



Kerygma
Revista de Teologia do Unasp



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: Domingos José de Souza Diretor Administrativo: Élnio Álvares de Freitas Diretor Secretário: Emmanuel Oliveira Guimarães
Administração Geral do Unasp	Reitor: Euler Pereira Bahia Pró-Reitora de Pós-Graduação, Pesquisa e Extensão: Tânia Denise Kuntze Pró-Reitora de Graduação: Sílvia Cristina de Oliveira Quadros Pró-Reitor Administrativo: Élnio Álvares de Freitas Secretário Geral: Marcelo Franca Alves
Campus Eng. Coelho	Diretor Geral: José Paulo Martini Diretora de Pós-Graduação, Pesquisa e Extensão: Francisca Pinheiro S. Costa Diretor de Graduação: Afonso Ligório Cardoso
Campus São Paulo	Diretor Geral: Hélio Carnassale Diretor de Pós-Graduação, Pesquisa e Extensão: Marcos Natal de Souza Costa Diretor de Graduação: Ilson Tercio Caetano
Campus Virtual	Diretor Geral: Valcenir do Vale Costa
Faculdade de Teologia	Diretor: Emilson dos Reis Coordenador de Pós-Graduação: Roberto Pereyra Suarez Coordenador de Graduação: Ozeas Caldas Moura
Faculdade Adventista de Hortolândia	Diretor: Euler Pereira Bahia Secretário Geral: Marcelo Franca Alves Diretora de Pós-Graduação, Pesquisa e Extensão: Tânia Denise Kuntze Diretora de Graduação: Sílvia Cristina de Oliveira Quadros
Campus Hortolândia	Diretor Geral: Alacy Mendes Barbosa Diretor de Pós-Graduação, Pesquisa e Extensão: Eli Andrade Rocha Prates Diretora de Graduação: Elna Pereira Nascimento Cres

UNASPRESS

Imprensa Universitária Adventista

Editor: Renato Groger

Editor Associado: Rodrigo Follis

Conselho Editorial: José Paulo Martini, Afonso Cardoso, Elizeu de Sousa, Francisca Costa, Adolfo Suárez, Emilson dos Reis, Renato Groger, Ozeas C. Moura, Betania Lopes, Martin Kuhn

A Unaspres está sediada no Unasp, campus Engenheiro Coelho, SP.

ISSN online 1809-2454

ISS impresso 2237-757



Kerygma

Revista de Teologia do Unasp

EDITORES

Editor: Jean Zukowski.

Editor Associado: Rodrigo Follis

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 (Seminar Schloss Bogenhofen, 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 (Salt-DSA, Brasília),

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, traduzindo 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. 11, n. 2 (2º semestre de 2015). Engenheiro Coelho, SP: Unaspress — Imprensa Universitária Adventista, 2015.

Semestral

ISSN: 2237-7557 (impressa) / 1809-2454 (online)

1. Teologia
2. Ciências da Religião

CDU 20

CDD 200

■ CRÉDITOS EDITORIAIS DA UNASPRESS

EDITORAÇÃO: RODRIGO FOLLIS, FELIPE CARMO
NORMATIZAÇÃO: GIULIA PRADELA, RICARDO SANTANA,
MATHEUS ROCHA, MARSEILLE SOARES
PROJETO VISUAL E CAPA: EDIMAR VELOSO
DIAGRAMAÇÃO: FÁBIO ROBERTO
BIBLIOTECÁRIA RESPONSÁVEL: LIA HODORFF



SUMÁRIO

Artigos

9 Uma análise do retrato do Adventismo do Sétimo Dia na “Teologia Sistemática” de Franklin Ferreira e Alan Myatt

EZEQUIEL GOMES

35 Romanos 4 al 5: exégesis cristológicas Paulina

SILVIA CRISTINA SCHOLTUS

67 The differences and similarities of the beast[s] in Revelation 12 and 13:1-10

RODRIGO GALIZA

77 The priesthood of Christ and the priesthood of all believers in the theology of Martin Luther

ADRIANI MILLI RODRIGUES

105

Jeremias e o cinto de linho: a ação simbólica como Imitatio Dei

LUCAS ALAMINO IGLESIAS MARTINS

119

O espírito capitalista nas músicas de Thalles Roberto

FLÁVIA MEDEIROS DA SILVA

135

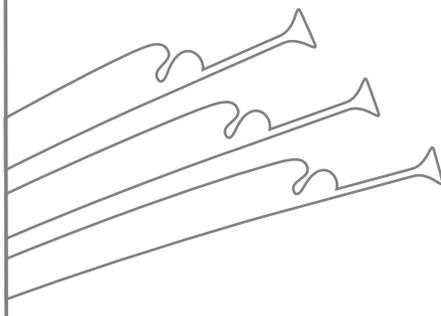
A hermenêutica da “teologia da última geração”

ISSAC MELHEIROS MEIRA JUNIOR

165

A concepção de religião para Max Weber: um olhar a partir da ciência da religião

ROBSON STIGAR



Editorial

A encarnação, vida e missão de Cristo neste mundo podem ser consideradas os eventos mais marcantes na história da humanidade. Nenhum outro personagem da história influenciou tanto do ponto de vista político, econômico e social como Jesus.

Entretanto, o ponto de maior relevância relacionado à primeira vinda de Cristo a esta Terra tem que ver com sua missão de revelar o Pai. Sem a encarnação e ministério do Filho de Deus, dúvidas poderiam surgir sobre a verdadeira essência do caráter de Deus, sua vontade para com a humanidade e sua forma de governo. Porém, a vida, os ensinamentos e a morte na cruz de Jesus elucidaram e ampliaram todos os aspectos centrais já contidos na Torá sobre a natureza e o caráter de Deus.

A teologia de Cristo era revolucionária e holística, envolvendo todos os aspectos da vida: sociais, econômicos, intelectuais, físicos e espirituais. O “radicalismo” de seus ensinamentos não se restringia apenas a seu tempo, pois seus conceitos de vida ainda desafiam o convencional e o comodismo espiritual de muitos que nem sempre os interpretam corretamente. A “loucura” que Jesus apresentava ao mundo romano helenístico da época correspondia ao verdadeiro sentido da existência: o serviço abnegado ao próximo como a maior expressão do amor.

Hoje muito se fala sobre amor e serviço. Em nome desses princípios defendidos por Jesus, muitos pregam um evangelho social, de igualdade entre as pessoas, de eliminação dos preconceitos, mas deixam de refletir o verdadeiro sentido das ações e ensinamentos de Jesus. A missão de Cristo não foi liderar nenhuma revolução política, apesar de ter apresentado os princípios ideais para qualquer governo humano. Tampouco liderou movimentos sociais contra os preconceitos de sua época. Contudo, sua vida foi um exemplo vivo de aceitação e ausência de preconceitos, embora nunca perdesse a oportunidade de, com amor, mostrar às pessoas um caminho melhor para uma vida abundante segundo a vontade de Deus. Em outras palavras, Jesus tratava todos de maneira igual, era justo para com todos e vivia pensando nos outros, mas não se esquecia de sua missão de salvar do pecado e encaminhar na justiça. Nisso residia o diferencial de Jesus. Sua vida de abnegação e ação fez a diferença em seu ministério.

Seguindo o exemplo de Jesus, o cristão deveria viver em sua esfera de ação como Jesus viveu, demonstrando amor desinteressado e compromisso com o semelhante. Tal postura trará mais benefício à humanidade do que tentar mudar o mundo por revoluções e movimentos sociais. É dessa forma que o cristão estará andando “como



ele andou” (1Jo 2:6). Foi assim que Jesus manifestou quem era o Pai. Se fizermos o mesmo, refletindo o caráter e a missão de Cristo, criaremos um efeito dominó capaz de transformar a sociedade de dentro para fora, assim como Jesus revolucionou o mundo sem nunca ter liderado ou incentivado uma revolução.

Ellen G. White afirma que, se mantivermos fielmente o segundo grande mandamento, “Amarás ao teu próximo como a ti mesmo”, “[n]ossa influência será perpetuada” e viveremos “de modo que aqueles com quem nos associamos possam ver e sentir que somos governados pela regra divina”. Ela ressalta que “[e]ste é o argumento mais forte que pode ser apresentado em favor da religião que professamos”, pois “[a] vida cristã pura, altruísta irá provar a todos os espectadores que existe uma realidade divina no evangelho de Jesus Cristo”. Ela conclui dizendo que “Jesus habitando no coração será exemplificado nas palavras, na conduta, em todos os atos e propósitos de vida”. Cristãos que vivem assim “terão favor com Deus e com os homens” e “paz e alegria [serão] derramadas em torno de seu caminho, e a glória [será] refletida de volta para Deus” (*Review and Herald*, 6 de setembro de 1881). Se permitirmos que isso aconteça em nossa vida, poderemos, como Jesus, marcar, se não a história da humanidade, pelo menos a vida de muitos em nossa comunidade.

