um eco desta tensão de opostos que talvez provenha de Heráclito de Éfeso (540 a.C. – 470 a.C.) quando este afirma que “a harmonia do mundo visível é superior [melhor] à do mundo invisível” (*harmoniē aphanēs phanerēs kreissōn*) (HIPPOCRATES, 1959, p. 47).

A Epístola de Barnabé¹³ também contém este contraste: a palavra (*phanera*), associada à clareza de discernimento, contrapõe a palavra (*skoteina*), que tem associação com o termo “*skotoi*” que significa “obscuridade”. “As coisas permanecem tão claras (*phanera*) para nós, mas obscuras (*skoteina*) para eles, porque eles não ouvem a voz do Senhor” (BARNABAS, 1919, VIII.7). Em um texto similar a 2 Pedro 3:10, Clemente de Roma relaciona (*phanera*) e (*phanēsetai*) à revelação do dia do juízo, quando tudo o que está escondido será patenteado. “Então serão revelados (*phanēsetai*) os segredos e as obras ocultas dos homens irão aparecer (*phanera*)” (CLEMENT, 1919, II.16.3).

Contextualização hebraica para “*gnōston tou theou*” e “*phaneros*”

Sob o contexto semítico do Antigo Testamento, é preponderante a equivalência do verbete “*yāda*”, e de seu cognato aramaico “*yēda*”, quando se trata do adjetivo “*gnōstos*”. A única exceção ocorre em Gênesis 2:9, onde a tradução grega apresenta o termo para “*da ‘at*”, substantivo que significa conhecimento. A Septuaginta faz um uso especial dessa palavra na forma passiva do participio com o sentido de “conhecido”, ou “parente” (KITTEL; FRIEDRICH, 1976, I.718). O outro adjetivo contido no verso (*phaneros*) tem similaridade contextual com o já citado texto de Dt 29:29, que usa a palavra “*gālā*”, e Isaías 64:1, que retoma o termo “*yāda*”, sob o contexto da publicidade concernente ao nome de Deus, diante de seus inimigos.

No entanto, quando se parte de um pressuposto conceitual, as possibilidades de similaridade para a expressão “*to gnōston tou theou phaneron*” (Ro 1:19) (que implica na manifestação, ou evidência, do conhecimento de Deus) são ampliadas exponencialmente no Antigo Testamento.¹⁴ Nesse sentido, o livro de Êxodo é emblemático quando se trata da manifestação do conhecimento de Deus acompanhada de juízo e misericórdia.¹⁵ Ainda, a perícopé de Êxodo 33:18-23 se destaca por tratar da manifestação da glória de Deus de forma direta para um homem, implicando diretamente em bondade, misericórdia e compaixão (Ex 33:19).

Análise hermenêutica de Romanos 1:19

Assim como vários textos gregos supracitados contêm a ideia de mostrar e tornar compreensível, Romanos 1:19 ecoa, através de sinônimos contextuais, o conceito de revelação através das palavras-chave “*theos*”, “*gnōstos*” e “*phaneros*”, que serão analisados nos parágrafos seguintes sob a perspectiva de vocábulos teológicos intercalados.

A fraseologia “o que de Deus se pode conhecer” (*dioti to gnōston tou theou*) de Romanos 1:19 traz em si um conceito comum tanto no Novo quanto no Antigo Testamento. No grande mo-

¹³ Estudiosos conjecturam que a Epístola de Barnabé foi escrita no intervalo de 70 d.C. a 132 d.C. em decorrência de dois eventos pontuais: A destruição de Jerusalém e a revolta de Bar Kochba.

¹⁴ Ver: Gênesis 3:22; 15:8, 13; 28:16; Gênesis 41:39; Salmo 76:1; Isaías 19:21; Ezequiel 36:32; Daniel 2:23.

¹⁵ Conforme: Êxodo 6:7; 7:5, 17; 8:10, 22; 9:14, 29; 10:2; 11:7; 14:4, 18; 16:6.



saico helenístico há uma ênfase especial para a palavra “*ginōskō*” e para outras vertentes léxicas que apontam para o conceito de conhecimento, entre elas destacam-se: “*gnōsis, epiginōskō, epignōsis, kataginōskō, akatagnōstos, proginōskō, prognōsis, syngnōmē, gnōmē, gnōrizō e gnōstos*”, sendo que este último termo recebe ênfase nesse estudo (KITTEL; FRIEDRICH, 1976, I.689).

Um fenômeno sintático elucidativo para a análise da correlação semântica da perícope (vs 18-21) ocorre com a conjunção “*dioti*”, que está subordinada ao verbo “*apokalyptetai*”, do verso anterior que, por consequência, se torna uma cláusula primária para o verso 19. Ainda sob o fluxo sintático de Romanos 1:19, “*theou*”, como um substantivo genitivo, modifica o adjetivo “*gnōston*”, subordinando “*phaneron*”.

O adjetivo “*gnōstos*”, que apresenta a forma nominativa singular neutra “*gnōston*”, é nuclear para o verso 19, pois nele se encontra o elo que aproxima a mente do leitor do significado teológico que o apóstolo Paulo pretende comunicar. Ainda nesse sentido, em um eco de paralelismo sintático-semântico, o adjetivo “*phaneron*” também apresenta a forma nominativa singular neutra da configuração léxica “*phaneros*”. O objetivo de Paulo ao acentuar esses termos de maneira sinonímica é enfatizar o conceito de revelação divina.

Uma boa analogia para o fechamento cognitivo referente ao que Paulo deseja expressar no verso em destaque seria o que se chama em físico-química de propriedade organoléptica, ou seja, o que é “facilmente reconhecível”, que atinge diretamente os sentidos à semelhança da cor, do sabor, do odor, do timbre e da textura (CAMARGO, [200-]). Uma experiência em que Deus se revela de maneira tão concreta como um sabor provado.

O autor de Romanos parece apontar para uma forma de conhecimento específico que tem relação direta com Hebreus 6:5, sendo que nesse verso é mencionado que os destinatários da carta “provaram a boa palavra de Deus” (*kalon geusamenous theou rhēma*). “*Geusamenous*” deriva de “*geuō*”, que também apresenta a variação morfológica “*geusō*”, de onde é derivada a palavra latina “*gusto*”, que deu origem à palavra portuguesa “gosto”.¹⁶

No entanto, a revelação necessita ainda de outro fator-chave, pois o conhecimento de Deus envolve tanto a iniciativa divina como a resposta humana. Em síntese, a convergência dos termos relacionados à manifestação do conhecimento de Deus no contexto de Romanos 1:19, leva à conclusão de que o apóstolo deseja construir um panorama crescente de revelação que será impresso de maneira mais efetiva nos versos posteriores.

Análise da expressão: “os atributos invisíveis de Deus [...] claramente se reconhecem” (vs. 20)

Vários textos gregos da literatura helênica reverberam componentes frasais de Romanos 1:20 e, partindo deste pressuposto, James Dunn afirma que a linguagem usada nesse verso é rara no pensamento cristão e familiar ao pensamento estóico (DUNN, 2002, p. 57). O verso em questão trabalha com uma variação linguística de contrastes que é bem característica do vernáculo que abrange o grego clássico.

No diálogo *Fedão*, de Platão, uma suposta dicotomia entre o mundo visível e o invisível, o material e o imaterial, tem como eixo de argumentação as palavras “*aoraton*” (invisível) e

¹⁶ Ver também “*γέω*” em Liddell e Scott (1996, p. 306).



“*asōmaton*” (incorpóreo ou imaterial). A sequência de falas entre Sócrates e Símiás culmina com o argumento:

É que seria possível alegar a mesma coisa, continuou, a respeito da harmonia e da lira com suas cordas, a saber: que a harmonia é algo invisível [*aoraton*], *incorpóreo* [*asōmaton*] e *sumamente belo numa lira bem afinada, e que esta, por sua vez, é corpo, com [sic.] também o são as cordas, coisas materiais, compostas, terrenas e de natureza morta* (PLATO, 1966, 85e).

O mesmo Platão, em *O Sofista*, apresenta o dilema da análise da realidade, baseando-se no que é visível e palpável, ou no invisível: “Alguns deles [pensadores] arrastam tudo do céu e do invisível (*aoraton*) para a terra... aqueles que contendem contra eles se defendem com as armas derivadas do invisível (*aoraton*) mundo superior” (PLATO, 1961b, 246a). Em uma frase proverbial, na obra *A Demônio*, de Isócrates (436 a.C. – 338 a.C.), a palavra “*aoraton*”, no sentido de tempo: “Não insulte a nenhum homem por seu infortúnio pois o destino é comum para todos e o futuro é uma coisa invisível (*aoraton*)” (ISOCRATES, 1929, I.29). Políbio (c. 203 a.C.), em *Histórias*, descreve uma geração irrefletida de gauleses que não havia visto (*aoratoi*) sofrimento ou qualquer outra situação reversa e por isso provocaram os romanos à guerra (POLYBIUS, 1979, II.21).

Plutarco (c. 203 a.C. – 120 a.C.), em uma obra dialógica a respeito da natureza da Lua, introduz a palavra “*aoraton*” em uma descrição minuciosa a respeito da relação gravitacional¹⁷ entre o Sol e aquele satélite:

Com efeito, o círculo que o Sol traça na Lua e que a sua revolução faz mover-se nesta, ora coincidindo com o círculo que separa a parte visível da invisível [*aoraton*], *ora estando perpendicular a ele, cortando-o e sendo por ele cortado, e que nela produz as fases gibosa e crescente, ao variar a inclinação e disposição da parte iluminada em relação a parte sombria, prova, sem margem para dúvidas, que a iluminação lunar não deriva de mistura, mas de contato; não de concentração de raios provenientes de duas origens, mas de emissão externa* (PLUTARCH, 1957, 931a).¹⁸

Xenofonte relata um diálogo entre Sócrates e Eutidemo em que um deus superior “rege invisível” (*oikonomōn aoratos*). É relevante o fato de que o deus descrito na conversação não pode ser visto e domina inúmeros fatores da natureza como o Sol, o vento e o raio, que na descrição, apesar de concretos, são invisíveis. Observe a afirmação: “E, especialmente, aquele que coordena e une o universo, onde todas as coisas são justas e boas [...] se manifesta em sua obra suprema, mesmo sendo invisível (*aoratos*) para nós, ao ordená-las” (XENOPHON, 1923a, IV.3).

Estrabão (63 a.C. – c. 24 d.C.), em *Geografia*, apresenta a adoração a deuses, em algumas regiões que pertencem atualmente à Europa, como um mecanismo de controle social contra vícios por meio de oráculos e outras “intimações invisíveis” (*aoratōn tinōn*) (STRABO, 1932, I.2). Flávio Josefo descreve a invasão do templo de Jerusalém por Pompeu (106 a.C. – 48 a.C.) como

.....
¹⁷ Evidentemente o termo gravitacional em sua acepção newtoniana não existia nesta época, mas, de maneira rudimentar, vemos nesta descrição um esboço disso quando se fala dos ciclos do Sol em relação à Lua e vice-versa.

¹⁸ A base de tradução para inserção dos originais gregos é de Mota (2010, p. 61 e 62).

uma violação em que o general e seu séquito viram o santuário que, segundo o historiador, os profanos *jamais tinham visto* (*aoraton*) (JOSEPHUS, 1926, I.152).

Clemente de Alexandria, em uma doxologia, usa a expressão “Deus invisível” (*theō aoratō*) na frase de encerramento de sua segunda epístola (CLEMENT, 1919, II.20.5). A *Epístola a Diogneto* também mostra o conceito de um Deus invisível (*aoratos theos*) (*The Epistle to Diognetus*, 1965, 7.2). As duas cartas trazem, no contexto em que as palavras Deus e invisível estão juntas, descrições de atributos e ações divinas. Inácio, em sua *Epístola aos Tralianos*, também usa (*aoratos*), ao afirmar que possui o dom de perceber as coisas celestiais. Ele declara a si mesmo como um discípulo de Cristo, por perceber “as coisas visíveis e invisíveis” (*horata te kai aorata*) (IGNATIUS, 1919a, 5.2).

Outra palavra importante em Romanos 1:20 é “*kathoraō*” (claramente). Ela deriva da mesma raiz léxica de “*aoratos*” e aparece em textos de Heródoto e Xenofonte com o direcionamento semântico que a etimologia exige, ou seja, “*kata*” (abaixo) e “*horaō*” (ver, perceber). Em *Ciropedia*, Xenofonte descreve o momento em que Ciro e seu exército “olharam para baixo” (*katheōrōn*) e viram as habitações dos caldeus e as pessoas fugindo de suas casas (XENOPHON, 1914, III.2.10). Heródoto apresenta a figura de um cavaleiro que, sob a ordem de Xerxes, “observa” (*katōra*)¹⁹ a formação de uma unidade militar em um acampamento (HERODOTUS, 1928, 7.208). A LXX também usa o mesmo verbo em Nm 24:2 quando Balaão, “do cimo do monte Peor” (Nm 23:28), levanta os olhos e “vê” (*kathora*) Israel acampado.

Entretanto, uma das acepções mais relevantes de “*kathoraō*” para o escopo deste estudo encontra-se em *As Suplicantes*, de Êsquilo, onde o verbo têm conota uma análise minuciosa ou um esquadrinhamento. Sob a pergunta: “Como poderia eu sondar (*kathoran*) a mente de Zeus?”²⁰ O verbo em inglês usado, em uma tradução de Herbert Weir Smyth (1857 d.C. –1937 d.C), é “*scan*”, que também pode significar “varredura”. Paulo usa outro verbo, em 1 Coríntios 2:10, na emblemática afirmação sobre o Espírito de Deus: “o Espírito a todas as coisas perscruta (*erauna*) até mesmo as profundezas de Deus”; apesar da distinção morfológica, existe similaridade semântica e, por isso, nesse contexto, (*kathoraō*) significa conhecimento em profundidade, e esse é um fator neurálgico para o propósito desse estudo.

O verbo “*noeō*”, que no Novo Testamento recebe o significado de “compreensão, percepção, ter um lampejo de memória”, aparece em alguns textos helênicos sob o significado de “*ver, perceber uma situação*”. Homero, na *Ilíada*, relata o momento em que Eurípilo, um dos comandantes gregos, “viu (*enoēs*)”²¹ que Ajax estava sendo subjugado pela chuva de flechas” (HOMER, 1924, 11.284). Na *Odisséia*, o personagem Ulisses lamenta o fato de “nunca mais ter visto” (*oud’enoēsa*) Minerva, a filha de Zeus (HOMER, 1901, 1). Xenofonte, em *A Caça*, ou *Cinegética*, relaciona a palavra ao ato de pensar com excelência: “Portanto, eu exorto os jovens a não desprezar a caça ou qualquer outra escola. Pois estes são os meios pelos quais os homens se tornam capazes na guerra e em todas as coisas que necessitam a excelência em pensamento (*noein*)”²², palavra e ação” (XENOPHON, 1925, 1.18).

.....
¹⁹ É válido ressaltar que a forma verbal “*katōra*” converge para “observava”.

²⁰ Êsquilo, *Suppliant Maidens*, linha 1057 (Smyth, LCL).

²¹ O sigma neste caso é limiar de uma palavra composta “*enoēs*” Agamemnona”, como em copo d’água.

²² Apesar de “*noein*” ser um verbo, o contexto da tradução admite substantivação.

Nos apócrifos, “*noeō*” contém o conceito de “*compreensão, reflexão, entendimento*”. Em Eclesiástico 11:7, o termo está associado à prudência, no sentido de evitar um pré-julgamento: “Não vituperes antes de informar-te, pensa (*noēson*) primeiro e depois repreende” (BRENTON, 1986). No Livro da Sabedoria, a negação de “*noeō*” implica uma falta de compreensão, por parte do povo, do plano de Deus para o sábio: “Muita gente verá o fim do sábio, mas não compreenderá (*noēsousin*) o que Deus queria a respeito dele, nem por que o colocou em segurança” (BRENTON, 1986). No excerto de Baruque 6:41, que equivale à Epístola de Jeremias 1:41, o termo está relacionado ao entendimento, ou à falta dele: “Mas, porque não têm bom senso, eles são incapazes de refletir (*noēsantes*) nisso e de abandonar esses deuses” (BRENTON, 1986).

A Epístola a Diogneto demonstra um panorama da revelação de Jesus sob a afirmação de que “os incrédulos não o compreenderam (*nooumenos*)” (1965, 11.2). No *Pastor de Hermas*, em um diálogo que envolve pecado e castigo, um interlocutor afirma: “Tu és tolo e não compreendes (*noeis*) a força do tormento” e o outro responde: “Senhor, se eu compreendesse (*enooun*) não haveria perguntado”. A *Carta de Inácio aos Romanos*, em que descreve a sua imitação de Cristo, apresenta uma exclamação acompanhada de um pedido: “Deixai que eu seja imitador da paixão do meu Deus. Se alguém tem Deus em si mesmo, considere (*noēsatō*) o que quero e tenha compaixão de mim, conhecendo aquilo que me oprime” (IGNATIUS, 1919c, 6.3). A *Epístola de Barnabé*, em uma explanação sobre a tipologia da novilha descrita em Números 19:2 e Deuteronômio 21:3, apresenta a seguinte declaração: “Considere [*noeite*] como Ele vos fala com simplicidade. A novilha é Jesus” (BARNABAS, 1919, 8.2).

Através de sua doxologia inicial, a *Carta aos de Esmirna* configura “*noeō*” sob a ênfase do conhecimento espiritual da igreja de Esmirna. Nesse contexto, é relevante a junção de “*enoēsa*” e “*sophisanta*”, sendo que esta segunda palavra deriva de “*sophizō*”, que significa “tornar-se sábio”, a citação em voga é: “Eu glorifico a Deus e a Jesus Cristo que vos tem dado tanta sabedoria (*sophisanta enoēsa*)” (IGNATIUS, 1919c, 1.1).

Contextualização hebraica para “*aoratos*”, “*noeō*” e “*kathoraō*”

A palavra “*aoratos*” possui dois equivalentes semíticos na tradução grega do Antigo Testamento: “*tōhū*” que, sob o contexto de Gn. 1:2 significa “sem forma”, mas também pode significar “vazio” (como “*bōhū*”, que está no mesmo verso), e “*mistār*”, que em Isaías 45:3 corresponde a “lugar secreto”. Já o termo “*noeō*” tem proximidade na LXX com a palavra hebraica “*byn*”,²³ sendo essa uma raiz primária que está etimologicamente ligada ao substantivo “*bēyn*”, que denota “intervalo”, ou “espaço entre”. O significado original de “*byn*” é “distinguir, separar” (BOTTERWECK; RINGGREN, 1973, II.99), o que converge para a conotação de uma percepção mental distintiva, a capacidade de saber o que é e o que não é. No contexto de Romanos 1:20, a natureza é esse elemento distintivo.

No entanto, para o contexto desse estudo, “*tōhū*”, “*mistār*” e “*byn*” são coadjuvantes para “*rā`á*”, similar a “*kathoraō*” em Números 24:2, onde a palavra está associada ao paradigmático, e já citado, personagem Balaão. No verso, a revelação divina para o profeta está intimamente associada à sua visão panorâmica das tribos de Israel, sobre o monte Peor. “Levantando Balaão os

.....
²³ Ver “*voéw*”, (KITTEL; FRIEDRICH, 1976, IV.949).



olhos e vendo (*kathoraō/rā'ā*) Israel acampado segundo as suas tribos, veio sobre ele o Espírito de Deus". (Nm 24:2).

Análise hermenêutica de Romanos 1:20

O artigo definido “*ta*”, que abre a construção frasal de Romanos 1:20, tem a força sintática de um adjetivo atributivo. Além disso, por ser intercalado pela conjunção *gar*, que permanece, como no verso 18, com função explicativa que converge para as características distintivas de Deus, esse artigo acentua a singularidade da personalidade divina. No entanto, esses dois termos permanecem como coadjuvantes para o substantivo plural “*aorata*”, que abre espaço para a revelação dos “atributos invisíveis de Deus” (*aorata autou*), que são realçados pelos verbos “*noeō*” e “*kathoraō*”, em um aparente pleonasma que denota, de forma enfática, a clareza da revelação no contexto da perícopie (Ro 1:18-21).

Em resumo, os termos “*aoratos*”, “*noeō*” e “*kathoraō*”, de Romanos 1:20, formam um contraste, como na construção de um quadro que revela a Deus. Os atributos invisíveis (*aoratos*) de Deus são claramente reconhecidos (*nooumena kathoratai*) através das obras criadas, de modo que a visão se torna completa, e o pensamento é levado ao Criador.

Análise da expressão: “tendo conhecimento de Deus, não o glorificaram como Deus” (v. 21)

No organograma sintático dos quatro versos (Ro 1:18-21), “*apokalyptetai*”, que está contido na cláusula primária da perícopie, se entrelaça com “*gnontes*” e “*edoxasan*”, pertencentes a uma das últimas cláusulas secundárias do texto, fechando um ciclo exegético de revelação e resultado. Assim, essas são as duas palavras-chave que se destacam na análise do extrato do verso escolhido, que, junto com “*apokalyptetai*” e “*kathoraō*”, formam o centro conceitual deste estudo, justamente porque contêm a sinopse de todos os termos analisados até o momento²⁴. Por isso esses dois termos serão estudados nesta subseção de análise em algumas obras clássicas da língua grega.

A tragédia grega *Electra*, de Eurípedes, traz a palavra “*gnous*”, que é uma forma singular correspondente a “*gnontes*” de Romanos 1:21, ou seja, um particípio aoristo nominativo, no contexto de uma corrida de cavalos dos Jogos Delficos em que um ateniense *vê* um acidente e se aparta da disputa. Uma possível tradução seria: “O ateniense, *tendo visto* (*gnous*) isso, saiu da estrada segurando as rédeas como um hábil condutor, e deixou aquela tempestade de carros a mover-se sobre a planície” (SOPHONES, 1939). Na comédia *As Nuvens*, de Aristófanes (c. 447 a.C. – 385 a.C.), uma batalha verbal entre a “Palavra Justa” (*Dikaios Logos*) e a “Palavra Injusta” (*Adikos Logos*) culmina com a afirmação por parte da primeira de que a sua adversária “será conhecida” (*gnōsthēsei*) pelos atenienses devido a sua perversão (ARISTOPHANES, 1853, 889).

Em *Prometeu Acorrentado*, de Ésquilo, o protagonista considera a sua condição de sofrimento afirmando que tem “pleno conhecimento” (*gignōskonth*) de sua futura aflição (AESCHYLUS, 2009). Xenofonte, em *O Econômico*, sob o contexto dilemático de uma agricultura passional (plantar o que se prefere) confrontada com a natureza real do solo, contém a seguinte afirmação

.....
²⁴ Para um melhor detalhamento a respeito da sintaxe do versículo 21, veja a seção “Análise da hermenêutica de Romanos 1:21”.

de Isômaco, um discípulo de Sócrates: “Quando você descobrir (*gnō*)²⁵ [que] é impossível lutar contra os deuses” (XENOPHON, 1923b, XVI.3).

A *Guerra do Peloponeso*, de Tucídides (c. 460 d.C. – 395 d.C.), apresenta uma situação em que a decisão militar está condicionada a tempo hábil, sob o risco de uma informação tornar-se conhecida, gerando desastre, implicando assim na declaração de guerra aos atenienses por parte dos lacedemônios: “não nos é lícito continuar esperando enquanto alguns já foram ultrajados, e outros, *se for divulgado (gnōsthēsometha)* que nos reunimos e não nos atrevemos a defender-nos, que desastre no futuro próximo será para o resto” (TUCÍDIDES, 2001, p. 73, grifo nosso). No enredo, como observado no contexto acima, “*ginōskō*” é relacionado a “informação divulgada”.

A obra *Guerra dos Judeus*, de Flávio Josefo, traz sete ocorrências da palavra “*ginōskō*” na conformação equivalente singular que converge para Romanos 1:21, ou seja, “*gnous*”. Já em *Antiguidades*, a mesma palavra aparece vinte e oito vezes, enquanto “*gnontes*”, que é a palavra exata em análise, incide seis vezes sobre o mesmo texto (JOSEPHUS, 1930; 1926).

Em uma das referências, Josefo, que fora nomeado governador da Alta e da Baixa Galiléia, é informado por um encarregado, denominado Silas, que “*tendo sabido (gnous)* de tudo”, ou seja, do complô que havia contra aquele, o avisa imediatamente (JOSEPHUS, 1926, II.616). Flávio Josefo também utiliza o termo de Romanos 1:21 numa descrição do livro de Juízes em que os filisteus “tendo sabido” (*gnontes*) que Sansão havia queimado sua safra de trigo, mandaram queimar vivos a esposa dele e os parentes dela (JOSEPHUS, 1926, V.296).

Em uma narração similar, Flávio Josefo exhibe o panorama da situação dos judeus ao retornarem da Babilônia. Josefo escreve que houve um alvoroço de trombetas e os de Samaria, “tendo percebido (*gnontes*) que isso vinha dos judeus” estabelecem um diálogo com eles. Segundo o autor, os hebreus foram hostilizados pelos samaritanos que ficaram ofendidos por terem sido rejeitadas suas ofertas de contribuição para as despesas da reconstrução do templo (JOSEPHUS, 1926, XI.84).

Entre os pais da igreja existem duas citações pontuais que trazem similaridade léxica com Romanos 1:21, elas estão em *Pastor de Hermas* e na *Epístola de Inácio aos Magnésios*. Na primeira obra, na seção de parábolas, o termo está associado a um autorreconhecimento de insensatez por parte dos fiéis que percorriam as montanhas: “E eles, tendo reconhecido (*gnontes*) a sua própria tolice, se submeteram àqueles que tinham entendimento” (HERMAS, 1965, IX.22.3). Em contrapartida, na *Epístola aos Magnésios*, acompanhando o prefácio e a saudação do autor, segue a declaração: “Tendo sido informado (*gnous*) a respeito de seu bondoso amor, tão bem ordenado, eu rejubilei grandemente, e decidi comungar convosco na fé de Jesus Cristo” (IGNATIUS, 1919b, I.1).

O outro termo em destaque no estudo de Romanos 1:21 é “*edoxasan*”, que encontra em “*doxazō*” sua raiz léxica. Esse termo chega a causar estranheza pela divergência do grego clássico para o usual bíblico: em muitos casos o sentido parece ser diametralmente oposto. “Há uma mudança acentuada no significado do substantivo “*doxa*”, que no grego bíblico perde parte do seu sentido secular e, ao mesmo tempo, assume um conceito divergente e especificamente religioso, conceito esse compartilhado pelo verbo “*doxazō*” mais do que pelo verbo “*dokeō*” (KITTEL; FRIEDRICH, 1976, II.232).

.....
²⁵ Essa construção verbal recebe um equivalente em itálico de três palavras, porque é um verbo no modo subjuntivo futuro.



No grego não bíblico, “*doxazō*” reflete naturalmente um sentido substantivado e assume alguns significados como “ter uma opinião”, “crer”, “opinar”, “imaginar” (KITTEL; FRIEDRICH, 1976, II.253). Nas Escrituras o mesmo termo significa “louvar”, “honrar”, “magnificar”, “vestir com esplendor”, “glorificar”²⁶. Seu derivado, o verbo “*edoxasan*”, tem a conformação de um indicativo aoristo ativo na terceira pessoa do plural, o que na adaptação usual de pretérito perfeito, na língua portuguesa, equivale a “glorificaram”.

Em *As Guerras Civis*, de Apiano (c. 20 a.C. – 48 d.C.), há um relato das conquistas de Alexandre Magno onde um povo ostentava a afirmação de que nunca haviam se submetido a ninguém, exceto a Felipe, e por um pouco de tempo, antes da chegada do conquistador. Segundo Apiano, eles “*se vangloriaram (doxasan)* do fato de nunca terem obedecido a ninguém” (APPIAN, 1921, II.21.149).²⁷ Tucídides, em uma frase proverbial, usa a palavra “*edoxasen*” ligando insanidade a vaidade. A declaração é a de que “cada homem irracionalmente exalta (*edoxasen*) a sua própria capacidade” (THUCYDIDES, 1913, 3.45).

Diógenes Laércio (180 d.C. – 240 d.C.), em *A Vida dos Eminentes Filósofos*, faz uma descrição incomum da filosofia religiosa egípcia. Segundo ele, os egípcios “deificaram” (*theous edoxasan*) animais que deveriam ser serviços ao homem (DIOGENES, 1972, p. 13). Nesse exemplo específico, a palavra utilizada que, em conjunto com uma declinação acusativa plural do substantivo “*theos*”, traz o significado de “deificar”, é exatamente correlata a “glorificaram” de Romanos 1:21.

Flávio Josefo, em *Antiguidades Judaicas*, também usa o termo equivalente “*doxasan*”, dizendo que Termuthis, a suposta mãe adotiva de Moisés, “aprovou” a ideia de Miriam, quando esta propôs uma ama de leite hebreia para o bebê achado no Nilo (JOSEPHUS, 1930, II.227). Essa palavra, no grego não bíblico associado às obras clássicas, tem no mínimo seis acepções diferentes, e as variantes vão do singular ao plural, e do aoristo ao futuro.

Na patrística “*doxazō*” segue, em muitos casos, uma linha contínua de significação que corresponde à glorificação de Deus. Alguns exemplos são: “O sacrifício *me glorificará (doxasei me)*” (CLEMENT, 1919, I.35.12); “e que o nome do verdadeiro e único Deus poderoso *seja glorificado (doxasthēnai)*” (CLEMENT, 1919, I.43.6); “Um coração que *glorifica (doxazousa)* a ele” (BARNABAS, 1919, II.10); “o Pai é *glorificado (doxazetai)*” (*The Epistle to Diognetus*, 1965, XII.9); “*Que nós glorifiquemos (doxazōmen)* a ele” (POLYCARP, 2003, VIII.2); “Eu te *glorifico (doxazō)*” (POLYCARP, 2003, XIV.3).