Uma análise do retrato do Adventismo do Sétimo Dia na “Teologia Sistemática” de Franklin Ferreira e Alan Myatt

EZEQUIEL GOMES¹

Os teólogos Franklin Ferreira e Alan Myatt produziram a primeira teologia sistemática originalmente escrita em português, considerada por teólogos de renome como “um marco na história do evangelho no Brasil”. Os autores afirmam que objetivo da obra foi preencher uma lacuna no diálogo teológico e apologético brasileiro e abrir as portas para muitas conversas frutíferas. A intenção deste artigo é oferecer uma contraparte no diálogo intencionado pelos autores no contexto da comunidade de fé adventista no Brasil, investigando o retrato do adventismo do sétimo dia na referida obra e até que ponto ele corresponde ao que a literatura e crenças adventistas apresentam.

Palavras-chaves: Teologia Sistemática; Franklin Ferreira e Alan Myatt; Diálogo teológico e apologético; Adventismo do Sétimo Dia.

The theologians Franklin Ferreira and Alan Myatt wrote the first systematic theology ever published in Portuguese, considered by renowned theologians as “a landmark in the gospel history in Brazil”. The authors state that the purpose of the book was to fill a gap in the Brazilian theological and apologetic dialogue as well as to open the doors to fruitful talks. The aim of this article is to offer a contribution to such dialogue by investigating the picture of Adventism portrayed in the book and the extent to which it reflects the one presented by Adventist beliefs and literature.

Key words: Systematic Theology; Franklin Ferreira and Alan Myatt; Theological and apologetic dialogue; Seventh-day Adventism.

.....
¹ Pós-graduado em teologia bíblica pelo Centro Universitário Adventista de São Paulo, campus Engenheiro Coelho. Capelão e professor de Ensino Religioso na Escola Adventista Marechal Rondon, Porto Alegre-RS. E-mail: ezeksalt@hotmail.com.

Franklin Ferreira e Alan Myatt são teólogos batistas de linha reformada, isto é, identificados e comprometidos de maneira geral com uma cosmovisão cristã protestante alinhada ao entendimento soteriológico particular daquilo que vem a ser conhecido como *calvinismo*. Tais autores produziram a primeira teologia sistemática originalmente escrita em português. A obra de 1.218 páginas leva o título: “Teologia Sistemática: uma análise histórica, bíblica e apologética para o contexto atual” e foi lançada pela Editora Vida Nova no ano de 2007. Nicodemus, Sayão e Shedd apresentam a obra ao público, ressaltando-a como uma “magna opus” (p. XVI), “uma obra corajosa e notável” (p. XVII) e “um marco na história do evangelho no Brasil” (p. XIX).

Na introdução (p. XXII), os autores afirmam que seu intento com a obra foi o de oferecer um “tratamento bíblico, histórico e apologético dos importantes temas doutrinários que sempre serviram como a essência do alimento espiritual ministrado ao povo de Deus”, e manifestam a intenção de que a obra preencha “uma lacuna no diálogo teológico brasileiro” no sentido de “abrir as portas para muitas conversas frutíferas nos próximos anos”. A intenção deste artigo é oferecer uma contraparte no diálogo intencionado pelos autores no contexto da comunidade de fé adventista no Brasil.

Franklin e Alan afirmam ter decidido incluir em seu trabalho “um estudo comparativo de várias religiões e movimentos comuns entre o povo brasileiro, além de incluir algumas das mais conhecidas seitas [...]” (p. XXVIII). A forma como o livro foi organizado certamente causou certas perplexidades entre os leitores adventistas desta obra que porventura se detiveram a avaliar a posição da Igreja Adventista do Sétimo Dia (IASD) entre as “seitas”.

Durante toda a obra, os autores voltam ao tópico das seitas no Brasil, incluindo entre elas “os Mórmons e as Testemunhas de Jeová”. Essas seitas (e as outras, presumivelmente) são sentenciadas como “não-cristãs” (p. 48). No livro, o grupo das “seitas” ou “religiões” a elas relacionadas (bem como “filosofias” e “movimentos”) é relativamente amplo e inclui: “a nova era” (p. 125); “a igreja da unificação do reverendo Sun Myung Moon” (p. 230); “o islamismo” (p. 246); “as religiões afro-brasileiras como o Candomblé e a Umbanda” (p. 247); “o naturalismo filosófico” (p. 285); “o espiritismo kardecista” (p. 286); “a religião wicca” (p. 286); “a yoga” (p. 838) e também “os adventistas do sétimo dia” (p. 580-581; p. 615-617; 761-762; 829-830; 1098-1099; 1150-1151). O tratamento dado a este último grupo é foco de nosso interesse no que se segue.

A Igreja Adventista do Sétimo Dia é uma seita ou não?

Os autores deixam claro, desde o início de sua obra, que sua teologia sistemática tem por objetivo pregar aquilo que compreendem como verdade



em comparação e confrontação polêmica direta com aquilo que compreendem como erro². Logo no início de seu trabalho eles alertam seus leitores de que “as seitas chegam às suas doutrinas erradas por meio de métodos errados. Interpretações espúrias da Bíblia, de modo geral, são resultado de métodos equivocados” (FERREIRA; MYATT, 2007, p. 2), e pretendem oferecer, então, a correta perspectiva do “método teológico” que conduz às doutrinas corretas (p. 3-52). Nessa direção, chama a atenção que os autores defendem que a própria salvação das pessoas “depende de se ter a doutrina correta”³. Para eles, “a própria eternidade das pessoas está em jogo” (p. 26) nas discussões doutrinárias, ou seja, aparentemente a salvação das pessoas está ameaçada caso elas tenham convicções teológicas diferentes daquelas defendidas nessa obra, pelo menos a respeito de Jesus Cristo (será que poderíamos estender a mesma conclusão aos demais temas tratados nessa teologia sistemática?). Isso justifica uma análise mais detalhada das questões e críticas levantadas por Franklin e Alan em relação à IASD.

Todas as menções à IASD na obra ocorrem debaixo do subtítulo “seitas”, com única exceção à menção entre as páginas 615-617, que ocorre no contexto do “estudo apologético” a respeito da doutrina da expiação em relação à doutrina da pessoa e obra de Cristo. A primeira referência à IASD ocorre na página 580. Após um parágrafo falando sobre a doutrina da expiação entre os mórmons, os autores escrevem cinco parágrafos falando de sua perspectiva sobre a doutrina “única” dos adventistas em relação ao tema supracitado. Os autores chamam o adventismo de movimento nesse contexto, mas a posição onde tal referência aparece deixa a nítida impressão de que os autores consideram a IASD como seita. Além disso, os próprios Mórmons e Testemunhas de Jeová, claramente identificados como formando “seitas” por toda a obra, também aparecem sob o subtítulo: “novos movimentos religiosos” (p. 705), o que demonstra que a linguagem movimento/seita pode ser intercambiável facilmente como sinônima dentro da obra dependendo do contexto.

Na página 761, porém, se diz que a visão adventista sobre o início da vida cristã é “uma posição intermediária entre as seitas e a fé evangélica”.

.....

² Os autores afirmam: “Iremos afirmar um argumento a favor do cristianismo e *atacar o sistema dos incrédulos* através de uma comparação entre ambos” (p. 15, grifo nosso).

³ A frase original diz: “o próprio Jesus disse que *a salvação depende de se ter a doutrina* correta sobre sua pessoa”. Em seguida cita-se João 8:24. A conclusão é que “quem nega a divindade de Cristo não pode ser salvo”. O arremate da argumentação alerta os leitores de que “a salvação não é apenas questão de [ter] doutrina correta, mas a doutrina correta sobre os pontos básicos da fé é essencial [para a salvação]” (p. 26, grifo nosso).

Aqui parece haver um desejo de distanciar um pouco a doutrina adventista da posição das seitas. Adiante, a questão atinge contorno contraditório mais nítido. Mesmo citando sistematicamente a Igreja Adventista sob a seção que identifica a discussão sobre a teologia das “seitas”, os autores dizem que “embora [a IASD] *não seja uma seita* [...], os adventistas [...] acabam por cair na heresia” (FERREIRA; MYATT, 2007, p. 829-830). Também se diz que na questão do milênio “o ensino dos adventistas, por exemplo, mostra uma visão diferente da mencionada pelas seitas” (p. 1098).