Contextualização hebraica para “*ginōskō*” e “*doxazō*”

Ainda sob a plataforma da correspondência biunívoca entre conhecimento gerado e juízo, o termo “*ginōskō*”, que, sob o significado de “entendimento”, “discernimento” ou “percepção”, traz geralmente, como correspondente hebraico, a palavra “*yāda*” que, à semelhança do adjetivo “*gnōstos*” (Ro 1:18), emerge como um arquétipo no Pentateuco.²⁸ Sendo assim, há aqui uma breve

.....
²⁶ Ver Bauer et. al (2000, p. 59)

²⁷ Tradução proposta de: “*dysarktotaton ethnos kai phileleutheron kai oudenipro autou plēn Philippō kat’ euprepeian es hēgemonian polemou doxasan hypakouein ep’ oligon*”. Ver Appian (1921, II.21.149). Note que a palavra sofre ligeira diferenciação no que concerne ao ε, o que provavelmente corresponde ao grego jônico da época de Homero.

²⁸ Conforme Gênesis 2:17; 3:5, 7, 22; 20:7; 38:9, 10; 39:8, 23; Levítico 4:14, 23, 28; 5:3, 4, 17; Números 14:34; 16:5, 28, 30; 32:23; Deuteronômio 7:9,10. Para os versos correspondentes no livro de Êxodo, ver nota 16.



complementação interpretativa “*to gnōston tou theou phaneron*” (Ro 1:19), que, conforme citado anteriormente, encontra no livro de Êxodo, um protótipo conceitual de juízo e misericórdia.²⁹

Quanto ao verbo “*doxazō*”, a palavra correspondente preponderante no contexto veterotestamentário é “*kābad*”. Para esse estudo, os casos mais significativos em que acontece a similaridade, direta ou conceitual, entre “*doxazō/kābad*”, são aqueles em que a não glorificação de Deus ocorre sob a égide sacerdotal. Ministros que não o honram, e negligenciam o serviço que deve ser prestado ao Senhor, são destruídos pelo juízo divino (Nadabe e Abiú, Hofni e Finéias, os sacerdotes de Malaquias 1:6 e a negligência sacerdotal de Israel em Is 43:23); para todos esses personagens, a displicência pastoral se tornou sinônimo de morte.³⁰

Análise hermenêutica de Romanos 1:21

A conjunção causal “*dioti*” inaugura o enredo do verso 21 concentrando semanticamente o passado e o futuro da perícopa de Rm 1:18-21. Esse termo subordinado traz em si uma função explicativa para o juízo divino incidente sobre “homens que tiveram pleno conhecimento da verdade” (“*apokalyptetai [...] tēn alētheian*”, v. 18; “*gnōsto [...] phaneron [...] ephanerōsen*”, v. 19; “*nooumena kathoratai*”, v. 20; “*gnontes*”, v. 21) sobre “a pessoa de Deus” (“*orgē theou ap’ ouranou*”, v. 18; “*ho theos gar autois*”, v. 19; “*aorata autou, hē te aidios autou dynamis kai theiotēs*”, v. 20; “*ton theon ouch hōs theon*”, v. 21) e, ainda assim, “não o glorificaram, se tornando indesculpáveis” (“*asebeian kai adikian anthrōpōn*”, v. 18; “*estin en autois*”, v. 19; “*autous anapologētous*”, v. 20; “*ouch [...] edoxasan ē ēucharistēsan, all’ emataiōthēsan en tois dialogismois autōn kai eskotisthē hē asynetos autōn kardia*”, v. 21).

A palavra seguinte, “*gnontes*”, é uma flexão do verbo “*ginōskō*”, que na forma infinitiva (*ginōskein*) é uma atualização de “*gignōskein*”, e pode significar simplesmente conhecer, entender ou verificar, as coisas como elas realmente são. No grego clássico, o mesmo verbo tem o sentido de “decidir” e, em linguagem jurídica, significa “resolver” ou “dar reconhecimento legal” (KITTEL; FRIEDRICH, 1976, I.689).

O termo “*gnontes*” é um verbo participio aoristo nominativo, masculino e plural de *ginōskō* e é traduzido na Bíblia Almeida Revista e Atualizada como “tendo conhecimento”. Entretanto a melhor tradução em conformação com o participio seria “tendo conhecido”, o que corresponde à versão Almeida Revisada e Fiel (DOBSON, 1994, p. 170). Revestido de uma função sintática central, “*gnontes*” modifica diretamente os verbos “*edoxasan*” e “*ēucharistēsan*”. Apresentando, ainda, um espectro de ação de causa a efeito, em *emataiōthēsan* e *eskotisthē*.

Seguindo a análise do verso, temos o verbo “*doxazō*” no aoristo indicativo plural de terceira pessoa (*edoxasan*).³¹ Para que ele ocupe função preeminente, tem que estar associado ao advérbio de negação “*ouch*”, ao substantivo “*theon*”, e à conjunção comparativa “*hōs*”. Em outras palavras, roubar a glória de Deus (*ouch ... edoxasa*), ignorando os seus atributos (*hōs theon*), conduz inevi-

.....

²⁹ Ver nota 16.

³⁰ Levítico 10:2, 3; 1 Samuel 2:29, 30; Isaías 43:20-28; Malaquias 1:6-2:3.

³¹ No Novo Testamento, “*edoxasan*” aparece quatro vezes. “*Edoxasan ton theon*” é a construção léxica preponderante nas três primeiras incidências (Mt 9:8, Mt 15: 31 e At 11:18) e a última ocorrência (*theon edoxasan*), que faz parte de Ro 1:21, embora não seja morfológicamente semelhante, tem o mesmo direcionamento semântico.



tavelmente o homem à ruína mental completa (*emataiōthēsan en tois dialogismois autōn*), como em um eclipse do coração (*eskotisthē hē asynetos autōn kardia*).

É como se, em uma partitura na qual se justapõem graves e solenes notas de juízo, formando acordes que aparentemente são dissonantes para o pecador de ouvidos incautos, duas palavras-chave, “*ginōskō*” e “*doxazō*”, que cimentam conceitualmente os quatro versos (Rm 1:18-21), são como claves indicativas para um réquiem iminente. “*Ginōskō*”, no contexto de Romanos 1:21, surge como um eco, ou desdobramento de “*gnōstos*”, de Romanos 1:19. No entanto, essa asserção não é uma redundância, pois abre caminho para um conceito-base adicional: a glorificação de Deus.

A base harmônica conceitual de “*ginōskō*” e “*doxazō*” converge ainda para os versos 18 e 20, sob o fluxo magnético de vocábulos anteriormente citado, “*apokalyptetai*” e “*kathoraō*”. O estribilho da composição gravita sempre ao redor de um conhecimento que, quando ignorado, gera um veredito.

Considerações finais

Os versos analisados formam uma estrutura que é direcionada para “*edoxasan*”, que deveria ser uma resposta natural de “*gnontes*”, uma vez que existe um crescendo léxico que permeia o circuito lógico das palavras de Romanos 1: 19-20 e converge em Romanos 1:21. O quebra-cabeças dos versículos mencionados é fechado quando o que é divinamente manifesto pode ser conhecido através de atributos claramente reconhecidos. No entanto, o que seria um algoritmo perfeito, termina com a descrição de um evidente paradoxo de reação que tem um auge de intensidade em “*ouch hōs theon edoxasan*”, contradição que retifica a afirmação inicial de Romanos 1:18.

Finalmente, “a ira de Deus é revelada” (*apokalyptetai*) como reflexo natural de um obscurantismo voluntário, em contraposição a evidências incontestáveis e, em conclusão, os gentios de Romanos 1:18-21 não estão em um nível de generalidade simples quando o assunto é conhecer a Deus (as palavras ao redor do verso de Romanos 1:20 convergem para isso). Nesse sentido, o que é reconhecível (*gnōston*), visível (*phaneros*) através do invisível (*aoratos*) e o que pode ser claramente reconhecido (*noeō + kathoraō*) totalizam um pleno conhecimento de Deus (*gnontes ton theon*) que deveria convergir para um resultado natural: “Deus glorificado” (*doxazō*).

Referências

AESCHYLUS. **Prometheus**. Traduzido em inglês por Alan H. Sommerstein. Loeb Cambridge, MA: Harvard University Press, 2009. 3 vols.

ANTIPHON. **Minor Attic Orators**. Traduzido em inglês por K. J. Maidment. Loeb Classical Library. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1960. 2 vols.

APPIAN. **The Civil Wars**. Traduzido em inglês por Horace White. Loeb Cambridge, MA: Harvard University Press, 1921. 4 vols

ARISTOPHANES. **The Comedies of Aristophanes**. Traduzido em inglês por William James Hickie. London: Bohn, 1853.

ARISTÓTELES. **Metaphysica**. London: House BG. Press, 1895.



BARNABAS. **Epistle**. Traduzido em inglês por Kirsopp Lake. Loeb Classical Library. New York: G. P. Putnam's Sons, 1919. 2 vols.

BAUER, W.; DANKER F. W.; WILLIAM F. A.; GINGRICH F. W. **Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature**. 3 ed. Chicago: University of Chicago Press, 2000.

BOTTERWECK G. J.; RINGGREN, H. **Theological Dictionary of the Old Testament**. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1973. v. 2.

BRENTON, L. C. L. **The Septuagint with Apocrypha: Greek and English**. Michigan: Hendrickson Publishers, 1986.

CAMARGO, A. C. **Divulgação da tecnologia de irradiação de alimentos e outros materiais: Conservação por irradiação**. [200-]. Disponível em: <<http://bit.ly/aorganoleptica>>. Acesso em: 6 de nov. de 2019.

CLEMENT. **Epistle I, II**. Traduzido em inglês por Kirsopp Lake. 2 vols. Loeb Classical Library. New York: G. P. Putnam's Sons, 1919.

DIDACHE. Traduzido em inglês por Kirsopp Lake. 2 vols. Loeb Classical Library. New York: G. P. Putnam's Sons, 1919.

DIOGENES, L. **Lives of Eminent Philosophers**. Traduzido em inglês por R. D. Hicks. Cambridge: Harvard University Press, 1972.

DOBSON, J. H. **Aprenda o Grego do Novo Testamento**. Rio de Janeiro: Casa Publicadora das Assembléias de Deus, 1994.

DUNN, J. D. G. Romans. In: **Word Biblical Commentary**. Dallas: Word, Incorporated, 2002.

ERLANDSSON, S. **The Wrath of YHWH**. Tyndale Bulletin 23, 1973.

EURÍPIDES. **Medea**. Traduzido em inglês por David Kovacs. 8 vols. Loeb Classical Library. Cambridge: Harvard University Press, 1994.

ÉSQUILO. **Choephoroe**. Traduzido por F. A. Paley. London: Bell and Daldy, 1871.

HARRIS, R. L.; ARCHER, G. L.; WALTKE, B. K. **Theological wordbook of the Old Testament**. Chicago: Moody press, 1980.

HERMAS. **Similitude**. Traduzido em inglês por Kirsopp Lake. Loeb Cambridge, MA: Harvard University Press, 1965. 2 vols.

HERÓDOTO. **Los nueve libros de la Historia**. Madrid, Espanha: Editorial Edaf, 1989.

HERODOTUS. **The Histories**. Traduzido em inglês por A. D. Godley. Loeb Classical Library. New York: G. P. Putnam's Sons, 1928. 4 vols.

HIPPOCRATES. **Heracleitus: On The Universe**. Traduzido em inglês por W. H. S. Jones. 2 vols. Loeb Classical Library. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1959.

HOLMES, M. W. **The Apostolic Fathers: Greek Texts and English Translations**. Grand Rapids, Michigan: Baker Books, 1999.

HOMER. **Homer's Odyssey**. London: Clarendon Press, 1901.



HOMER. **The Iliad. Cyropaedia. Traduzido em inglês por A. T. Murray.** 2 vols. Loeb Classical Library. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1924.

IAMBlichUS. **Jamblich de Mysteriis Liber ad Fidem Codicum Manu Scriptorum Recognovit Gustavus Parthey.** Berolini: Prostat In Libraria Friderici Nicolai, 1857.

IGNATIUS. **Epistle to Trallians.** Traduzido em inglês por Kirsopp Lake. 2 vols. Loeb Classical Library. New York: G. P. Putnam's Sons, 1919a.

IGNATIUS. **Magnesians. Traduzido em inglês por Kirsopp Lake. 2 vols.** Loeb Classical Library. New York: G. P. Putnam's Sons, 1919b.

IGNATIUS. **To the Romans. Traduzido em inglês por Kirsopp Lake. 2 vols.** Loeb Classical Library. New York: G. P. Putnam's Sons, 1919c.

IRENEO. **Ireneus against Heresies. Ante-Nicene Fathers,** eds. Alexander Roberts e James Donaldson. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1979.

ISOCRATES. **To Demonicus. Traduzido em inglês por George Norlin.** 3 vols. Loeb Classical Library. New York: G. P. Putnam's Sons, 1929.

JOSEPHI, F. **Opera. Traduzido em latim por Ambrosio Firmin Didot.** Paris: Institut Imperialis Francie Typographo, 1865.

JOSEPHUS. F. **The Jewish War.** Traduzido em inglês por H. St. J. Thackeray. 13 vols. Loeb Classical Library. New York: G. P. Putnam's Sons, 1926.

JOSEPHUS. F. **Jewish Antiquities.** Traduzido em inglês por H. St. J. Thackeray. Loeb Classical Library. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1930.

KITTEL, G.; FRIEDRICH, G. **Theological Dictionary of the New Testament.** Traduzido por G. W. Bromiley. Grand Rapids: Eerdmans, 1976. 10 vols.

LIDDELL, H. G.; SCOTT, R. **A Greek-English Lexicon.** Oxford: Clarendon Press, 1996.

MOTA, B. **Plutarco: Obras morais - Sobre a face visível no orbe da lua.** Coimbra, PT: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra, 2010.

OMANSON, R. L. **Variantes Textuais do Novo Testamento.** Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil. 2010.

PLATO. **Laws.** Traduzido em inglês por R. G. Bury. . Loeb Classical Library. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1961a. 12 v.

PLATO. **Sophist.** Traduzido em inglês por Harold North Fowler. Loeb Classical Library. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1961b. 12 v.

PLATO. **Theaetetus.** Traduzido em inglês por Harold North Fowler. 12 vols. Loeb Classical Library. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1961c.

PLATO. **Phaebo.** Traduzido em inglês por W.R.M. Lamb. Loeb Classical Library. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1966. 12 v.

PLATO. **Gorgias.** Traduzido em inglês por W.R.M. Lamb. Loeb Classical Library. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1967. 12 v.



PLUTARCH. **Moralia**. Traduzido em inglês por Harold Cherniss. Loeb Classical Library. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1957. 16 vols.

POLYBIUS. **Histories**. Traduzido em inglês por W. R. Paton. Loeb Classical Library. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1979. 6 v.

POLYCARP. **Epistle to the Philippians**. Traduzido em inglês por Bart D. Ehrman. Loeb Classical Library. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2003.

SÓFOCLES. **Oedipus Tyrannus**. Traduzido em inglês por F. Storr. Loeb Classical Library. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1939.

SOPHONES. **Electra**. Traduzido em inglês por F. Storr. Loeb Classical Library. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1939. 7 v.

STRABO. **Geography**. Traduzido em inglês por Horace Leonard Jones. Loeb Classical Library. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1932. 7 v.

The Epistle to Diognetus. Traduzido em inglês por Kirsopp Lake. Loeb Classical Library. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1965. 2 V.

THUCYDIDES. **History of the Peloponnesian War**. Traduzido em inglês por C. F. Smith. Loeb Classical Library. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1913. 4 v.

TOMSIN, A. **Studien zur Papyrologie und antiken Wirtschaftsgeschichte**. Bonn, DE: Friedrich Oertel, 1964.

TUCÍDIDES. **História da Guerra do Peloponeso**. Traduzido em inglês por Mário da Gama Kury. São Paulo, SP: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2001.

XENOPHON. **Cyropaedia**. Traduzido em inglês por Walter Miller. Loeb Classical Library. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1914. 7 v.

XENOPHON. **Hellenica**. Traduzido em inglês por C. L. Brownson. The Loeb Classical Library. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1918. v. 1.

XENOPHON. **Memorabilia**. Traduzido em inglês por E. C. Marchant. 7 vols. Loeb Classical Library. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1923a.

XENOPHON. **Oeconomicus**. Traduzido em inglês por E. C. Marchant. Loeb Classical Library. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1923b.

XENOPHON. **On Hunting**. Traduzido em inglês por E. C. Marchant. Loeb Classical Library. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1925. 7 v.

Judgments of God? A moral history of the 2016 United States presidential election campaigns ¹

DAVID J. HAMSTRA²

Abstract: From the apocalyptic kingdom sequence and Nebuchadnezzar's madness narrative in Daniel, Ellen G. White developed a cosmic-conflict account of divine judgment in human history: God's character is revealed through the moral principles of governance by which he judges the nations. Drawing on OT prophetic oracles against the nations, Steven J. Keillor discerns divine judgment in US history, not only in calamitous events, but also in historical processes that "sift" the righteous from the unrighteous. The 2016 U.S. presidential elections and their outcome fit both patterns of divine judgment, yielding the provisional, working conclusion that they were the culmination of a sifting judgment that humbled and revealed moral defects in the right-, center-, and left-wing factions of American politics. In response to a sense of being under divine judgment, American Christians should be taught to align their political loyalty to God instead of political factions so as to form characters fit to govern with Christ in the age to come.

Keywords: historiography; providentialism; Seventh-day Adventism; theopolitics; Donald Trump;

JULGAMENTOS DE DEUS? UMA HISTÓRIA MORAL DAS CAMPANHAS ELEITORAIS DE 2016 PARA A PRESIDÊNCIA DOS ESTADOS UNIDOS

.....

¹ This research was previously presented at the 13th Annual Seminary Scholarship Symposium, Berrien Springs, MI, 9–10 February 2017. I acknowledge with special thanks to my professor, Nicholas P. Miller (Seventh-day Adventist Theological Seminary, Andrews University), for challenging me to take up this question for his seminar on Historical Research and Historiography, Autumn 2016. The inevitable lag between academic publication and unfolding events as reported in the news media makes any attempt to engage on a scholarly level with what Timothy Gerton Ash called "history of the present" liable to incomprehensiveness due to the ongoing potential for information about its subject to be made available (1999, p. xiv), not to be conflated with the same expression as used by Michel Foucault (no reference). This is especially the case when that subject is a newsmaker. Hence, there is much I could have added to this article to account for events that have transpired between when this research was first presented and eventually published. Thus, by way of acknowledging and leveraging my existential constraint, in preparation for publication I have limited myself to sources available up to the time of President Trump's inauguration when this research was first presented and have endeavored to maintain the general perspective and thesis I had at that time. My intent is to give the reader a sense of what it was like to evaluate human governance decisions as history unfolded by self-consciously retaining the gap between what was able to be known then and what the reader may have learned of developments since, highlighting both the historical boundedness of the interpretive horizon that informed my thesis and, by extension, the same for subsequent evaluations thereof.

² ThD student, Andrews University.



Resumo: Da sequência apocalíptica de reinos e da narrativa da loucura de Nabucodonosor em Daniel, Ellen White desenvolveu um conto de conflito cósmico de julgamento divino na história humana: O caráter de Deus é revelado através dos princípios morais de governo pelos quais ele julga as nações. Esboçando sobre os oráculos proféticos do Antigo Testamento, Steven J. Keillor aponta o julgamento divino na história dos EUA, não apenas em eventos calamitosos, mas também em processos históricos que peneiraram os justos dentre os injustos. A eleição presidencial dos EUA em 2016 e seus resultados servem a ambos padrões de julgamento divino, produzindo a conclusão provisória de trabalho de que eles foram a culminação de um julgamento penoso que humilhou e revelou defeitos morais nas facções de direita, centro e esquerda da política americana. Em resposta a um sentimento de estar sob julgamento divino, os cristãos americanos devem ser ensinados a alinhar sua lealdade política a Deus, em vez de facções políticas, a fim de formar um caráter apto a governar com Cristo na era futura.

Palavras-chave: historiografia; providencialismo; Adventismo do sétimo dia; teopolítica; Donald Trump.

Russel Moore, head of the religious liberty arm of the Southern Baptists, said that as he traveled around the United States (U.S.) during the 2016 presidential election campaign, he was commonly asked whether the choice of Donald Trump versus Hillary Clinton as party nominees was a manifestation of divine judgment on America (BOORSTEIN, 2016). Dr. Moore, a prominent, right-wing opponent of Mr. Trump's presidential candidacy, represents the double-bind into which the Republican nominee thrust right-wing Christian voters. They expected to cast their votes in the general election for a Republican candidate who, contra the Democratic nominee, would politically support traditional Christian values. Mr. Trump promised to do this, yet, in his personal life, was not an exemplar of those values. As a celebrity billionaire, he was known to flaunt his promiscuous prodigal lifestyle, at times through vulgar statements, in the tabloid media. According to Dr. Moore, "There's a kind of person for whom every year seems like an end time novel. This year has even sober-minded people feeling they are in an end time novel." Matthew Schmitz, deputy editor of *First Things*, could not help but wonder, "Could Donald Trump be an agent of divine wrath, sent by God to punish a nation of haters and losers (SCHMITZ, 2015)?"

Were these intuitions correct? Were the 2016 U.S. presidential election campaigns and their outcome a judgment of God in human history?³ The following exploration of this question through the moral lenses on history offered by Ellen G. White's probationary and Steven J. Keillor's "sifting" conceptions of divine judgment in human history will arrive at the provisional, working conclusion that, indeed, Mr. Trump's unexpected rise to the U.S. Presidency was the high-point of a national sifting judgment, in that it both manifested moral defects in the American political left, right, and center and threatened their demise as currently configured.⁴

.....

³ For the purposes of this research, the 2016 U.S. presidential election campaigns (also referred to in this research as Mr. Trump's rise to the U.S. Presidency) encompass the trajectory of events that began 15 June 2015, when Mr. Trump announced his candidacy for the Republican nomination, and culminated in Mr. Trump's general election victory on 8 November 2016.

⁴ The meaning of "moral" in "moral history," will emerge in this research along the same lines as that which Alasdair MacIntyre takes to be its original meaning in Latin: "Moralis; like its Greek predecessor *êthikos*,... means pertaining to character where a man's character is nothing other than his set of dispositions to behave systematically in one way rather than another, to lead a particular kind of life" (MACINTYRE, 2007, p. 38). MacIntyre argued that, in the tradition of Aristotelian virtue ethics, morality was embedded in theology, law, and aesthetics and was not founded on "rational justification" independent of considerations based on these and other modes of being and knowing (MACINTYRE, 2007, p. 39). For MacIntyre, the crucial difference between the ancient and modern conceptions of morality is that "ethics . . . in this [Nicomachean] view presuppo-

The conclusions of this study are provisional because, as George Edgar Shankel noted in his theological reflection on history, “No responsible historian should have the temerity to assign providential action to specific historical events as was done through the prophets of Old Testament times (1967, p. 203).”⁵ But he also allowed that “We can . . . accept God’s deep concern for history in all ages, including our own,” and wrote approvingly of historical figures who expressed their sense of God’s intervention in world-historical affairs (SHANKEL, 1967, p. 204).⁶

Shankel’s hesitation may to have stemmed from his lack of a methodology to test whether one’s sense of God’s specific involvement in history can bear provisional assertion. For that we turn now to White and Keillor. These two disparate sources—in terms of historical circumstances, mode of historical authority, not to mention gender—who nevertheless share a common preoccupation with the moral interpretation of history, can be read as concordant in perhaps unexpected ways that invite a fresh look at the question under consideration.

Ellen G. White’s Probationary Model of Divine Judgment

In the chapter “History and Prophecy” from the book *Education*, Seventh-day Adventist co-founder and visionary, Ellen G. White (1827–1915) laid out a “philosophy of history” based on Daniel’s apocalyptic, four kingdom sequence (Dan 2, 7, 8) and the narrative of Nebuchadnezzar’s madness (Dan 4) (WHITE, 1903a, p. 173, 175). White takes Daniel 4 as a paradigmatic case of divine judgment in history. God prophetically revealed to Nebuchadnezzar his general purpose for those national governments not bound in covenant relationship to Him in the dream of the tree. That is, to promote that which “protects and upbuilds the nation (WHITE, p. 175). When Nebuchadnezzar was stripped of his kingship, it was prophesied as a divine judgment, not only for his arrogance and pride in forgetting that God had granted him authority but also for the injustice and oppression that resulted from his decision to rule his people as

ses . . . above all some account of human telos,” and he argued that without this purposive frame, ethics becomes incoherent (MACINTYRE, 2007, p. 52, 259). The approaches to history developed by Ellen G. White (1903a, p. 173–184) and Steven J. Keillor (2007) are derived from interpretations of Christian Scripture and thus rely on a similarly ancient conception of morality: one which pertains to character and coheres within a theological frame (MACINTYRE, 2007, p. 184). Specifically, the moral lens through which White and Keillor view history is embedded in the reality of God as a historical agent, who is moving humanity toward an eschatological telos (see n. 47). While not completely satisfying all questions of theodicy, this MacIntyrean account of morality provides a framework in which an answer to the question of how God can involve himself in the horrors of human history. As long as God’s good purposes for human flourishing include, as the highest good, the telos of a character that can enjoy an eternal relationship with him for its own sake, it would not be inconsistent with his character for God, when acting in human history, to trade off lesser goods, to some extent, against that highest good. This moral view of history does not imply that every historical atrocity is necessarily explicable in terms of such a tradeoff. But it does remove the potential to cause human suffering as a *de jure* objection to God’s historical agency in destructive events—contra, e.g., the view in Sigve Tonstad (2016, p. xviii, 140–141, 394) that the Holocaust, as a singular historical event, renders implausible views of God’s historical agency that do not sufficiently embargo his salvific work from the Devil’s destructive activity, so that God’s judgments no longer cause destruction, but rather are a result of sin’s inherent self-destructiveness (see n. 52 for further discussion on theodicy). On this MacIntyrean understanding, “moral history,” “characterological history,” and “providential history” are conceptually overlapping expressions. Without excluding the other meanings, I will default to “moral history” as the expression which best foregrounds the fact that a research question about divine judgment requires morally evaluative interpretations of history, including the use of categories such as right and wrong to characterize movements, events, figures, nations, etc. As Harry S. Stout put it in the introduction: “Insofar as ordinary language is implicitly ethical, all history writing implies moral discernment; a moral history, however, calls for a determination of right and wrong (2006, p. xi).” See footnotes 7, 14, and 19 for further discussion on providential interpretation and methodology.

⁵ There is a weaker sense in which all conclusions about history are provisional, because they are prone to be overturned on the basis of new evidence or interpretation. However, conclusions about God’s activity in history on the basis of historical study are provisional in a stronger sense—that in which, for example, conclusions regarding what will take place in the future are provisional. Such conclusions are provisional because we are at least one step removed from contact with the reality of the future. In the same way, without specific prophetic indication, we are always at least one step removed from the reality of God’s activity in human history. For we do not have contact with the mechanisms by which God acts in history, only the effects of God’s acts.

⁶ Regarding Churchill’s acknowledgement of a “guiding hand” in the U.S. entry into WWII, Shankel wrote, “Such an acknowledgement of God’s active intervention in one of the great turning points of history is as refreshing as it is rare” (1967, p. 204).



if he owed nothing to God. That we might avert a humiliating divine judgment, the warning, according to White, applies today with the same force as when it was originally given: “Break off thy sins by righteousness, and thine iniquities by showing mercy to the poor; if it may be a lengthening of thy tranquility (Dan 4:27) (WHITE, p. 174).”

White implies that even those governments without access to or neutral in constitution with respect to special revelation may, in principle, discern through general revelation, especially through the study of history, the moral purposes for which God has empowered them. These moral principles, by which God judges the nations, are manifested to the degree that “the blessings thus assured to Israel are, on the same conditions and in the same degree, assured to every nation and every individual under the broad heavens (WHITE, 1903a, p. 174).”

Every nation that has come upon the stage of action has been permitted to occupy its place on the earth, that it might be seen whether it would fulfill the purpose of “the Watcher and the Holy One” [Dan 4:13]. Prophecy has traced the rise and fall of the world’s great empires—Babylon, Medo-Persia, Greece, and Rome [...]. Each had its period of test, each failed, its glory faded, its power departed, and its place was occupied by another (WHITE., p. 176).

In other words, there is a probationary quality to God’s interactions with human nations and individuals during the probation on which humanity as a whole was placed after the fall (cf. Gen 15:16, Acts 17:26–27). During this probation, God acts providentially in history to simultaneously prove his loyalty to fallen humanity and prove redeemed humanity’s loyalty to him.⁷

Thus, White’s probationary basis for the moral interpretation of history entails that humans who take the divine, however they may understand divinity, seriously as a historical agent have some capacity to recognize the conditions under which a divine judgment in history may take place and can act to avert it.⁸ It further assumes that those who do not take the divine seriously

.....
⁷ “Yet the race was not left without hope. By infinite love and mercy the plan of salvation had been devised, and a life of probation was granted” (WHITE, 1903a, p. 15; See also WHITE, 1890, p. 53; WHITE, 1911, p. 489).