Por fim, falando sobre a doutrina das últimas coisas e perspectivas sobre a volta de Jesus, os autores citam Antony Hoekma (*the four major cults*, p. 90-92), que defende a inclusão da IASD como uma das quatro grandes seitas ao lado dos Mórmons, das Testemunhas de Jeová e da Cientologia, afirmando que “algumas seitas têm suas raízes no movimento de William [Guilherme] Miller”. Os autores identificam com esse último ponto as Testemunhas de Jeová e suas profecias a respeito da segunda vinda para 1914, e terminam suas considerações nesse quesito concluindo que tais profecias esdrúxulas são “parecidas” com a doutrina adventista do “juízo investigativo”.⁴

Se, porém, avaliarmos as definições teológicas fundamentais oferecidas para a identificação de uma suposta “seita” na obra⁵, precisaremos concluir que a IASD só pode ocupar tal posição caso sua teologia e história sejam amplamente mal

.....

⁴ Todas essas citações à IASD serão retomadas a partir de outras perspectivas. As acusações teológicas serão tratadas mais detalhadamente adiante.

⁵ As definições teológicas são estas: a crença na insuficiência da Bíblia como revelação, daí a necessidade de complementação do que a Bíblia diz (p. 89-90); a existência de dons espirituais que possibilitam instrução entre Deus e a humanidade além daqueles contidas no cânon de forma a enfraquecer ou dividir a autoridade bíblica (p. 125-127); a postura em chamar o(a) líder da seita de “pai” ou “mãe” (p. 230); a negação de alguma dimensão da doutrina da Trindade (p. 246-247; 485-486; 530-531; 662-663); a dificuldade com a criação ex-nihilo (p. 285-286); a postura em exaltar a autonomia humana em oposição à soberania divina (p. 299); o papel significativo de anjos, demônios ou espíritos (p. 352-353); a defesa da preexistência da alma de cada ser humano em relação à sua existência terrestre (p. 414); problemas com a doutrina da expiação [calvinista] (p. 580-581); negação da ressurreição física (p. 629-630); problemas com a doutrina da salvação de forma geral e em relação à doutrina da eleição [calvinista] (p. 705-706; 760-762); legalismo, sinergismo e “negação da graça” (p. 829-830); misticismo (p. 838-840); crença exclusivista numa única igreja ou organização que preserva a doutrina e o culto verdadeiros, não tendo uma noção bíblica do reino de Deus à luz de uma eclesiologia saudável (p. 1015-1016; 1037-1038); a visão apocalíptica do fim do mundo (p. 1097-1098); especulações e marcações de datas para o evento da volta de Jesus e origem relacionada ao movimento milerita (p. 1150-1151).



interpretadas a fim de serem transformadas num espantalho. Além disso, as definições das características gerais de uma seita (autoritarismo; oposicionismo; exclusivismo; legalismo; subjetivismo; complexo de perseguição; disciplina reprovadora; esoterismo e anticlericalismo), tiradas da obra do sociólogo Ronald Enroth (p. 917-918), são interessantes por poderem ser aplicadas criticamente e em grande medida à própria igreja cristã primitiva. As definições dadas pelos autores de cada um desses itens revelam que o cristianismo primitivo mais autêntico tinha alguns traços bem definidos do que seria considerado uma "seita"⁶ pelos evangélicos brasileiros na atualidade. Por exemplo, o autoritarismo é definido, dentre outras coisas, como a condição de um grupo que acredita ter "um líder carismático que supostamente tem a capacidade de receber revelação especial de Deus ou exercer controle sobre forças espirituais" (p. 917). Talvez, seria desnecessário dizer que Jesus era um líder com tais características na visão da igreja primitiva. Outros exemplos poderiam ser dados.

Nota-se, portanto, um tratamento contraditório da identidade adventista na obra, ora insinuando claramente sua condição como "seita", ora relativizando essas mesmas insinuações com evasivas ou inclusive com negações explícitas dessa insinuação, o que é bastante confuso. A partir de agora passaremos a avaliar as questões teológicas em si.

As doutrinas da IASD supostamente equivocadas

As críticas à teologia adventista na obra que estamos avaliando se resumem em polêmicas relacionadas às seguintes doutrinas: a expiação (p. 580-581; 615-617); a justificação pela fé/grça e o julgamento pelas obras/lei (761-762; 829-830); a volta de Jesus e o fim do mundo (1097-1099; 1150-1151). É interessante notar que em praticamente todos os casos os autores chamam a atenção de forma crítica

.....

⁶ Porém, em minha visão, como adventistas do sétimo dia devemos evitar a tentação de usar At 24:14 e 28:22 para tentar polemizar em torno de própria autoidentificação de Paulo como membro orgulhoso de uma "seita". O ponto é que, na teologia evangélica, o termo é usado de forma sociológica e não teológica, e certamente não com a mesma conotação que a palavra foi usada pelo apóstolo dos gentios.

à doutrina do “juízo investigativo” (ver p. 580-581; 615-617; 762; 830; 1151). Adiante passaremos a avaliar as críticas sobre cada ponto específico.

A doutrina da expiação

As acusações

Franklin Ferreira e Alan Myatt falam que a compreensão adventista da expiação é “única” (p. 580). Eles comentam aquilo que pretendem ser a própria doutrina adventista afirmando, dentre outras coisas, que: “[...] em 1844, Jesus começou a segunda etapa se sua obra de expiação ao entrar no santuário celestial no céu e iniciar o juízo investigativo” (p. 580); o perdão dos pecados só acontece “no juízo investigativo, e não antes”; assim “a justificação das pessoas não é recebida quando elas têm fé, mas somente após o resultado do juízo investigativo”; e em função da ideia da “imputação dos pecados ao chamado ‘bode azazel’ [...] em sua doutrina da expiação, é Satanás quem, no fim, paga a pena pelos pecados do mundo” (p. 581).

14

É dito também que “o ensino de Ellen G. White sobre o juízo investigativo é um sério desvio da doutrina bíblica da expiação” (p. 615). A argumentação é que tal ensino “representa um ataque sutil contra a suficiência da obra de Cristo na cruz, ao insinuar que, para realizar a expiação, é necessária outra obra suplementar” (p. 615). Outro ponto defendido pelos autores é que “a necessidade de investigar cada obra da pessoa, para verificar se houve arrependimento por *aquele* pecado específico, é algo muito parecido com a ideia da salvação através das boas obras” (p. 615, grifo no original). A conclusão dos autores sobre esse último ponto é que nesses termos “o arrependimento seria uma obra que merece o perdão, e quaisquer pecados esquecidos teriam o potencial de minar a salvação da pessoa” (p. 615).

Os autores se levantam contra a ideia de um “juízo investigativo de cristãos, de pessoas que supostamente colocaram sua fé em Cristo” e concluem que “parece que, para White, a fé em Cristo não é suficiente para alcançar a salvação”, pois seriam “necessárias obras de arrependimento, cada vez que um pecado é cometido, antes que Jesus possa expiar os pecados do crente” (p. 615). De forma contundente se afirma que “a doutrina do juízo investigativo mina a eficácia da expiação”, o que seria confirmado “ao se examinar as implicações da doutrina do bode Azazel” (p. 615). Tais implicações seriam as seguintes: “a morte de Cristo não é suficiente para cancelar e levar embora os pecados do mundo”; “a obra da redenção não é terminada até que o diabo leve nossos pecados”; “a ira de Deus evidentemente não é aplacada pelo sangue de Jesus”; se Satanás tem que pagar pelos seus próprios pecados e pelos pecados dos cristãos “a penalidade não foi paga de modo adequado por Cristo”.



A seção que trata da doutrina adventista em relação à expiação é concluída com afirmações sobre a insegurança de um cristão de sua justificação/salvação em função do juízo investigativo. Também se defende a implicação de que na visão adventista o próprio Cristo não poderia conhecer de antemão a identidade de suas ovelhas enquanto tal juízo não seja finalizado (ver Jo 10:27). Por fim, se afirma que “a doutrina de Ellen G. White modifica totalmente a doutrina da expiação, de tal forma que seu ensino não é consistente com o evangelho da graça” (p. 617).

As respostas adventistas

As respostas a essas considerações serão oferecidas de forma sucinta e direta, tanto quanto possível em função da natureza do tema em questão. A singularidade da posição adventista no mundo cristão em relação à doutrina da expiação é fruto de profundo estudo da Bíblia e não de uma cega adesão à supostas posições heréticas da parte de Ellen G. White. A Bíblia diz que os sacerdotes do santuário terrestre de Israel “ministram em figura e sombra das coisas celestes” (Hb 8:5) de acordo com aquilo que foi revelado por Deus. Ao estudarmos o sistema de expiação que ocorria no santuário em função desta revelação vemos um quadro muito mais amplo e rico do que aquele que a teologia de certos evangélicos presume.