⁸ For White’s nineteenth and early twentieth century American audience, that instances of providential intervention could be identified through the study of history was an idea with cultural currency. Since “the end of the seventeenth century,” “in an effort to avoid reckoning with the recent (and messy) history of England,” “New England ministers, historians, and orators had established a distinctive historical providentialism for America (GUYATT, 2007, p. 82). Making a case for the apocalyptic significance of the U.S., Uriah Smith, in the first and last full-book length treatment an Adventist scholar has devoted to a providential reading of American history, was able to appeal to “the convictions expressed by some of the eminent authors from whom we have quoted, that the hand of Providence has been more conspicuous in the development of this nation than in that of any other (SMITH, 1885, p. 118).” Percy Tilson Magan (1899), applied an Adventist providential reading of history to policy questions, including those associated with America’s rising global power. E.g., in a chapter titled “American Imperialism—National Apostasy” Magan argued that the annexation of the Philippines was immoral (MAGAN, 1899, p. 97). On the other hand, see Mark A. Noll, “The Crisis over Providence” (2006, p. 75–94) for an account of how “the hollowness of providential reasoning that was everywhere on display in the War between the States” (NOLL, 2006, p. 92) bolstered the case of postbellum “American thinkers . . . who gave up on providence and embraced agnosticism about the ultimate meaning of the world” (NOLL, 2006, 94). Noll concluded that “the difficulty was not trust in providence as such but trust in providence so narrowly defined by the republican, covenantal, commonsensical, Enlightenment, and—above all—nationalistic categories that Protestant evangelicals had so boldly appropriated with such galvanizing effects in the early decades of the nineteenth century” (NOLL, 2006, 94). For discussion of White and Keillor’s providential interpretation of the Civil War, see footnote 19. Gary Land has traced the course that took Adventist historians away from the “mixing of theology and history” and into modern critical, academic historiography, which accounts for events exclusively in terms of human contexts and causes (LAND, 1980, p. 90). The critical approach to “history out of an awareness of Adventism’s cultural context” likely first gained acceptance in the church with Richard Weeks’s 1967 dissertation on the failed predications of Adventist evangelists regarding the apocalyptic role of Turkey during WWI (LAND, 1980, p. 90). With a view toward integrating Christian faith and history in the classroom, Land concluded that “sensitivity to God’s activity in history arises out of faith, not from the study of historical documents. Assertions that God is at work can never rest on the kind of evidence used by historians” (2000, p. 41). Absent of any ability to discern the transcendent by means of historical study alone, critical historiography “engages its audience at the moral level without pontificating” by avoiding the categories of “good or bad when measured against some ultimate standard,” opting instead for a contextualized assessment or morality based on “effects or consequences” (NOLL, 2006, p. 48, 74; see n. 36 for a discussion of American “success morality”). Land allowed for the validity of a providential/moral interpretation of history, as long as it is grounded theologically and not in critical

as an agent in history are to some degree willfully ignorant such that they are still “by their own choice deciding their destiny (WHITE, 1903a).” Yet even these can be brought to a humble recognition of God through the experience of divine judgment in history as was Nebuchadnezzar. Thus, for White, the only safe choices in the political arena are those consistent with God’s moral principles for the governance of nations “according to the light that has been given” them in their particular historical situations (WHITE, 1911, p. 232).⁹

As I have argued elsewhere, for White, history’s primary theological import is the medium through which character of moral agents is revealed in the choices they make and the consequences that result (HAUSTED & HAMSTRA, 2017). This implies that, for humans embedded in the matrix of historical cause and effect, there is no way to opt out of revealing character when confronted with morally salient political questions. To choose not to choose is itself a morally significant choice with attendant consequences.

In White’s reading, history as the record of the past reveals the moral inability of human beings to govern themselves amid this immanent cascade of events, especially those without an orientation toward a divine historical agent. This God of history reveals His character in the moral principles by which He supervises—in part, through judgments in history—the rise, probation, and fall of nations. From this perspective, the significance of the decisions Christians make related to morally salient questions of governance is whether those choices reveal in the Christian a character that reflects loyalty to God’s character.¹⁰

Thus, White’s probationary concept of divine judgment in history assumes that Christians will undertake moral readings of history so that, by comparing patterns of judgment in Scripture to the record of the past, they can arrive at working conclusions about history that can inform how to remain loyal to God insofar as they are granted to exercise governing power and influence.¹¹ When undertaken as a scholarly study, such interpretations rely on the development of criteria for identifying divine judgments in human history. This moral approach to history ought to ensure that, at the very least, if and when Christians make governance choices contrary to the moral standards by which God judges nations in history, they will be able to recognize a judgment event for what it is and repent of their disloyalty.

In outlining her philosophy of history, White did not develop specific criteria to guide a moral interpretation of history. Given the eponymous subject of the volume for which the short chapter under consideration was written, that omission is, perhaps, unsurprising. Presumably, the articulation of these principles is the work for which she expected a well-rounded Christian education to equip students of history. Her other writing on moral governance issues was more focused on interpreting circumstances, not propounding a general theory. Nevertheless, for that

methodology (NOLL, 2006, p. 42). I hold that where historical methodology seems unlikely to produce a satisfactory explanation for events in terms of human contexts and causation, a theologically grounded identification of divine judgment in human history has historical warrant. But divine activity in history cannot be identified simply on the absence of better explanations (see n. 20).

⁹ For White, the standard of divine judgment is always “the measure of light given” (1940, p. 210).

¹⁰ “From the rise and fall of nations as made plain in the pages of Holy Writ, [men absorbed in the pleasures and the pursuits of sense] need to learn how worthless is mere outward and worldly glory. . . . As ‘the flower of the grass’ it has perished. So perishes all that has not God for its foundation. Only that which is bound up with His purpose and expresses His character can endure” (WHITE, 1903a, p. 183).

¹¹ By “working” conclusions I mean conclusions with the degree of robustness necessary to inform moral governance decisions, as opposed to conclusions that aim at more critical explanations of historical events, on the one hand, or, perhaps, more comprehensive explanations, on the other.



limited purpose she was able to identify moral principles for the violation of which a nation in her time, the U.S., could expect to fall under judgment.

For example, White was particularly engaged in the fight for alcohol prohibition in the U.S. (MORGAN, 2013, p. 1054–1057). Drawing on the example of God’s judgment of fire on Nadab and Abihu, priests whose putatively drunken ministrations in the tabernacle cost them their lives (Lev 10:1–11), White advised her fellow citizens that “intemperate men should not by vote of the people be placed in positions of trust (WHITE, 1880).” Based on biblical patterns of divine judgment on cities, she concluded that the San Francisco earthquake was part of God’s design to “wipe out the liquor saloons that have been the cause of so much evil, so much misery and crime (WHITE, 1906a).” As evidence for the earthquake as a judgement event, she noted that, contrary to the civil unrest anticipated by the authorities in the event of a catastrophe, it had the effect of reducing “disorder and crime,” which she attributed to the earthquake’s effect of temporarily reducing alcohol consumption. But “the people of San Francisco must answer at the judgment bar of God for the reopening of the liquor saloons in that city (WHITE, 1906b).” For White, the free sale of alcohol and its use by those to whom the governance of their fellow humans is entrusted are contrary to God’s moral principles for human governance, and polities where these abuses are tolerated come under liability to divine judgment. She wrote along similar lines regarding slavery, bribery, corruption, and other affronts to God’s purposes for the governments of the nations (WHITE, 1948, p. 264; 1890; 1903b).¹²

While White pushed for Christians to unite on issue-based advocacy for moral social reform,¹³ she did not hold any ideological faction or political party for her time as representing moral governance to the extent that those loyal to God would be loyal to the faction, so that she specifically warned Christians against aligning with political parties.¹⁴

White saw in the record of history—with the crucial exception of Scripture—an account of the nations’ probation from the limited and flawed human perspective. Nevertheless, that record is reliable as a source for corroborating the revelation of God’s character in Scripture when studied with a consciousness of moral principles that lie behind the rise and fall of governments and nations. Thus, for White, the moral interpretation of history and its application to the moral decisions we face, including those relating to human governance, is indispensable to Christian character formation. As she concluded:

We need to study the working out of God’s purpose in the history of nations and in the revelation of things to come, that we may estimate at their true value things seen and things unseen; that we may learn what is the true aim of life; that, viewing the things of time in the light of eternity, we may put

.....

¹² For a more complete introduction to Ellen White’s views on morality as applied to questions of governance see Jones (2013).

¹³ White urged Adventists not to break with the Women’s Christian Temperance Union when it began formally supporting “Sunday rest laws as a means for protecting the rights and welfare of industrial workers” (MORGAN, 2013, p. 1056). She devoted a chapter in *The Ministry of Healing*, to advocating for an end to “The Liquor Traffic and Prohibition,” concluding with this call to issue-based, legislative activism: “Let an army be formed to stop the sale of the drugged liquors that are making men mad. Let the danger from the liquor traffic be made plain and a public sentiment be created that shall demand its prohibition. Let the drink-maddened men be given an opportunity to escape from their thralldom. Let the voice of the nation demand of its lawmakers that a stop be put to this infamous traffic” (WHITE, 1905, p. 337, 346).

¹⁴ “There is danger, decided danger, for all who shall link themselves up with the political parties of the world. There is fraud on both sides. God has not laid upon any of our people the burden of linking up with either party. We are under Christ’s banner, and every one who names the name of Christ is to depart from all iniquity” (WHITE, 1896). For more on how White balanced the imperative of contributing to human governance with the peril of partisan politics see Morgan (2013, p. 1037–1040).



them to their truest and noblest use. Thus, learning here the principles of His kingdom and becoming its subjects and citizens, we may be prepared at His coming to enter with Him into its possession (WHITE, 1903a, p. 184).

And so, in more directly addressing the question of whether Mr. Trump’s rise is an instance of divine judgment in history we turn to the work of Steven J. Keillor. His application of biblical patterns of divine judgment to a moral reading of American history makes him a suitable guide pick up where White left-off on the question of how to recognize instances of divine judgment in human history. For he is perhaps the only Christian historian active in the twenty-first century specializing in American history to attempt the kind of non-partisan yet morally inflected, providential history White called for in the nineteenth century (KEILLOR, 2007, p. 72).¹⁵

Steven J. Keillor’s Sifting Model of Divine Judgment

Where Ellen G. White developed her concept of divine judgment in human history from the apocalyptic book of Daniel, Steven J. Keillor draws on all the “oracles against the nations” (OANs) found in OT prophetic literature (KEILLOR, 2007, p. 64). Following Morris’s study on the semantic range of the Hebrew cognates, *shaphat* (שָׁפַט) and *mishpat* (מִשְׁפָּט), Keillor arrives at a conception of divine judgment in history as sifting. This indicates that God’s “judgment is not ‘merely negative and destructive’ but has ‘a creative element’ in separating a righteous remnant from evildoers (KEILLOR, 2007, p. 66 apud MORRIS, 1960, p.23).”¹⁶ Also, as made clear in “Daniel’s OAN,” divine “judgment does not reinstate a prior status quo absent of proud powers but pushes history along toward a *telos*, a final goal (KEILLOR, 2007, p. 71).” Thus, Keillor finds that divine judgments in history can be identified not only with those events that bring punishment on a nation for its sins (of which, the foremost in the OANs is an attitude of “national pride and/or a ruler’s arrogance”; KEILLOR, 2007, p. 69), but also with those historical processes that divide the righteous from the unrighteous prior to a judgment even in ways that make it clear to those with the correct moral perspective who is in the right and who is in the wrong.¹⁷

.....
¹⁵ In his survey of *Christian Historiography: Five Rival Versions*, Jay D. Green associates providentialism with Christian historians who “appropriately fear that life in the modern, secular, mechanized West has too easily tempted us to live as if God doesn’t exist. Some call this tendency in modern Christianity practical deism—an abstract assent to God’s providence without it having any discernable impact on our priorities, our choices, or our decisions” (GREEN, 2015, p. 137, emphasis original). With the exception of Keillor, the American providential historians Green surveys offer right-wing, triumphalist narratives of Christian America (GREEN, 2015, 132–135). Keillor rejects simplistic, partisan “omni-historicism” that explains all events providentially, in terms of all God’s purposes in history, exhaustively, and claiming all Truth” (KEILLOR apud YERXA, 2015, p. 156–157, emphasis original). Dan O. Via’s interpretation of the September 11, 2001 terrorist attacks (9/11) as divine judgment on the U.S. for its recent history of distributive injustice is an example of a left-wing, providentialist interpretation of American history (2007, p. 72). While “providential history’s greatest contribution to student learning has been its power to reinforce the truths of the faith and to instruct the moral imagination” (GREEN, 2015, p. 131), Green ultimately concludes that the distortions to which providential history is prone should prompt us to use “better, more sustainable ways to establish one another in the faith” (GREEN, 2015, p. 139). But the question is not whether there are better ways to bolster faith, but whether moral history is one means by which Christians, according to a Scriptural mandate, ought to grow in character. Via links the OT “prophets’ electric language” in proclaiming the reality of divine judgment to anthropological considerations. “Israel is led astray by a victimizing spirit of whoredom and is unable to return (Hos. 4:12; 5:4); the human heart is devious and perverse beyond understanding (Jer. 17:9), or in Ezekiel’s words (11:19–20), we have in our flesh a heart of stone. . . . If we human beings really are that obdurately hardened against truth and righteousness, it will take a bugle blast, and explosive event, to function as a wake-up call” (2007, p. 73, emphasis original).

¹⁶ Quoting Leon Morris: “Whether through the agency of men or not, Yahweh’s judgment sifts men. It separates the righteous from the wicked and thus makes the ‘remnant’ appear. This points us to a creative element in judgment. We must not think of it as merely negative and destructive. It has, it is true, negative and punitive aspects. But what emerges as the result of judgment is, so to speak, all clear again. It is the beloved community, and we cannot imagine how this could possibly appear apart from judgment” (1960, p. 23).

¹⁷ “I tried to correlate known causes of the event with known categories of divine holiness and judgment” (KEILLOR, 2007, p. 72).



In applying this judgment model to more recent history, Keillor develops methodological controls that ground his moral reading of American history in the biblical sifting pattern. First, he divides the American political scene into three historical factions: right, center, and left. A national judgment of God would be expected to sift the righteous from the unrighteous across all three factions, demonstrating that God is not beholden to those in each faction who have arrogantly developed their goals for America as if God does not intervene in human history. This principle controls for political bias in the moral interpretation of American history (KEILLOR, 2007, p. 56–59).

In Keillor's typology of American politics, all three factions champion systems that are at once necessary but at the same time tempt us to act as if God does not intervene in history. The right, when it assumes an absence of divine intervention in free markets, does not allow that God can judge the unjust outcomes they produce. The center, when it assumes an absence of divine intervention in democracy, does not allow that God can judge the immoral outcomes it produces. And the left, when it assumes an absence of divine intervention in science, does not allow that God can judge the dehumanizing outcomes it produces (KEILLOR, 2007, p. 45–46).

Keillor illustrates this attitude through the reasons representative authors of the three factions gave for their *prima facie* dismissal of the notion that 9/11 could have been a divine judgment. The right assumed that God cannot judge evil done in the name of the Christian God to protect the free markets of goods and ideas that sustain his favored nation. The center could not entertain the category of divine judgment because it is not susceptible to the technical expertise they rely on to solve the social evils they conceptualize as merely problems. "The left seeks a people, idea or force to bring justice to history" and cannot conceive of a God involved in judgments in history because human flourishing exclusively with respect to this-worldly concerns is the only moral end (KEILLOR, 2007, p. 43).

Keillor articulates other methodological controls on identifying God's judgments historically. To begin with, it is prudent to "limit our list of judged sins to acts or conditions that clearly played a causal role (KEILLOR, 2007, p. 57)," because that constrains the desire to align with one faction by using God's judgment in a speck-removing manner by inferring moral superiority from calamitous events that befall the other factions (Matt 7:3, Luke 6:41, 13:2–5).¹⁸ This control is also consistent with the category of probation implicit in White's approach, which entails that divine judgment in probationary history should be, in principle, recognizable to those upon whom it falls, especially those affected by it.¹⁹

Another mark of divine judgment is that the sum of the causes of the historical event in question do not add up to the effect. Here, Keillor follows Abraham Lincoln's confession of divine judgment in his Second Inaugural Address (1865). Slavery was the necessary cause for the U.S. Civil War, yet for all the country had done to avoid a war over slavery, the war still came. With the proximate, human causes not adding up to a war, Lincoln held that the sufficient cause of

.....

¹⁸ "That personal bias, of 'everyone's own word' (Jer 23:36), is what we tried to avoid when we identified three tentative, non-partisan causes for judgment on the United States" (KEILLOR, 2007, p. 72). On the other hand, Franklin Graham identified "God's hand" operating in Mr. Trump's rise to the U.S. Presidency exclusively in that it checked "secularist" and "atheistic and humanistic" political power. For Graham, it was simultaneously a judgment on his political opponents and a vindication of his political cause (GRAHAM, 2017).

¹⁹ See pp. 58–59.

the war was divine intervention in human history (KEILLOR, 2007, p. 153).²⁰ Thus, while divine judgments in history are responsive to human agency, there should be evidence that they are not entirely explicable in terms of human causes.²¹

With methodological controls that account for political bias, human agency, and divine agency in place, the question remains, Is it within the power of human beings to apply these criteria without turning every disaster or event we disapprove of into divine judgment?²² While ultimately skeptical of the possibility of identifying discrete instances of divine activity in human history apart from special revelation due to the “profound limits of human knowing,” Jay D. Green, in his survey of Christian historiographical methodology, found that Keillor’s project’s “most interesting feature” is that he “spends considerable time looking at actual events.” He thus reviews Keillor more favorably than other providentialist historians, but in the end concludes that they are all engaged in an unnecessarily risky venture (GREEN, 2015, p. 141, 136).

But the nature of historical knowledge as “limited, provisional, and subject to ongoing revision” is not a defeater for knowledge of divine judgments if moral history is grounded in White’s probationary framework (GREEN, 2015, p. 141).²³ Provisional, working conclusions about God’s judging activity are sufficient where the divine standard of judgment accounts for human limitations, including those imposed by particular, historical circumstances. And so, trusting that God superintends history such that we can grasp its moral import in the present even while acknowledging that the following working conclusions may be revised in light of future events and ongoing interpretation, we have come to the place in our exploration where we can take up what may turn out to be the most important question of American public morality in this decade.

.....

²⁰ The Civil War functions as the paradigmatic case of divine judgment in Keillor’s moral reading of American history. Ellen White took a similar view of the Civil War based on a vision she had (3 August 1861) in which she saw that divine intervention in the First Battle of Bull Run (21 July 1861) had caused the Civil War to be prolonged in the same way as the biblical plagues were on Egypt. God was carefully superintending events, on the one hand, to ensure the eventual liberation of the slaves and, on the other, the punishment of both “the South for the sin of slavery, and the North for so long suffering its overreaching and overbearing influence” (WHITE, 1948, p. 264; see O’Reggio, [2006, p. 135–158] for more on the apocalyptic religious context in which White’s vision was received). In Mark A. Noll’s view, American “intellectual elites” and “ordinary folk” “found it easy to reduce the complexities of the [Civil War] to simple, if sharply contrasting, providential calculations” (NOLL, 2006, p. 84), which eventually led to a loss of confidence in providentialism when the war did not go as either side anticipated (see n. 7). However, Chandra Manning found that white Northern soldiers’ views of providence during the war were complex and morally responsive to unexpected historical developments. They initially, along with civilians in the North, understood the moral significance of the war in the simplistic terms of a divinely sanctioned campaign to visit swift judgment on the South. But once it became clear that the war would be long and sacrificial, many were able to reinterpret the war’s meaning as including divine judgement on the North for white-on-black race riots and denial of civil equality to freed slaves, which led some soldiers to advocate on the freed slaves’ behalf to Northern civilians back home (MANNING, 2007, p. 118–119). “White Southerners, on the other hand, generally found” that “sort of introspection and social reexamination” “threatening and heretical.” (MANNING, 2007, p. 145) They instead interpreted military setbacks in the war as divine judgment on their lack of personal piety and individual moral shortcomings, which had made them collectively unworthy of blessing (MANNING, 2007, p. 143). Based on the Exodus motif through which they narrated their experience, black Union soldiers, many of them former slaves, interpreted the war as a liberating outpouring of divine wrath on the nation (MANNING, 2007, 128). White’s vision of the providential purpose at work in the First Battle of Bull Run rejected the reductive Southern moral understanding of providence, anticipating the interpretation of the Civil War that white Northern soldiers and the president were eventually to adopt, based on the Exodus motif that also animated the black narration of the war.

²¹ This approach need not entail the kind of ‘God of the gaps’ fallacy that either implicitly denies divine causation in that which can be explained by other means or implies that God must have been involved in any event for which we lack complete causal understanding. Rather, it is a methodological control, operating in conjunction with other such controls, for drawing provisional, working conclusions about those divine judgments made intelligible through historical cause and effect.

²² When seeking a non-human explanation for destructive historical events, one may begin with the assumption that they are more aptly attributed to one named “Destroyer” (“Ἀπολλύων” and “Ἀβασδών,” Rev 9:11) than to the One for whom destruction is “alien” (“רַחֵם” and “יִרְכֵן,” Is 28:21–22). Scripture also acknowledges random occurrences in history (e.g. Eccl 9:11; taking the irony of Qoheleth as not unable to convey a phenomenologically reliable account of life “under the sun”). A providential interpretation of history with methodological criteria that account for these alternatives need not rely on a meticulously deterministic or predestinarian view of providence.

²³ Keillor anticipates this objection: “Some argue that while ignoring judgment may have its costs, treating it as a real category has higher costs that outweigh the benefits, for we cannot know if the Civil War was God’s judgment. We cannot know for sure that other interpretations of the past are correct, but we make them anyway (2007, p. 121).” Therefore, the question is not whether the conclusions of a historical study are provisional or not, but what degree of provisionality is warranted by the purpose for which a given study is being undertaken (see n. 4).



Is Donald Trump's Rise to the U.S. Presidency a Judgment of God in Human History?

Working by process of elimination, there are biblical patterns of divine judgment identified by Ellen G. White and Stephen J. Keillor according to which the outcome of the 2016 presidential election is not a divine judgment. The 2016 U.S. presidential election campaigns were not a national catastrophe in the order of a 9/11 or a Civil War judgment event. They were directly responsible for few if any deaths. A significant segment of the population viewed the outcome as a positive or neutral event, especially in consideration of the widespread dissatisfaction with former U.S. Secretary of State, Hillary Clinton, the Democratic nominee.²⁴ With respect to some future calamity that may unfold as a result of the presidential election, it is still possible that the “four winds of the earth” (Rev 7:1) will continue to be held back, and the president’s unconventional tendencies in national leadership, which some consider dangerous (Isa 19:4), mitigated.

It is also not the case that the election winner himself experienced a personal humiliation in the way that Nebuchadnezzar was placed under judgment (Dan 4). Rather, given his public record of personal immorality and arrogant claims about his capability to change history,²⁵ he is an example of how God sometimes allows the wicked to prosper (Jer 12:1), sending blessings, in his mercy, on the “righteous and the unrighteous” (Matt 5:45). Not all receive a recompense of their deeds in this life (cf. Luke 16:25); it is possible for the most heinous political leaders to escape divine judgment in this world and face it only in the next. On the other hand, given that God delays final judgment for the sake of saving the unrighteous (2 Pet 3:9), God may well be working a providentially salvific purpose for Mr. Trump personally in superintending his rise to the presidency. The overwhelming burdens of the office may provoke him to “seek the LORD while he may be found” (Is 55:6).

In other words, any who to date²⁶ have rushed to declare the 2016 U.S. presidential election result as a divinely ordained national catastrophe have made the same mistake as “the editors” of a “Congregationalist journal” who, in Keillor’s estimation, “mistakenly saw a national pro-slavery decision [the 1854 Kansas-Nebraska Act] as the sign of divine judgment,” in that it ended the possibility for the nation to claim “righteous standing before God” and set the U.S. on a path to war. The Kansas-Nebraska act was not in itself the national catastrophe we remember as the Civil War, and so cannot be identified as a catastrophic judgment event. But it was, in Keillor’s moral interpretation of American history, the high point of a sifting judgment process, “when an intensifying national disunity marked God’s sifting out prior to a judging war (KEILLOR, 2007, p. 145–146).” A sifting judgment event forces individuals to make moral governance choices that clarify across factional lines whom amongst the nation is righteous with respect to a testing question of political morality and who is unrighteous.

Even if there is no subsequent catastrophic national judgment event, the 2016 elections laid bare America’s national disunity across and within the political right, center, and left; forcing individual citizens to make governance choices that clarified their character. It has also humilia-

.....

²⁴ Ms. Clinton’s unpopularity with both right and left was recognized soon after the election as contributing to Mr. Trump’s victory (see, e.g., BUMP, 2016).

²⁵ See footnotes 29–30.

²⁶ As qualified in footnote 1.



ted those factions in ways that manifested their arrogant madness in championing free markets; democracy; and justice as if God does not intervene in human history. For the following reasons, this fits the biblical patterns of divine judgment identified by Keillor and White in history sufficiently well for American Christians to raise an alarm about the potential for a subsequent judgment event on the U.S. and call on individuals to repent if they have been disloyal to God's principles of moral governance.

1. The whole of Mr. Trump's rise to the US presidency appears to be greater than the sum of its human causes. Even the architects of his triumph were taken by surprise at his victory and were uncertain as to how exactly it was that their plan succeeded.²⁷ It is likely that the debate over how he attained the presidency will sustain the career of many a political scientist and historian.²⁸ This effect of national surprise would not have been caused had the election turned out the way most had predicted, and it leaves open the possibility of a divine judgment associated with the outcome.

2. Major causes of the 2016 U.S. elections results identified by professional observers of American politics can be traced back to arrogant failures to acknowledge God as an agent in history on the part of the right, center, and left of American politics. The American right sought to protect America's traditional Christian values and free markets from a centrist candidate who had abandoned her support of religious liberty protections in the marketplace for those holding traditional sexual morality and whose relationship with Wall Street reeked of collusion.²⁹ But they did it by electing a candidate of indefensible moral character who at the same time claimed to be a Christian and to never have asked for God's forgiveness (SCOTT, 2015).³⁰ He showed no evidence of character transformation following a subsequent reported conversion that coincided with his political interests.³¹ In stark contrast to the humble character of Christ and in seeming defiance of God as an agent in history, Mr. Trump proclaimed, regarding the American political system, "I alone can fix it (TRUMP, 2016, p. 12)."

The candidate of the free-market championing right was also deeply invested in the gambling industry and leveraged his personal fame as a brand to persuade consumers to accept dubious value propositions.³² This craven expediency—electing an immoral candidate to achieve moral ends—exposed them as hypocrites who seek to turn the nation from God's judgment for violation of moral norms by electing the kind of political leader who violates those same moral norms, trusting their party apparatus, not God, to be able to control him.³³ The hypocrisy of the

.....
²⁷ See, e.g., Lauter (2016).

²⁸ Before Mr. Trump's surprise victory, his unconventional rise had already made it "a bit of a cliché to say that this presidential election will be studied in political-science classes for many years to come (KILGORE, 2016)."

²⁹ See, e.g., Dulk (2016); n. 38.

³⁰ "Evangelicals emerged as one of Donald Trump's most ardent bases of support" (NOTIONAL CHRISTIANS, 2016)

³¹ "Remember the [survey] question: 'an elected official can behave ethically even if they have committed transgressions in their personal life.' When that was Bill Clinton, Evangelicals were 'nope' but now that it's Trump, they're 'yep'" (STEZER, 2016). Mr. Trump famously abstains from alcohol, but, according to White, "those who eat and work intemperately and irrationally, talk and act irrationally. An intemperate man cannot be a patient man. It is not necessary to drink alcoholic liquors in order to be intemperate" (1948, p. 618).

³² E.g., the Trump University lawsuit was settled days before the president's inauguration (HOROWITZ, 2017).

³³ See, e.g., historian and author Eric Mataxas, who justified his support of the Republican nominee by dichotomizing character and moral governance: "[Trump's] morality doesn't come into governance in the way that [Clinton's] does. In other words, it's not about private morality" (MATAXAS apud BRIERLEY, 2016) See also, e.g., systematic theologian and ethicist Wayne Grudem—author of *Politics According to the Bible: A Comprehensive Resource for Understanding Modern Political Issues in Light of Scripture* [Grand Rapids: Zondervan, 2010]—who endorsed the Republican nominee on a greater good argument, then retracted his endorsement over concerns about Mr. Trump's immoral character when new information about his past behavior came to light, and finally reinstated his endorsement a week later on the same grounds for which he originally gave it (GRUDEM, 2016a; 2016b; 2016c).



right would not have been as manifestly pervasive had Mr. Trump failed to retain enough right wing votes to win the U.S. presidency.

The political center was exposed as incompetent in their failure to foresee the potential success and halt the rise of a candidate with no prior experience in electoral politics. The statistical calculations of social scientists attempting to make sense of the patterns of public opinion were found to have little better predictive, much less prescriptive, value than the ancient astrologers calculating the patterns of the heavens.³⁴ Their trust in their own technical mastery of the democratic processes to safeguard the nation's well-being, absent of any appeal to transcendent moral obligations, was revealed to be specious and bankrupt.

The Democratic nominee's centrist claim of competence was found to be no substitute for her lack of trustworthy moral character in the eyes of the electorate.³⁵ Her reliance on a slew of technocratic policy positions carefully crafted, not to galvanize the moral support of the electorate, but to garner issue-based support by appealing to a broad range of interests,³⁶ arguably blunted her moral authority to critique the Republican nominee as an opportunist lacking the character necessary for the presidency. The negative reaction to her attempt to stake out the moral high ground in distinction to the nation's "basket of deplorables" (the memorable aspersion she cast on Mr. Trump's majoritarian supporters) revealed the degree to which many Americans perceived the Democratic nominee as so vapidly opportunistic in her own commitments so as to have lost the integrity necessary to credibly condemn her opponent's immorality.³⁷ This uniquely centrist hubris, which elevates competence over character, would not have been manifested as such had Ms. Clinton's expertise secured her the election result.³⁸

Finally, the political left was exposed as unjust in their pursuit of justice for America's lower classes and racial, ethnic, sexual, and religious minorities while ignoring the needs of the middle, working class; traditional families; and the white, Christian majority. Finding themselves unable to entrust the outcome of their cause to divine intervention in history, the left relied on the upper and professional classes to support their justice project through a party apparatus sensitive to upper and professional class concerns—a situation exemplified by its centrist nominee's close ties to Wall Street.³⁹ This resulted in an unjust state of affairs in which the professional class arrogantly

.....
³⁴ Cf., Levinovitz (2016).

³⁵ See, e.g., Przybyla (2016), and right e.g., Crouse (2016). For centrists, this was not a character defect to be humbly acknowledged and reformed but a messaging problem to be solved e.g., Gearan (2016).