Na própria obra que estamos avaliando, se diz que “a questão da expiação pode ser abordada através de um estudo de algumas palavras importantes do texto hebraico” (p. 594). As palavras indicadas pelos autores são כָּפַר (“cobrir; expiar; propiciar; pacificar” [VINE et al., v. 1, p. 10]), הִפָּדָה (“atingir a transferência de propriedade através do pagamento de um preço ou substituto equivalente” [HARRIS et al., p. 716]) e לָאָהַר (“redimir; entregar; vingar” [HARRIS et al., v. 1, p. 194]).

As palavras הִפָּדָה e לָאָהַר não têm grandes implicações para as polêmicas criadas por Franklin e Alan em torno da visão adventista da expiação, mas é importante notar que o termo כָּפַר (na maioria das vezes traduzido como “expiar/fazer expiação” [ARA], mas também como “calafetar” [Gn 6:14], “aplar” [Gn 32:21], “resgate” [Ex 21:30], “propiciar” [Ex 32:30] “apaziguar” [Pv 16:14], “perdoar” [Is 6:7] etc.) é usado para expressar a noção de “expiação” no momento do sacrifício (Lv 1:4), mas também para indicar a “expiação” que ocorria em função da manipulação/aplicação do sangue *após* o momento do sacrifício em si (Lv 6:30; 8:15; etc.) e ainda para descrever a “expiação” como parte do processo envolvendo o bode que não derramava seu sangue (Lv 16:10). Portanto, a noção de “expiação” na Bíblia, segundo as próprias expressões recomendadas pelos críticos do adventismo, claramente não pode ser resumida à questão do sangrento sacrifício em si, mas vai muito além dela, incluindo-se as questões da mediação/aplicação posterior do sangue do sacrifício derramado para o perdão dos pecados e a ideia da eliminação

final do pecado prefigurada no ritual de Levítico 16, mesmo “sem derramamento de sangue” (ver Hb 9:22). Holbrook (2002, p. 82) fala de: (1) sacrifício; (2) aplicação do sangue/intercessão e (3) juízo final para descrever a tríplice referência aos pontos principais da teologia da expiação na Palavra de Deus.

O livro *Questões sobre doutrina* (2009), originalmente lançado na década de 1950 nos Estados Unidos da América, é um marco fundamental no diálogo inter-religioso adventista e trata amplamente com as questões evangélicas de perspectiva calvinista em relação à nossa teologia.⁷ Na seção que trata da doutrina da expiação (p. 250-316; 468-492) o livro diz que a ideia de que “na cruz foi efetuada uma completa [todo-suficiente] expiação” é uma colocação que “todos os verdadeiros cristãos concordam de bom grado” (p. 250). A ressalva, porém, é que, além da dimensão sacrificial, “a expiação possui significado muito mais amplo”, uma vez que “no antigo ritual alegórico do santuário são apresentados outros aspectos da expiação” (p. 251). A IASD defende ter visão mais ampla do conceito de expiação do que os evangélicos em geral, incluindo em sua compreensão do tema o sacerdócio de Cristo no santuário celestial (Hb 8:1-5) e a erradicação final do pecado após o juízo de investigação (Lv 16:20-22; cf. Ap 20:11-15); mas em sua percepção, isso “não deprecia de maneira nenhuma a completa eficácia da morte do filho de Deus, uma vez por todas, pelos pecados dos homens” (p. 254).

A defesa da fé adventista avança afirmando que o conceito de “expiação” é análogo ao conceito de “salvação” ou “redenção”, contendo elementos já completados no passado (At 15:11; Is 43:1), em andamento no presente (At 2:47; ver Zc 10:8) ou a serem terminados somente no futuro (Rm 5:9-10; ver Rm 8:23; Lc 21:28). Dessa forma, a igreja adventista defende a posição de que “a expiação abrange não só o ato transcendente da cruz, mas também os benefícios do sacrifício de Cristo que são constantemente aplicados aos que

.....

⁷ Dessa forma, é um triste retrocesso o fato da “Teologia Sistemática” de Franklin Ferreira e Alan Myatt tratar desses assuntos em completo silêncio diante das respostas diretas formuladas já há mais de cinco décadas pela IASD. A ressalva de que o espaço disponível não permitia um “estudo completo ou aprofundado” no estudo comparativo entre as religiões, movimentos e “seitas” (p. 26) não justifica essa postura claramente obscurantista em termos acadêmicos e espirituais. O resultado é que a obra termina por perpetuar inverdades e mitos já há muito desmascarados e superados e insiste em passar aos seus leitores uma impressão caricaturizada e incorreta da teologia adventista, postura essa que era facilmente corrigível por parte de seus autores por terem fácil acesso às respostas adventistas às suas impressões e conclusões críticas que não são nada originais ou novas. Ainda que os autores pudessem discordar de vários aspectos das respostas oferecidas pela IASD e tenham pleno direito de defender sua visão particular de questões específicas, a ausência de referências às respostas adventistas e a falta de iniciativa em tratar as questões a partir da consideração dessas respostas demonstra simples desconhecimento de causa ou desonesto ocultação de evidência relevante, o que desqualifica sua obra em grande medida.



dele necessitam. E isso continuará até o fim do tempo da graça” (p. 259). Por isso a IASD defende que “Cristo está fazendo expiação agora” no sentido de estar “fazendo aplicação dos benefícios da expiação sacrificial que efetuou na cruz” pelos pecadores dos que creem no seu nome no momento presente (p. 260). O mesmo raciocínio lida de forma eficaz com o momento do recebimento do perdão dos pecados. O fato de crermos na necessidade de uma “confirmação” do perdão aos salvos para além da experiência passada em direção ao desenrolar adequado das cenas finais da história humana não nega nossa plena aceitação de que o perdão é realidade já presente desde o momento em que o pecador recebeu a Cristo como Senhor e Salvador de forma sincera (Jr 33:8; Ef 6:24; 1 Jo 1:9). Ellen G. White, citada muitas vezes na obra de Franklin e Alan como representando a mais pura teologia adventista, por sua vez, diz: “se confessamos os nossos pecados, precisamos crer que *foram perdoados*, pois a promessa é positiva” (WHITE, 1979a, p. 87); “não há pecado que [Deus] não possa perdoar mediante o Senhor Jesus Cristo. Essa é a única esperança do pecador; e se nela *se apegar com fé sincera, pode estar certo do perdão, pleno e livre [...]* [e] os mais negros pecados *são perdoados*” (WHITE, 1958, p. 102). “Precisamos tornar-nos expositores da eficácia do sangue de Cristo, por meio do qual *foram perdoados os nossos próprios pecados*” (WHITE, 1988, p. 294). Muitas citações semelhantes poderiam ser elencadas aqui, mas basta reconhecer que nenhuma palavra sobre a incompletude do “juízo investigativo” tem força para anular essas percepções na mentalidade adventista.

17

Os autores do livro *Questões sobre doutrina* também demonstram que a identificação de Azazel em Levítico 16 com Satanás não é interpretação exclusivamente adventista em função de nenhuma compreensão específica de Ellen G. White a respeito da questão, mas foi proposta também de forma independente da fé adventista, inclusive por vários teólogos reformados como J. Russel Howden, Samuel M. Zwemer, E. W. Gengstenberg, J. B. Rotherdam, William Milligan, James Hastings, William Smith, dentre vários outros. Portanto, defendemos claramente que em função do bode para Azazel não derramar seu sangue, “Satanás não faz expiação por nossos pecados” ainda que não achemos necessário esconder que em nossa compreensão o inimigo de toda a justiça “terá de sofrer finalmente o castigo retribuidor por sua responsabilidade nos pecados dos homens, tanto justos como ímpios” em termos de *expiação* (em consonância com a linguagem bíblica)⁸. Ainda assim, “os adventistas do sétimo dia

.....

⁸ Veja que na Bíblia, a linguagem da “expiação” é usada também no contexto da eliminação de “ofensores incorrigíveis” do meio do povo de Deus em função de sua rebelião. Fineias “*fez expiação* pelos filhos de Israel” através de sua atitude de eliminar aqueles que desafiaram a Deus de forma imperdoável no deserto (Nm 25:10-13, grifo nosso, ver Mt 12:31). Satanás também será eliminado da existência (Ez 28:18-19; Ap 20:10, 14-15). A linguagem da expiação, caso aplicável, seria análoga ao exemplo anterior.



rejeitam *inteiramente* qualquer ideia, sugestão ou inferência de que Satanás seja o portador dos nossos pecados” em sentido redentor/salvífico (p. 290, grifo no original). Aqui não há a mais leve indicação de que Cristo tenha deixado de realizar uma “obra adequada” em sua encarnação, vida perfeita, morte e ressurreição que necessitasse ser complementada por uma obra da parte de Satanás. O que ocorre na “expição” através do juízo final não é uma finalização da obra de salvação da parte do maligno, mas o juízo definitivo e irreversível de Deus sobre a “raiz” do pecado (Mt 4:1).

Que a compreensão adventista da doutrina da expiação em relação do “juízo investigativo” seja um “ataque sutil contra a suficiência da obra de Cristo na cruz” é uma percepção que aparentemente flui mais de uma “suspeita maligna” em relação à teologia adventista (1 Tm 6:4) do que de uma interpretação coerente da posição declarada abertamente pela IASD.

Nas crenças fundamentais da denominação se afirma inequivocamente que “embora ainda permaneça um registro de pecados das pessoas, como resultado da reconciliação [em função da expiação realizada pelo sacrifício substitutivo de Cristo na cruz] Deus não considera esses pecados contra seus praticantes” (NISTO CREMOS, p. 140), pois “*através do sacrifício de Cristo o pecado é expiado*” (p. 141, grifo nosso). Ellen G. White também fala da imarcescível eficácia da cruz: “a cruz de Cristo é justamente tão eficaz agora como o era nos dias de Paulo” (WHITE, 1955, p. 231), e não há nenhuma indicação de que ela via tal eficácia ameaçada em qualquer tempo futuro, uma vez que em sua compreensão “a cruz de Cristo será a ciência e cântico dos remidos por toda a eternidade” (WHITE 1991, p. 379). É inequívoco que na teologia adventista “a cruz foi erguida para salvar o homem” (WHITE, 1991, p. 304) e “o precioso sangue de Jesus é todo eficaz” (WHITE, 1961, p. 116).

Uma “incompletude” ou “insuficiência” da obra realizada na cruz na visão adventista, portanto, nada pode ter que ver com os méritos ou com a suficiência do sacrifício de Cristo em si para a salvação da humanidade, mas unicamente com a ministração dos benefícios da morte de Cristo que ainda estão “em processo” na redenção de pecadores em sentido individual. Cremos que a morte de Cristo foi suficiente para a salvação eterna de todos os seres humanos que já viveram, vivem ou viverão no planeta terra, sem nenhuma exceção sequer,⁹ mas cremos que a salvação só será efetivada na vida daqueles que receberem “graça, mediante a fé” (Ef 2:8).

Além disso, rejeitamos completamente a mais leve implicação de que nossa compreensão do juízo conduza a “algo muito parecido com a ideia da salvação

.....

⁹ Rejeitamos como equivocada e ímpia a tentativa da teologia reformada/calvinista de explicar o desejo divino de salvação universal (1 Tm 2:4; 2 Pe 3:9) como significando “todos os homens sem distinção” ao invés de “todos os homens sem exceção”.



através das boas obras”. Ellen G. White representa, de fato, o pensamento adventista quando afirma que

não há um ponto que necessite ser realçado com mais diligência, repetido com mais frequência ou estabelecido com mais firmeza na mente de todos do que *a impossibilidade de o homem caído merecer alguma coisa por suas próprias e melhores boas obras. A salvação é unicamente pela fé em Jesus Cristo* (WHITE, 1979b, p. 19).

Essa última citação, dentre várias outras com conteúdo e espírito semelhantes, torna claro que a conclusão de que aparentemente “para Ellen G. White, a fé em Cristo não é suficiente para a salvação” só pode ser uma péssima leitura daquilo que ela afirma.

A implicação de que na visão adventista “o arrependimento seria uma obra que merece o perdão” (FERREIRA; MYATT, 2007, p. 615) é falsa. Blazen (2011, p. 331) afirma que “o arrependimento é um dom [At 5:31; 11:18] no sentido de ser uma reação divinamente influenciada pela promessa de salvação oferecida pelo Deus de amor e graça”. Ellen G. White, por sua vez, afirma:

É verdade que precisa haver arrependimento antes que haja perdão; mas o pecador precisa ir a Cristo antes de poder achar arrependimento. [...] O arrependimento é tão certamente um dom de Jesus Cristo como é o perdão. Não o podemos experimentar sem Cristo; pois é o arrependimento de que Ele é autor que serve de base a nosso pedido de perdão. É pela obra do Espírito Santo que homens são levados ao arrependimento. É por Cristo que vem a graça da contrição, da mesma maneira que o dom do perdão, e o arrependimento da mesma maneira que o perdão dos pecados só é recebido mediante o sangue expiatório de Cristo (WHITE, 1964, p. 109).

Quanto à percepção aparentemente piedosa (ver 2 Tm 3:5) de que a visão da IASD estaria equivocada por indicar que “pecados esquecidos teriam o potencial de minar a salvação da pessoa” (FERREIRA; MYATT, 2007, p. 615), afirmamos que tal impressão é fruto de ampla gama de interpretações equivocadas da teologia bíblica. Cremos em plena harmonia com a mensagem da Palavra de Deus que “todo pecado será perdoado aos homens”, ainda que haja um pecado imperdoável (Mt 12:31). A seriedade que essa ideia imprime na condenação de um pecador em função de pecados plenamente perdoáveis em primeira instância é agudíssima. Não há indisposição alguma da parte de Deus em perdoar “todo” pecado, mas há limite ao

abuso da liberdade humana em pecar, uma vez transposto esse limite não há mais retorno (Jr 15:16). A sugestão de que um pecador redimido por Cristo na cruz possa ser condenado por aparentes trivialidades como simplesmente “esquecer” de pedir perdão por um pecado específico é infame e representa uma leitura extremamente superficial da doutrina adventista. Mais infame ainda é a aparente sugestão de que o pecado, no final das contas, pode ser algo tão insignificante que inclusive seria injusto da parte de Deus condenar o pecador pelo “simples” descuido do pecador em “se esquecer” de se arrepender de um pecado “qualquer” (ver Lc 13:1-15; Rm 11:21; 2 Pe 2:4-5). Cremos que a teologia bíblica nos dê amplo suporte para afirmar que para tais tipos de insinuações não há desprezo suficiente.

A necessidade de manifestar “obras dignas de arrependimento” é uma mensagem claramente bíblica (At 26:20) que não é de forma alguma diminuída em função de ser necessária “cada vez que um pecado é cometido” (p. 615); caso contrário, quem estabeleceria o limite para que um ser humano pudesse pecar sem precisar se arrepender *a cada pecado*? O que poderia estar por trás das relativizações dessa natureza fomentadas por Franklin e Alan em relação a tais temas? A justificação do pecado além da justificação do pecador? Talvez.

20

Quanto à segurança da salvação à luz da teologia adventista da expiação, podemos dizer que a doutrina bíblica de que Jesus Cristo morreu por todos os seres humanos sem exceção (“um morreu por todos”; 2 Co 5:14) nos dá a certeza absoluta do amor salvador de Deus por nós como indivíduos (1 Jo 4:19) e nos maravilha diante da gratuidade da salvação através da redenção que há em Cristo Jesus (Rm 3:23-24). Nesses termos, há amplo espaço para que o crente tenha “certeza” de sua salvação em plena confiança na graça de Deus mediante a fé em Cristo. Nossas crenças fundamentais afirmam que, permanecendo em Cristo, “tornamo-nos participantes da natureza divina e temos a certeza da salvação agora e no juízo” (NISTO CREMOS, p. 149). Ainda assim, como cristãos, estamos cientes dos alertas bíblicos de que a verdadeira fé não é uma mera crença (ver Tg 2:19) e demanda, dentre outras coisas, “sinceridade” (Ef 6:24) e “perseverança” (Mt 24:13; ver Hb 6:4-8). Isso nos faz lembrar com temor da realidade da perversidade do nosso coração (Jr 17:9) e da realidade de nossos pecados (Ec 7:20), bem como do perigo de se “viver no pecado após o pleno conhecimento da verdade” (Hb 10:26-31). Assim é que cremos ser prudente deixar o juízo definitivo sobre a salvação ou perdição dos seres humanos unicamente nas mãos do Onisciente (Tg 4:12).