³⁶ This can be most clearly seen in contrast to her left-wing opponent for the Democratic nomination, Senator Bernie Sanders, who campaigned out of an uncompromising moral core, regardless of how politically costly, and ultimately was seen by some on the left to have forced Ms. Clinton to change policy positions to retain the support of his highly motivated constituency (see, e.g. ATKIN, OLLSTEIN, LERNER (2016).

³⁷ Again, this character flaw was noted as such by commentators on the right—e.g., "Richard Nixon played the same amoral game and was caught and ruined, while the Clintons prosper and swim in treasure" (KASS, 2016)—and left—e.g., "People aren't meant to be relaunched as often as phones" (LUND, 2015).

³⁸ Richard Stivers has described the typical features of this American pragmatic "success morality," which assumes that "success is not the result of moral character, nor even the proof that one possesses such a character; rather it is moral character itself" (STIVERS, 1994, p. 24). He traced the origins of this "new morality," in part, back to Machiavellian and Smithian political and economic theories from which "the belief that God is active in human history" "is absent" (STIVERS, 1994, p. 17). These, when combined with social Darwinism, laid the intellectual foundation for building an approach to attaining public goods that replaced a sense of living out morally significant, historical narratives with the promise of a new future built on efficiency gains offered by following technical procedures, including those that "have as their object the control of human beings" (STIVERS, 1994, p. 72, 140–141). Thus, in a characterological sense, Ms. Clinton's orientation toward the public good is amoral to the extent that it is guided by technocratic procedure in place of personal virtue. By contrast, Mr. Trump's lack of an orientation toward the public good is immoral to the extent that his dispositions are constrained neither by considerations of competence nor of character.

³⁹ See, e.g., Head (2016).



showered the lower class with pity and the middle, working class with disdain.⁴⁰ At the same time upper class siphoned the lion's share of the economic gains from the recovery from the 2008 recession with no economic relief in sight for the middle-class (FRY; KOCHINAR, 2014). The collapse of middle, working class electoral support for the left's favored general election candidate, Ms. Clinton, in key battle-ground states where the middle, working class most felt abandoned to injustice for the sake of justice for the poor and minorities has been cited as a key reason for Trump's unanticipated victory.⁴¹

3. The revelation of these moral flaws exposed as a result of the 2016 U.S. presidential elections is recognized as signaling an existential threat to the moral core of the American political factions as currently configured. The "#NeverTrump" movement has opened a rift in the right, such that "the 79 percent that evangelicals awarded to the GOP nominee was actually the lowest level of evangelical support for a Republican candidate since Bob Dole lost to Bill Clinton in 1996, garnering 74 percent of their support (NOTIONAL CHRISTIANS, 2016)." Trump's plan to bring jobs back to America is thus far predicated on mercantilist tariffs and government intervention in corporate decision-making, potentially splitting the right on the moral nature of the free market system it champions.⁴² And the Christian values championed by the right look set to continue to lose influence in a secularizing society due to the perceived hypocrisy of the right in the election.⁴³

Writing for a centrist newspaper of record after the presidential election, Steven Keillor's brother, Garrison Keillor—the avuncular radio personality and man of letters who, during the presidential campaign, turned his biting wit against the Republican nominee in syndicated newspaper columns—recalled how his parents did not participate in democracy because they believed to do so would constitute an affront to God's sovereignty over human governments. Garrison Keillor then offered his own challenge to centrist belief in democracy as the inviolable locus of political power by allowing, with tongue half in cheek, that

maybe God did choose this bloated narcissist and compulsive liar and con man to be president, and maybe He will send a couple of Corinthians to light his pathway. I have my doubts. . . . But it does seem like the very thing God might do. Put an idiot in charge and cluster his clueless children around him and a coterie of old hacks and opportunists and thereby teach us haughty journalists a lesson (2016).

Some in the U.S. expert class are beginning to realize they will be ineffective if they carry on reducing moral questions to technical problems and bracketing matters of ultimate concern.⁴⁴

For the left, the U.S. presidential election signaled an end to their belief that middle class, rural, white, Christian values in America were inexorably fading from political relevance and

.....
⁴⁰ See, e.g., Williams (2016).

⁴¹ See, e.g., Guo (2016).

⁴² Writing for the right-wing, free market championing media outlet, The Wall Street Journal, Bill McGurn split with Mr. Trump on the wisdom of his market intervention keep factory jobs from moving to Mexico (2016).

⁴³ The 2014 Pew Religious Landscape study found that the most common reason Americans who do not affiliate with a religion offer for leaving Christianity is that one no longer believes. "Too many Christians doing un-Christian things," was one response Pew classified as indicating non-belief as a reason for disaffiliation (LIPKA, 2016).

⁴⁴ E.g., anthropologist Arlie Russell Hochschild attempts to elucidate the moral framework of white, working-class Louisianans for a centrist and even left-wing audience (2016).

could be safely ignored for the sake of the priorities of justice (JONES, 2016).⁴⁵ The left's mobilization of minority identity politics opened the door to a new expression of white identity politics, and their marginalization of those who do not adhere to increasingly esoteric, however well intentioned, speech codes burnished the appeal of the one candidate who had the freedom to speak whatever might come to his mind.⁴⁶ Some on the left have opined that their faction must learn how to speak justice to those who feel that the poor and minorities are being shoved ahead of them in line while social elites mock all that they hold dear, lest they continue to drive wedges further into the divisions from which the previous president, elected with their support, promised, and failed, to heal the nation.⁴⁷

4. The humiliation of the American right, center, and left is consistent with the pattern of divine judgment on human governments experienced by Nebuchadnezzar in his madness. The right arrogantly believed it could protect the free market of goods and ideas (i.e. religious liberty) only by electing a president who does not live according to moral principles. Thus, they brought the madness of hypocrisy upon themselves. The center arrogantly believed it could control the processes of democracy through techniques and expertise that methodologically bracket the moral principles of governance. Thus, they brought the madness of incompetence upon themselves. And the left arrogantly believed that to establish justice without divine intervention in history it had to ignore the justice claims of the middle, working, and white classes along with their traditional, Christian values. Thus, they brought the madness of injustice upon themselves. And the madness that came upon all three as a stunning surprise would not have been manifested as such by any other election outcome.

5. Two other trends associated with the 2016 U.S. elections indicate that Mr. Trump's rise to the U.S. Presidency could lead to a catastrophic national judgment event associated with political repression that would mark the end of certain American liberal democratic norms:⁴⁸ (1) increasing apathy toward liberal democratic values and (2) the rise of majoritarian nationalism. (1) While likely not as threatened as during the Great Depression era when the government machine-gunned striking miners, the Republican and Democratic parties had armed wings, and the

.....
⁴⁵ PPRI demographer Robert P. Jones portrayed white Protestants as political reactionaries moving through the Kubler-Ross stages of grief over their demographic demise and concluded that they ought to be lowered gently to their political rest as they corporately come to accept the end of their era of political dominance (2016, p. 197-239).

⁴⁶ "It's offensive to tell a laid-off person who couldn't go to college that their economic struggles aren't as much of a concern as using the right pronoun" (HAGERMAN, 2017).

⁴⁷ Arlie Russell Hochschild identified this as the "deep story," the "feels-as-if story," that her white, working class subjects experience in America today (2016, p. 135, emphasis original). "Abandoned and without any party willing to champion their interests, people cling to candidates who, at the very least, are willing to represent their moral convictions. The smug style [in American liberalism] resents them for it, and they resent the smug in turn" (RENSIN, 2016).

⁴⁸ Both White and Steven Keillor view the U.S. as the inevitable subject of future judgment events that will lead to the total downfall of the nation. In a planned providential history of the United States, Keillor intends to historically demonstrate that, at the least, God has a providential purpose for the United States in furthering the global spread of the gospel. "But history's end will show [American history] to have been merely a means to another end" (KEILLOR apud YERXA, 2015, p. 162). By appropriating critiques of America leveled by "secular, revisionist, feminist, [and] neo-Marxist historians," Keillor has concluded that "Americans of European descent share in the general Western rebellion against the Christianity that Western civilization claims to promote" (KEILLOR, 1996, p. 13). Thus, "American exceptionalism can only, finally, be seen to be false in the light of Christian eschatology," that is, "Christ's return" (KEILLOR, 1996, p. 304-305). While there are any number of ways the U.S. might collapse, Keillor holds that the U.S. will soon be liable to a catastrophic judgment if it does not restrain the free-market, democracy, and science from colluding to pursue a secular, counterfeit resurrection: the late-modern transhumanist vision of technological immortality via genetic and/or computer engineering (KEILLOR, 1996, 2007, p. 182), which he identifies as a "Babel Project" (KEILLOR, 1996, p. 299). While making similar observations about the role of the immoral use of technology in bringing divine judgment upon humanity (cf. WHITE, 1890, p. 123; WHITE, 1899), for White, the U.S. will come under a probation ending judgment in conjunction with the second coming, when, by persecution of religious minorities under false-Christianity, it rejects the purpose for which God raised it up: to be the original haven of true religious liberty (WHITE, 1911, p. 291-292, 605; see MORGAN, 2013, p. 1237-1241).



U.S. fascist party held large rallies; liberal democratic values in the U.S. are at their lowest level of popular support since that time (FOA; MOUNK, 2016, p. 15).⁴⁹ Mr. Trump's campaign rhetoric seemed to tap into these sentiments by questioning the effectiveness of certain liberal democratic norms, raising the possibility that liberal democratic values could continue to erode under his presidency, ushering in a new era of corruption and repression.⁵⁰

Along similar lines, (2) Mr. Trump's campaign rhetoric was unique in the post-1960s, -Civil Rights era for his public, negative characterizations of (non-)white minority groups, specifically Muslim and Hispanic immigrants.⁵¹ In addition, he promised to restore the "power" of Christianity in the U.S. by removing the restrictions on political speech for tax-exempt organizations (WARD, 2016). This assertion of the political interests of the majority over against solidarity with minorities galvanized white nationalists (rebranded as the white identitarian "alt-right") in support of the right's candidate, who renounced their ideology while refusing to discontinue the rhetoric that energized them (BARROW, 2016).

Expressions of majoritarian nationalism during the 2016 U.S. elections pale in comparison to those of the nineteenth century when, for example, Reconstruction failed to end the de facto race-based slavery and the National Reform Movement had congress considering a Constitutional amendment that, had it passed, would have declared the U.S. a Christian nation. But white nationalism and Christian nationalism have been forces in American politics from the colonial era on, and American democratic institutions are a historic means by which repression of minorities in America is accomplished (ROBIN, 2004, p. 1061–1093). The electoral success now associated with Mr. Trump's pro-majority, anti-minority rhetoric opens the possibility that white and/or Christian nationalism may become the ideological platform on which a, potentially violent, reactionary movement might overthrow certain American liberal democratic norms regarding treatment of racial, ethnic, sexual, and religious minorities, in so far as they are perceived to be a threat to American social cohesion around a majoritarian identity. A national reversal of norms on that scale would likely be resisted, potentially with violence, and result in a conflict traumatic to all sides. Thus, the results of the 2016 presidential elections have opened at least one possible path that an unrepentant America could travel toward a catastrophic national judgment event.

.....

⁴⁹ "In the United States, for example, forty-one per-cent of those born during the interwar and initial postwar decades state that it is 'absolutely essential' in a democracy that 'civil rights protect people's liberty'. Among millennials, this share falls to thirty-two percent" (FOA; MOUNK, 2016, p. 9).

⁵⁰ In a cover story for *The Atlantic*, David Frum, journalist and former George W. Bush presidential speechwriter, surveyed twenty-first century examples of how this has taken place in other former democracies and sketched how the new presidential administration could follow a similar path. Frum concluded that twenty-first century autocrats require less overtly repressive means to accomplish their self-aggrandizing goals than did their twentieth century counterparts (2017).

⁵¹ Linda Martín Alcoff defines whiteness as a social identity that first emerged as European contact with "indigenous peoples" in the context of "colonial plunder" giving rise to a new consciousness of the "commonalities across warring European peoples" (ALCOFF, 2015, p. 108). Alcoff demonstrates that white identity need not be essentially racist, as evidenced, e.g., in the Civil Rights era by "poor whites who created their own self-described organizations in both the [American] North and the South to join in a coalitional effort to 'fight the power' on behalf of their own communities" and also "developed antiracist agendas that brought them into allegiance with . . . black- and brown-led organizations" (ALCOFF, 2015, p. 18–19). Thus, while "whiteness is a historical formation of racism, and its subsequent iterations have also been profoundly influenced by racist 'racial projects,' . . . that is not all that whiteness is or has been about" (ALCOFF, 2015, p. 97–98). "The formation of white identity was not merely a ploy, but a category that helpfully filled a void created by the European diaspora and cross-ethnic amalgamations" (ALCOFF, 2015, p. 13). In America, whiteness gradually expanded including the Irish, Southern Europeans, Jews, Latinos, and, according to U.S. Census classifications, Arabs; though Jewish and Latino identity "have had an unstable relationship to whiteness" and Middle Eastern identity, following 9/11, has become a major focus of discrimination and violence (ALCOFF, 2015, p. 76, 23). It appears non-coincidental that Mr. Trump focused his opprobrium on the two minority groups most at the margins of whiteness and that the anti-Semitic elements of the "alt-right" seek to direct the racist impulse in his rhetoric toward the third most marginal white minority group (KAMPEAS, 2016). Alcoff concludes that what America needs is a model of whiteness not so much "organized around anti-racist efforts" as much as "the more ordinary challenges of life, from making a living to raising a family." In this way, white ways of being can take their place as "ordinary among others, neither more nor less, without state-enforced advantage or border control" (ALCOFF, 2015, p. 189).



Conclusion and recommendations

Taken together, the causes and outcome of the 2016 U.S. presidential election campaigns are consistent with the patterns of madness/humiliation and sifting divine judgment identified in the moral readings of history offered by Ellen G. White and Steven J. Keillor. Whether one fully accepts their methodologies as outlined here, they are serious attempts to grapple with a complex and sensitive subject few contemporary historians and theologians are willing to take up. Yet those who take a high view of Scripture and along with a historical view of Scripture's God cannot ignore questions relating to God's judgment in human history and the moral issues of human governance that arise out of it without regard to the eternal consequences. Therefore, in the absence of any clearer moral lenses on history and pending further study, it is reasonable to assert as a provisional, working conclusion that Donald Trump's rise to the U.S. presidency is the culmination of a divine sifting judgment process in history. It follows that God's people in America; whether they lean toward the right, center, or left; should be warned to repent if they have participated in human governance as if God does not intervene in human history in intelligible ways. And, even where no repentance is needed, they should be taught how to align themselves with God's moral principles for human governance while trusting in God's agency in human history to vouchsafe the outcome of their faithful actions.⁵²

While the thesis of this study is intended to be robust with respect to the standard of decision-making during divine probation, further historical research may be expected to revise the claims of this study with regard to the 2016 U.S. presidential elections, and more nuanced readings of the moral history based on the findings thereof may be necessary to adequately inform future decisions. Further theological research is also necessary to systematically relate the category of moral history developed here to considerations of providence, theodicy, ethics, and eschatology.⁵³ Finally, further research into biblical patterns of divine judgment in human history should continue to guide the application of those patterns in moral readings of history, including this one.