Em um amplo artigo lidando com questões relacionadas à tensão teológica bíblica entre “justificação pela fé e juízo pelas obras”, trabalhando diretamente com a compreensão adventista do “juízo investigativo”, Blazen (2010, p. 259) diz que “o crente pode ter certeza da salvação se sua resposta a Cristo é ‘sim’. Não há certeza



em dizer ‘não’ para ele [...], [pois] o fundamento apropriado da verdadeira certeza é aceitar a Cristo”. Ellen G. White, por sua vez, afirma que “só há segurança em Cristo” (WHITE, 1973, p. 106). Portanto, a polêmica de Franklin e Alan sobre a doutrina adventista do juízo investigativo por supostamente ameaçar a “segurança da salvação” me parece servir somente como um desvio de foco de um problema bem maior. Na própria visão reformada/calvinista, ninguém pode saber com certeza quem são os predestinados/eleitos de Deus, uma vez que Jesus supostamente não teria morrido por todos os seres humanos sem exceção, mas apenas por seus escolhidos, garantindo a salvação unicamente destes (HORTON, 2014, p. 104; 109-133). Aliando isso com as implicações inescapáveis das doutrinas da “eleição incondicional” e da chamada “graça evanescente” de João Calvino (CALVIN, 1997, v. 3, p. 34-37, c. 2.), torna-se impossível afirmar com “certeza” quem são os salvos enquanto o juízo final não revelar quem realmente “teve a fé verdadeira” e “perseverou até o fim”, demonstrando insofismavelmente sua eleição/salvação em instância inquestionável. Até lá, qualquer “certeza da salvação” por parte do cristão individual será unicamente a manifestação de alguma forma de “convicção pessoal” da própria eleição, mas isso não garante de forma nenhuma a realidade da eleição em si, especialmente (mas não somente) pelo conceito da “incondicionalidade” que torna nulas quaisquer tentativas de estabelecer critérios para tentar identificar um “eleito”.

21

Sobre a suposta implicação de que o conceito do “juízo investigativo” resultaria no desconhecimento da parte de Cristo da identidade de suas ovelhas, só podemos lamentar uma interpretação tão estreita por parte de nossos acusadores. Nossas crenças fundamentais afirmam a crença na verdade bíblica da onisciência absoluta de Deus (NISTO CREMOS, p. 31)¹⁰, e nossa teologia do juízo jamais se levantou contra isso nem de forma direta nem por implicação.¹¹

Sobre a suposta inconsistência da “doutrina de Ellen G. White” com aquilo que foi chamado de “evangelho da graça” (FERREIRA; ALAN, 2007, p. 617), nos limitamos a citar o pensamento dela mesma que cremos ser mais abalizado para dar entendimento de sua “doutrina” do que aquilo que críticos desinformados ou mal-intencionados falem: “*Tudo* devemos à graça, *abundante graça, graça soberana*. A graça ordenou nossa adoção [...], efetuou nossa redenção, regeneração e adoção a co-herdeiros de Cristo. Manifeste-se aos outros esta mesma graça” (WHITE, 1991, p. 231, grifo nosso).

.....

¹⁰ O texto diz: “Ele [Deus] é Onisciente, pois conhece todas as coisas (Jó 37:16; Sl 139:1-18; 147:5; 1 Jo 3:20). Na qualidade de Alfa e Ômega (Ap 1:8), Ele conhece o fim desde o princípio (Is 46:9-11)”.

¹¹ A tensão entre onisciência de Deus e juízo investigativo será mais diretamente trabalhada adiante.

A doutrina da justificação pela fé e o julgamento pela lei

As acusações

Franklin Ferreira e Alan Myatt declaram que, enquanto, por um lado, a IASD defende em suas crenças fundamentais que “através da fé a pessoa recebe a salvação e é justificada diante de Deus”, por outro lado a IASD afirma “que os escritos de Ellen G. White são fonte autoritativa de verdade” (p. 762). Uma suposta relação entre essas duas ideias serve para fundamentar as conclusões de que tal crença nos escritos de Ellen G. White é “a fonte dos problemas” dos adventistas, pois ela estaria ensinando a ideia de que através do “juízo investigativo” haveria a possibilidade da perda da salvação para quem não confessava seus pecados diante de Deus, o que supostamente é uma heresia na visão desses críticos do adventismo. Essa seção do livro é concluída com a ideia de que o uso da lei de Deus como critério do julgamento divino faz com que as pessoas sejam erroneamente ensinadas a guardar a lei de Deus (especialmente o sábado) a fim de “se manterem salvas”. A conclusão é que tais argumentos demonstram que “assim, os adventistas enfatizam o legalismo ao invés da graça de Deus”. Um artigo de Paulo Cristiano sobre “a doutrina da salvação pelas obras no meio adventista” é indicado aos leitores como material para aprofundamento dos estudos em torno da questão (p. 762).

Afirma-se claramente que as refutações do “sinergismo” evangélico são aplicáveis às “seitas” (p. 829), e se diz que “o ensino do juízo investigativo” contradiz o próprio ensinamento adventista sobre a graça, e conclui-se que dessa forma os adventistas terminam caindo “na heresia”. A ideia é que apesar de “falar sobre a graça”, o adventismo apresenta uma “graça insuficiente para completar a obra de salvação”, uma vez que é necessário acrescentar boas obras e obediência a regras extrabíblicas para se conseguir a salvação (p. 830).

As respostas adventistas

Apesar de a seção anterior de nosso artigo ser bastante útil para responder a amplas porções das questões aqui formuladas, é necessário esclarecer e enfatizar melhor alguns pontos importantes sobre esses tipos de percepções da teologia adventista.

É imperativo, primeiramente, deixar claro que não há *nenhum* paralelo ou relação entre a doutrina da justificação pela fé e a do dom profético de Ellen G. White que possa conduzir necessariamente às conclusões advogadas nas acusações resumidas acima. 1) A possibilidade de alguém perder a salvação em função do não arrependimento de pecados; 2) a lei de Deus com ênfase especial nos dez mandamentos como critério da justiça e do juízo; 3) o que uma pessoa deve fazer para “se manter salva”; 4) o sinergismo; 5) a compreensão correta da natureza e manifestação da graça salvífica e 6) a existência de regras extrabíblicas



“para a salvação” são questões independentes em si mesmas e já geraram inúmeras discussões entre grupos judaicos e cristãos muito antes de Ellen G. White e a IASD sequer existirem. Ainda assim, rejeitamos completamente a sugestão de que a complexidade ou singularidade do pensamento adventista em torno dessas ideias, que são discutidas em torno de questões fundamentalmente bíblicas, sejam fruto de “problemas” relacionados à Ellen G. White. Como igreja protestante de linha arminiana/wesleyana, somos herdeiros do pensamento judaico-cristão em termos bíblicos e históricos em sentido amplo e nos posicionamos com consciência diante das correntes cristãs conflitantes em torno desses assuntos.

A “perda da salvação” só é questão polêmica em função das interpretações tradicionais calvinistas cegamente aceitas que, afinal, correspondem muito mais à filosofia humana informada por temas e textos bíblicos aparentemente favoráveis ao seu entendimento do que à realidade dos fatos em horizonte mais amplo. Tal ideia não representa dificuldade insuperável da perspectiva bíblica na amplitude de seu testemunho. Apesar das exegeses calvinistas que pretendem relativizar os textos bíblicos que demonstram a falsidade de suas premissas e conclusões, é simples fato que a possibilidade do irmão fraco por quem Cristo morreu vir a “perecer” (1 Co 8:10) é afirmação clara sobre o ponto em questão, bem como a apostasia e infidelidades em Hebreus 6:4-5 e 10:26-31. A postura dos falsos mestres em “renegar o Senhor que os resgatou” (2 Pe 2:1) e sua consequente perdição também é muito contundente. Outros exemplos poderiam ser oferecidos para ilustrar tal compreensão bíblica.

Além disso, se realmente a ideia de que a lei de Deus forma o critério que define a norma do juízo final, que inclui uma “investigação” das obras humanas, for uma doutrina herética que simplesmente nega a justificação pela fé, temos então um problema extremamente sério na Palavra de Deus. Além da “justificação pela fé” (Rm 3:24; Gl 2:16-17; 3:24), a Bíblia também afirma inequivocamente a retribuição divina em forma de juízo ou recompensa diretamente relacionada às obras humanas (Mt 16:27; 25:31-46; Tg 2:22; Ap 20:13; 22:12); também lemos sobre o julgamento que ocorrerá sob o padrão da “lei da liberdade”, identificada claramente como incluindo os dez mandamentos enquanto unidade inquebrantável e imutável, inclusive em seus pormenores (Tg 2:10-12; ver Mt 5:17-18); por fim, a abertura dos “livros” que contêm o registro de todas as ações humanas em juízo também é doutrina bíblicamente inquestionável (Dn 7:10; Ap 20:12).

Estamos cientes, talvez mais do que a maioria dos cristãos, a respeito das polêmicas que envolvem a guarda do sábado nessa ampla estrutura de pensamento teológico, mas nem por um instante tais polêmicas representam fielmente uma questão de litígio hermenêutico ou espiritual entre “crentes na Bíblia” versus “crentes em Ellen G. White”. A mensagem da santidade do sábado do sétimo dia é tradição



que remonta à própria criação do mundo e está presente na forma de revelação direta da vontade de Deus para a humanidade inteira em forma de lei, e isso de forma explícita e implícita por toda a Palavra do Senhor (ver Gn 2:1-3; Ex 20:8-11; Is 56:6-7; 58:13-14; Mt 12:1-15; Mc 1:20; 2:27-28; Lc 4:16; Jo 5:1-16; At 13:43; Ap 14:6-13). Negar essa realidade é negar a própria mensagem bíblica, independentemente de qualquer palavra jamais escrita por Ellen G. White.

A “manutenção da salvação” por parte de quem é salvo pela graça através da fé também é parte das questões polêmicas no mundo cristão em geral. A conclusão de que a salvação é muito simples e fácil a quem está perdido, resumindo-se a uma questão de pura graça a ser recebida pela fé pode tornar-se nebulosa na mente de muitas pessoas à medida que o salvo *tem* que manifestar “boas obras” (Ef 2:10) e “perseverar até o fim” (Mt 24:13), dentre outras coisas. A necessidade e natureza de tais boas obras e perseverança facilmente são transformadas em mensagens de teor mais ou menos “legalistas” em muitas igrejas, comunidades e famílias cristãs de diversas tradições e confissões religiosas, não excluindo as pessoas provenientes de comunhões reformadas/calvinistas. Mesmo a exclusão do mandamento do sábado, como parte das “obrigações” do cristão já salvo, não elimina essa problemática de dentro das igrejas, pois todas as igrejas têm suas regras de comportamento que envolvem algum grau de fidelidade a certos elementos da lei de Deus. O ponto é que, se realmente pudermos argumentar que a *necessidade* de guardar o sábado transforma a graça de Deus em “legalismo”, a *necessidade* de ser fiel na direção de praticar qualquer obra/comportamento de acordo com qualquer mandamento da lei de Deus termina por fazer o mesmo logicamente. Se assim for, a pregação da necessidade de uma vida honesta e cristã em sentido ético, que demande harmonia com um ou mais princípios dos dez mandamentos, é “legalismo”, e então o fruto dessa argumentação é a abolição prática de todas as restrições morais da lei de Deus na vida do “salvo” não somente na questão da guarda do sábado, mas em todos os seus pormenores. Instituído-se, assim, a transgressão como única “regra” de vida daquele que deseja estar livre de “legalismos”. De nossa parte, como igreja, simplesmente afirmamos o paradoxo que Deus “não nos salva pela lei, nem nos salvará na desobediência à lei” (WHITE, 1979b, p. 95-96). Isso indica que não somos nem legalistas/perfeccionistas nem antinomistas. White (1973, p. 329) representa a visão adventista quando afirma: “não há nenhum acordo feito conosco pelo qual possamos reivindicar uma parte na nossa salvação em virtude de nossas boas obras. Salvação é dom gratuito ao crente, a ele concedido apenas por amor de Cristo”. “O plano da redenção começa e finda com um dom” (WHITE, 1988, p. 279). O artigo de Paulo Cristiano sobre “a doutrina da salvação pelas obras no meio adventista”, indicado por Franklin e Alan (p. 762), é o tipo de material que representa o que há



de pior na “apologética” evangélica contra a IASD em função de sua superficialidade e da forma como apresenta suas falsas deduções a partir de contradições aparentes entre a mensagem bíblica e os escritos de Ellen G. White. Por exemplo, Cristiano diz:

aqui estão alguns exemplos das mensagens de Ellen G. White que procuram anular completamente o Evangelho da graça de Cristo: “Já vi que não é fácil ser cristão. E muito fácil apenas professar o nome de cristão, mas é uma coisa maravilhosa viver a vida cristã. Todos serão julgados de acordo com as suas palavras e ações e não de acordo com a sua profissão de fé.” (Testemunhos para a igreja, v. 1 p. 454). “Suas palavras e atos o julgarão no último dia. Por eles você será justificado ou condenado. (Testemunhos para a Igreja, v. 2, p. 315)”.

O leitor busca em vão por qualquer explicação plausível sobre como essas citações de Ellen G. White supostamente estariam procurando “anular completamente o Evangelho da graça de Cristo”. O julgamento de acordo com as palavras e ações (obras) e a justificação pelas próprias palavras, por exemplo, são claramente afirmados na própria Bíblia (Ap 20:13; Mt 12:37). Portanto, se há alguma contradição entre essas ideias entre si, segue-se que a contradição é interna na Bíblia e não entre a Palavra de Deus e os escritos de Ellen G. White.

Outra citação, usada por Cristiano, pode dar impressão mais decisiva em favor da tese do autor admitida e divulgada por Franklin e Alan. A citação diz: “todo membro do corpo deveria sentir que a salvação de sua alma depende dos seus próprios esforços” (WHITE, 2005, p. 121). A salvação de alguém como dependente dos próprios esforços é um conceito aparentemente irrefutavelmente herético à luz da doutrina bíblica de que a salvação pela graça mediante a fé “não vem de nós” (Ef 2:8-9). O que muitas vezes os críticos deixam de notar com esse tipo de comparação entre a Bíblia e os escritos de Ellen G. White é que tanto a Palavra de Deus como os escritos da profetisa norte-americana são mais complexos em si mesmos do que se admite em grande medida em torno desse ponto. Percebe-se que Jesus ensina: “a tua fé te salvou” (Mt 9:22). Estaria o Senhor Jesus Cristo no grupo dos que negam a salvação pela graça mediante a fé como dom de Deus que não vem do ser humano? Estaria Ele ensinando aqui que é a fé dentro do ser humano que o salva? Pedro, por sua vez, exorta: “salvai-vos desta geração perversa” (At 2:40), passando a impressão de que é responsabilidade do homem “salvar-se” dessa geração perversa. Poderíamos polemizar contra a frase de Pedro afirmando que a salvação é dom da graça de Deus e o homem não pode “salvar-se” a si mesmo da geração perversa no meio da qual vive. O próprio Paulo que escreveu Efésios 2:8-9 escreve para Timóteo



dizendo assim: “tem cuidado de ti mesmo e da doutrina. Continua nestes *deveres*; porque, *fazendo assim, salvarás tanto a ti mesmo como aos teus ouvintes*” (1Ti 4:16). Timóteo se tornou em algum momento da história o salvador da humanidade (ou pelo menos de seus ouvintes) e de si mesmo? Além disso, Paulo amplia essa questão e não a lança somente sobre Timóteo. Falando à igreja dos Filipenses ele exorta: “operai vossa salvação com temor e tremor” (Fp 2:12). Paulo acredita, portanto, que um ser humano pode/deve operar sua própria salvação? Perceba que, da mesma forma que alguns veem contradição entre a frase de Ellen G. White sobre a salvação pelos próprios esforços e a mensagem bíblica da salvação pela graça, outros facilmente podem ver contradições no próprio registro bíblico sobre o assunto.

Ainda assim, a fim de harmonizar a aparente contradição na questão de forma geral, lembremos que Ellen G. White também afirma a incapacidade humana em salvar a si mesma ou mesmo em contribuir com sua salvação através de suas obras. Ela diz:

Necessitamos mais do Espírito de Deus, mais fé sincera, mais oração constante e fervorosa para que possamos discernir as graves imperfeições de nossas melhores obras e nossa completa incapacidade para corresponder por nós mesmos ao padrão divino (WHITE, 1979a, p. 171).

26

Se juntássemos tudo que é bom e santo, nobre e belo no homem, e apresentássemos o resultado aos anjos de Deus, como se desempenhasse uma parte na salvação da alma humana ou na obtenção de mérito, a proposta seria rejeitada como traição (WHITE, 1979b, p. 24).

No final das contas, a Bíblia e Ellen G. White mantêm exatamente as mesmas ênfases paradoxais sobre o tema usando linguagem ligeiramente diferente. Ellen G. White enfatiza a total incapacidade humana em se salvar ou sequer em contribuir mesmo com parte de sua salvação através de suas melhores obras (que permanecem sempre imperfeitas), e ainda assim relembra a necessidade que o ser humano tem de sentir que salvação depende de seus próprios esforços. Enquanto isso, a Bíblia também fala da salvação pela graça mediante a fé de tal forma que ela não vem do ser humano que é salvo, assim como proclama a necessidade de fé pessoal, ação pessoal e salvação de si mesmo e dos outros como uma responsabilidade humana (cf. At 24:16; 1 Co 9:27).