Ultimately, the development of a pastoral approach is necessary to relate these findings to the lived experience of God's people. Some Christians may have never been morally educated with respect to their political participation and therefore view it strictly as a matter of private opinion. When combined with apocalyptic expectation, this can lead to the immorality of fatalistic political disengagement. In other contexts, Christians may have been taught that loyalty to one of America's political factions is the only morally correct governance option and have thus idolatrously substituted loyalty to a political faction or party for loyalty to God. To address these issues and others, church leaders will need to find ways of opening pastoral conversations with

.....
⁵² "An open invitation awaits [Adventists] to become yet another 'conservative' or 'progressive' denomination and ally our identity respectively to one of the two false gospels, that of the legal/moral gospel or the economic/social gospel. *We must resist that invitation.*" (YOUNKER, 2014, p. 187, emphasis original).

⁵³ If the goal of divine judgment during probation is to provoke humans to consider transcendent questions, the proclamation of judgment should be accompanied with answers to questions relating not only to the character of humanity but also the character of God as judge. However, a satisfying answer that reconciles providence and theology may not always be available in specific at the moment of judgment. As John Webster reasons, "Providence is thus directed to the creature's good. With this we return to the rock of offence. How can this be when we suffer or watch inexplicable horrors? Here the gospel counsels us to endurance in which we may attain knowledge" (2009, p. 169). Thus, it may be that at times the answers to questions of theodicy, providence etc. can only be known after the experience of perseverance in time of judgment (as may also be the case in an ultimate, eschatological sense [Rev 14:12, Rev 20:4]). From this perspective, historical judgment events are an indispensable means of expanding our horizons of moral interpretation and character development (see n. 14). None of this is to suggest that theories of providence and theodicy ought not impinge on our identification and interpretation of judgment events. However, for a theology committed to sola scriptura, theories of providence must account for biblical patterns of judgment, not vice versa (PECKHAM, 2016, p. 214 n. 59).



their flocks about how the faithful can use their probation to display God's character and thus, through their influence on moral questions of human governance, form characters fit to govern with God and Christ in the age to come (Rev 3:21, 20:6).

References

ALCOFF, L. M. **The Future of Whiteness**. Malden, MA: Polity, 2015.

ASH, T.G. **History of the Present: Essays, Sketches, and Dispatches from Europe in the 1990s**. New York: Random House, 1999.

ATKIN, E.; OLLSTEIN, A. M.; LERNER, K. How Hillary Changed after Bernie. **Think Progress**, 8 June 2016. Available at: <<http://bit.ly/2uHba6l>>. Access on 17 feb 2020.

BARROW, B. Trump Again Disavows Alt-Right, White Supremacists. **Associated Press**, 22 Nov. 2016. Available at: <<http://bit.ly/2SRjCb3>>. AAA

BOORSTEIN, M. People Are Seriously Wondering Whether God Is Punishing Us with the 2016 Election. **The Washington Post**, 10 June 2016. Available at: <<https://wapo.st/39LtycP>>. AAA

BRIERLEY, J. Eric Metaxas: Bonhoeffer, Brexit & Backing Trump. **Premier Christianity**, Oct. 2016. Available at: <<http://bit.ly/2HyJa7v>>. AAA

BUMP, P. Hillary Clinton's Campaign Was Crippled by Voters Who Stayed Home. **The Washington Post**, 9 Nov. 2016. Available at: <<https://wapo.st/2vKX0kv>>.

CROUSE, J. S. Hillary Clinton's Trust Issue. **The American Spectator**, 25 Jan. 2016. Available at: <<http://bit.ly/2SSDRVN>>.

DULK, K. d. What Do We Know about Hillary Clinton and Religious Freedom. **Religious Freedom Institute**, 20 Oct. 2016. Available at: <<http://bit.ly/2uRZygN>>.

FOA, R. S.; MOUNK, Y. The Danger of Deconsolidation: The Democratic Disconnect. **Journal of Democracy**, v. 27, p.3, 2016.

FRUM, D. How to Build an Autocracy. **The Atlantic**, Mar. 2017. Available at: <<http://bit.ly/3bQ3Ztl>>.

FRY, R.; KOCHINAR, R. America's Wealth Gap between Middle-Income and Upper-Income Families Is Widest on Record. **Pew Research Center**, 17 Dec. 2014. Available at: <<https://pewrsr.ch/2u2mbP4>>.

GEARAN, A. Can Hillary Clinton Overcome Her Trust Problem? **The Washington Post**, 3 July 2016. Available at: <<https://wapo.st/2wr1AF9>>.

GOODMAN, H.A. Bernie Sanders Won Michigan Because He's Honest. More People Trust Trump Than Clinton. **Huffington Post**, 3 Sep. 2016. Available at: <<http://bit.ly/2vCJS15>>.

GRAHAM, F. God Had a Hand in Trump's Election. **Fox News**, 8 Jan. 2017. Available at: <<http://bit.ly/2HyBaDu>>.

GREEN, J. D. **Christian Historiography: Five Rival Versions**. Waco: Baylor University Press, 2015.



GRUDEM, W. Why Voting for Donald Trump Is a Morally Good Choice. **Townhall**, 28 July 2016a. Available at: <<http://bit.ly/37CpMRA>>.

GRUDEM, W. Trump's Moral Character and the Election. **Townhall**, 9 Oct. 2016b. Available at: <<http://bit.ly/39LwGW7>>.

GRUDEM, W. If You Don't Like Either Candidate, Then Vote for Trump's Policies. **Townhall**, 19 Oct. 2016c. Available at: <<http://bit.ly/38Bj4wJ>>.

GUO, J. A New Theory for Why Trump Voters Are So Angry—That Actually Makes Sense. **The Washington Post**, 8 Nov. 2016. Available at: <<https://wapo.st/2HtTjm0>>.

GUYATT, N. **Providence and the Invention of the United States, 1607–1876**. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

HAGERMAN, P. Confessions of a Trump Voter. **Los Angeles Review of Books**, 1 Mar. 2017. Available at: <<http://bit.ly/2UYmoxS>>.

HAUSTED, I. M.; HAMSTRA, D. J. **A Theory of History for Adventist Theology and Historiography**: Working from Past Attempts and Present Gaps toward a Future Consensus – paper presented at the 13th Annual Seminary Scholarship Symposium – Berrien Springs, MI, 9–10 February 2017.

HEAD, S. Clinton and Goldman: Why It Matters. **The New York Review of Books**, 12 Apr. 2016. Available at: <<http://bit.ly/3bF5LgJ>>.

HOCHSCHILD, A. R. **Strangers in Their Own Land**: Anger and Mourning on the American Right. New York: The New Press, 2016.

HOROWITZ, J. Trump Makes \$25 Million Payment for Trump U Settlement. **CNN**, 18 Jan. 2017. Available at: <<https://cnn.it/2UXf59K>>.

JONES, R. C. Social Issues. **Ellen G. White Encyclopedia**, 2nd ed. Hagerstown, MD: Review & Herald, 2013.

JONES, R. P. **The End of White Christian America**. New York: Simon & Schuster, 2016.

KAMPEAS, R. Anti-immigrant and White Supremacist, Maybe. But Is the Alt-right Anti-Semitic? **The Jerusalem Post**, 3 Sept. 2016. Available at: <<http://bit.ly/2OWhH3V>>.

KASS, J. The Moral Universe of Hillary Clinton. **Chicago Tribune**, 5 July 2016. Available at <<http://bit.ly/2u69937>>.

KEILLOR, G. Maybe a Trump Presidency Is What God Intended. **The Washington Post**, 29 Nov. 2016. Available at: <<https://wapo.st/3bNm9LW>>.

KEILLOR, S. J. **God's Judgments**: Interpreting History and the Christian Faith. Downers Grove: InterVarsity Press, 2007.

KEILLOR, S. J. **This Rebellious House**: American History & the Truth of Christianity. Downers Grove: InterVarsity Press, 1996.

KILGORE, E. Donald Trump, the Nemesis of Political Science. **New York**, 23 Oct. 2016. Available at: <<https://nym.ag/322vHhK>>.



- LAND, G. From Apologetics to History: The Professionalization of Adventist Historians. **Spectrum** v. 10, n. 4, p. 90, 1980.
- LAND, G. **Teaching History: A Seventh-day Adventist Approach**. Berrien Springs, MI: Andrews University Press, 2000.
- LAUTER, D. Even Elite Campaign Aides Still Aren't Sure Why Donald Trump Succeeded. **Los Angeles Times**, 11 Dec. 2016. Available at: <<https://lat.ms/38BSzHs>>.
- LEVINOVITZ, A. J. The New Astrology: By Fetishising Mathematical Models, Economists Turned Economics into a Highly Paid Pseudoscience. **Aeon**, 4 Apr. 2016. Available at <<http://bit.ly/3205pwI>>.
- LIPKA, M. Why America's 'Nones' Left Religion Behind. **Pew Research Center**, 24 Aug. 2016. Available at: <<https://pewrsr.ch/39ECTwP>>.
- LUND, J. There Is No Real Hillary Clinton: People aren't meant to be relaunched as often as phones, but here we are **Rolling Stone**, 8 Oct. 2015. Available at: <<http://bit.ly/2UYfN6B>>.
- MACINTYRE, A. **After Virtue: A Study in Moral Theory**, 3rd ed. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2007 (1981).
- MAGAN, P. T. **The Peril of the Republic of the United States of America**. New York: Fleming H. Revel Co., 1899.
- MANNING, C. **What This Cruel War Was Over: Soldiers, Slavery, and the Civil War**. New York: Knopf, 2007.
- MCGURN, B. Trump's Carrier Shakedown. **The Wall Street Journal**, 1 Dec. 2016. Available at: <<https://on.wsj.com/2vEkKqA>>.
- MORGAN, D. Prohibition. **Ellen G. White Encyclopedia**, 2nd ed. Hagerstown, MD: Review & Herald, 2013.
- MORRIS, L. **The Doctrine of Biblical Judgment**. Grand Rapids: Eerdmans, 1960.
- NOLL, M. A. **The Civil War as a Theological Crisis**. Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press, 2006.
- NOTIONAL CHRISTIANS: The Big Election Story in 2016. **Barna Group**. Available at: <<http://bit.ly/2SzBJ6i>>.
- O'REGGIO, T. Slavery, Prophecy, and the American Nation as Seen by the Adventist Pioneers, 1854–1865. **Journal of the Adventist Theological Society**, v. 17, n.2, 2006.
- PECKHAM, J. C. **Canonical Theology: The Biblical Canon, Sola Scriptura, and Theological Method**. Grand Rapids: Eerdmans, 2016.
- PRZYBYLA, H. M. On Honesty Issues, Hillary Clinton Fights Own Missteps, Gender Stereotypes. **USA Today**, 25 Aug. 2016. Available at: <<http://bit.ly/39GZQWr>>.
- ROBIN, C. Fragmented State, Pluralist Society: How Liberal Institutions Promote Fear. **Missouri Law Review**, v. 69, 2004.
- RENSIN, E. The Smug Style in American Liberalism. **Vox**, 21 April 2016. Available at: <<http://bit.ly/2SQFnYG>>.



- SCOTT, E. "Trump Believes in God but Hasn't Sought Forgiveness. **CNN**, 18 July 2015. Available at: <<https://cnn.it/2Vanx5N>>.
- SCHMITZ, M. Is Donald Trump an Agent of Divine Judgment? **The Federalist**, 24 Aug. 2015. Available at: <<http://bit.ly/3bUUp8u>>.
- SHANKEL, G. E. **God and Man in History: A Study in the Christian Understanding of History**. Nashville, TN: Southern Publishing Association, 1967.
- SMITH, U. **Our Country, The Marvel of Nations: It's Past, Present, and Future, and What the Scriptures Say of It**. 3rd ed. Battle Creek, MI: Review and Herald, 1901 (1885).
- STEZER, E. Evangelicals: This Is What It Looks Like When You Sell Your Soul for a Bowl of Trump. **Christianity Today** [blog], 2 Nov. 2016. Available at: <<http://bit.ly/38BZj8g>>.
- STIVERS, R. **The Culture of Cynicism: American Morality in Decline**. Cambridge, MA: Blackwell, 1994.
- STOUT, H. S. **Upon the Altar of the Nation: A Moral History of the American Civil War**. New York: Viking, 2006.
- TONSTAD, S. **God of Sense and Traditions of Non-Sense**. Eugene, OR: Wipf & Stock, 2016.
- TRUMP, D. J. Trump Republican Nomination Acceptance Speech, 21 July 2016. Available at: <<http://bit.ly/3bUUOrw>>.
- VIA, D. O. **Divine Justice, Divine Judgment: Rethinking the Judgment of Nations**. Minneapolis: Fortress, 2007.
- WARD, J. Transcript: Donald Trump's Closed-door Meeting with Evangelical Leaders. **Yahoo News**, 22 June 2016. Available at: <<https://yhoo.it/39EMoCz>>.
- WEBSTER, J. On the Theology of Providence. In: MURPHY, F. A.; ZIEGLER, P. G. (eds.) **The Providence of God**, New York: T&T Clark, 2009]
- WHITE, E. G. **Acts of the Apostles**. Mountain View, CA: Pacific Press, 1911.
- WHITE, E. G. **Desire of Ages**. Mountain View, CA: Pacific Press, 1940 (1898).
- WHITE, E. G. Drunkenness and Crime. **Review & Herald**, 25 October 1906b.
- WHITE, E. G. **Education**. Mountain View, CA: Pacific Press, 1903a.
- WHITE, E. G. **The Great Controversy**. Mountain View, CA: Pacific Press, 1911.
- WHITE, E. G. **Letter** 41, 24 December 1890. Available at: <<http://bit.ly/2T5cCYr>>.
- WHITE, E. G. **Letter** 246, 12 October 1903b. Available at: <<http://bit.ly/2T5cCYr>>.
- WHITE, E. G. **Manuscript** 43, 27 December 1896. Available at: <<http://bit.ly/2T5cCYr>>.
- WHITE, E. G. **Manuscript** 61a, 3 June 1906a. Available at: <<http://bit.ly/2T5cCYr>>.
- WHITE, E. G. **The Ministry of Healing**. Mountain View, CA: Pacific Press, 1905



WHITE, E. G. Necessity of Temperance. **Signs of the Times**, 8 July 1880.

WHITE, E. G. **Patriarchs and Prophets**. Washington, DC: Review and Herald, 1890.

WHITE, E. G. **Testimonies for the Church**, vol. 1. Mountain View, CA: Pacific Press, 1948 [1855].

WHITE, E. G. Whole Hearted Service. **Signs of the Times**, 1 February 1899.

Williams, J. C. What So Many People Don't Get about the U.S. Working Class. **Harvard Business Review**, 10 Nov. 2016. Available at: <<http://bit.ly/3bJew9q>>.

YERXA, D.A. The Case for Minimalist Providentialism: An Interview with Steven J. Keillor. **Fides et Historia**, v. 47, n. 1, p. 156-157, 2015.

YOUNKER, M. F. The American Socio-Political Spider Web and the Rise of Global Christianity. **Journal of the Adventist Theological Society**, v. 25, n.1, 2014.