A ampla discussão entre “monergismo” e “sinergismo” relacionada à compreensão da soteriologia bíblica nos coloca diante de uma polêmica que está instalada na igreja há séculos. Um posicionamento amplo sobre as inúmeras problemáticas envolvidas nessa discussão está muito além do escopo desse artigo, mas



é importante indicar que o sinergismo evangélico com o qual a IASD se identifica em linhas gerais encontra seu fundamento no texto bíblico e no amplo apoio das tradições cristãs mais antigas tanto no oriente como no ocidente, sendo acurado em termos exegeticos e históricos em muitos pontos essenciais da discussão.

A IASD rejeita cabalmente a acusação de que em sua teologia “a graça é insuficiente para completar a obra da salvação” (p. 830), ainda que mantenha uma compreensão sinergista da soteriologia. Discordamos de qualquer suposição diante da qual a doutrina da graça de Deus seja reconhecida como coerente somente caso os pressupostos e conclusões monergistas sejam afirmados e defendidos. Cremos e confessamos que “*pela graça, estamos seguros para o tempo e para a eternidade*” (WHITE, 2007, p. 487). A graça é suficiente para hoje e para sempre (SI 40:11; 89:28).

Quanto à suposta heresia da necessidade de obediência a regras extrabíblicas para a salvação, a questão também pode adquirir contornos melindrosos conforme a disposição do intérprete. Por exemplo, a Bíblia fala sobre *sites pornográficos*? Jamais, não nesses termos. Portanto, a necessidade de obedecer à Palavra de Deus em questões de pureza sexual (claramente presentes no texto bíblico [cf. Mt 5:28 etc.]) termina por envolver a necessidade de “obediência à uma regra extrabíblica”, aquela que expõe a proibição de comunhão com a pornografia na internet no século 21. Há alguma polêmica em função dessa regra terminar por regulamentar prática desconhecida e não referida diretamente no texto sagrado? Esse tipo de raciocínio demonstra que a aplicação dos princípios bíblicos aos tempos em que vivemos gera inúmeras regras “extrabíblicas” que estão em perfeita harmonia com o espírito e a letra da Palavra de Deus, e obedecer a tais regras é tão necessário “para a salvação” como é necessário ao salvo pela graça o “andar em novidade de vida” (Rm 6:4). Sendo assim, reconhecemos que a IASD defende, sim, algumas regras sobre alimentação, vestuário, música, recreação e outras que não são bíblicas em termos da letra, mas nos reservamos o direito de afirmar que tais regras estão em harmonia com o espírito da Palavra de Deus e seus princípios. Reconhecemos, porém, criticamente, que o estabelecimento de tais regras pode se tornar extremamente controverso e complicado dentro da igreja e geram, por vezes, muito desgaste entre pessoas com opiniões diferentes sobre aquilo que não é revelado. Reconhecemos que nessas questões também há certa dificuldade da parte de alguns em separar aquilo que é opinião da igreja, de fato, daquilo que é opinião de líderes ou membros da igreja, mas não refletem consenso. Nesses casos, acima de tudo recomendamos a aplicação cristã dos princípios bíblicos tirados de Romanos 14 na direção de que cada um seja coerente com sua consciência pessoal, sem imposições, julgamentos e condenações sobre quem pensa e age da maneira diferente de si mesmo.

A doutrina do fim do mundo, o milênio e a volta de Jesus

As acusações

Franklin e Alan dizem que “uma característica comum das seitas é a visão apocalíptica do fim do mundo”. Além disso, se diz que para as “seitas” a salvação está vinculada à submissão e à membresia a um grupo particular (p. 1097). Após uma descrição breve de algumas das compreensões adventistas sobre o milênio descrito em Apocalipse 20, conclui-se que alguns adventistas “afirmam que terão um papel único e especial em julgar os ímpios, inclusive os católicos romanos e protestantes que não aceitaram as revelações de Ellen G. White e mantiveram seus cultos aos domingos” (p. 1098-1099). Por fim, afirma-se que a compreensão da IASD sobre “o início do juízo investigativo” em 1844 é “fato parecido” com a profecia das Testemunhas de Jeová de que Jesus já veio pela segunda vez em 1914, só que espiritualmente (p. 1151).

As respostas adventistas

É impossível entender em que sentido a “visão apocalíptica do fim do mundo” é criticada pela obra aqui analisada por duas razões: (1) a visão apocalíptica do fim do mundo especificamente criticada pelos autores não é claramente definida e (2) a conexão superficial de tal questão com a ideia do “exclusivismo” sectário em relação à salvação praticamente não faz nenhum sentido. Entendemos que podem existir interpretações apocalípticas do fim do mundo específicas que terminem por gerar unicamente sensacionalismo, medo e outras reações negativas e distintas da esperança com que a apocalíptica bíblica encara o tema do “fim do mundo”; mas, de qualquer forma, o problema nesse caso não seria manter uma visão apocalíptica do fim do mundo, mas sim uma visão do fim do mundo incoerente com a visão apocalíptica bíblica.

A IASD mantém abertamente a crença de que a salvação não está vinculada à submissão ou ao pertencimento à comunhão adventista de forma exclusiva. Rodríguez (2012, p. 211) diz que os adventistas afirmam que “a plenitude da igreja não reside em nenhuma organização eclesial específica”, e que a igreja é formada “por todos os que creem verdadeiramente em Cristo”, de forma que tal definição “consiste numa rejeição prática do denominacionalismo” (p. 212).

Sobre o suposto papel único dos *adventistas* em “julgar os ímpios”, mais uma vez temos uma absoluta má compreensão dos fatos. Baseados na Bíblia, defendemos que “os santos hão de julgar o mundo”, mesmo “os anjos” (1 Co 6:2-3). Os santos, porém, nesse caso, não são “alguns adventistas”, mas a totalidade os salvos.

Quanto ao julgamento dos ímpios incluir a condenação dos católicos e protestantes por não aceitarem “as revelações de Ellen G. White e manterem seus cultos aos domingos”, a crítica aparentemente é projetada para lançar uma



luz totalmente desprezível sobre a compreensão adventista das questões aqui representadas. Sem retomar à questão da condenação por pretensas trivialidades já tratada anteriormente, é importante notar que a teologia adventista não defende a condenação de nenhum ser humano sob tais bases. Ainda que creiamos no dom profético de Ellen G. White, não fazemos disso prova de discipulado cristão em sentido geral para todos os cristãos de todas as denominações, nem defendemos que alguém possa ser condenado diante de Deus em função unicamente de se manter reticente, cético ou mesmo crítico quanto à Ellen G. White. O pecado contra o Espírito Santo, o único que condena um ser humano (Mt 12:31) é muito mais grave do que os críticos desejam fazer parecer. Ainda assim, é óbvio que há espaço para lembrar que quem recebe os discípulos de Cristo a ele recebe (Mt 10:40), o que implica no oposto também, que quem rejeita os enviados de Cristo a ele rejeita. Entretanto, o juízo absoluto e definitivo sobre quem recebeu ou rejeitou a crença no dom de Ellen G. White sob quais condições e razões, bem como o juízo absoluto sobre todas as ações, intenções e condição humana pertencem a Deus e não a nós.

Assim também, “manter cultos aos domingos” nem mesmo é pecado (Rm 4:15) para ser considerado motivo minimamente plausível para uma possível condenação em função disso. Aliás, a própria IASD mantém cultos aos domingos em muitas regiões do mundo! A discussão mais ampla sobre a questão, entretanto, é que a lei de Deus ordena a santificação do sábado no sétimo dia da semana (Ex 20:8-11) e não em algum outro dia da semana, e a Bíblia nos alerta que qualquer mudança na lei de Deus deve ser atribuída profeticamente aos poderes que se levantam contra o altíssimo e contra os seus santos (Dn 7:25). Dessa forma, aquilo que parece ser uma discussão pequena sobre trivialidades (ir a cultos aos domingos) esconde uma questão bem mais ampla e coloca diante de nós o chamado a uma decisão radical entre obedecer a Deus ou obedecer aos homens (At 5:29). Nesses termos, e à luz da pregação do evangelho eterno de Jesus Cristo para que cada ser humano tome uma posição a favor da lei de Deus ou a favor do pecado, no contexto do conflito final sobre a adoração (Ap 13; 14:6-13; cf. Mt 4:9), há espaço legítimo para a compreensão de que qualquer desobediência a Deus sempre poderá acarretar terríveis resultados, mesmo que tal desobediência seja vista como relacionando-se com questões triviais da perspectiva dos homens. Aliás, todas as desgraças da face da terra não são resultados de uma desobediência aparentemente “simples” e “trivial”, o comer de uma fruta aparentemente inocente (Gn 2:17-3:5)?

Por fim, desconhecemos qualquer sentido em que realmente nossa doutrina do juízo investigativo iniciado em 1844, segundo nossa compreensão de Daniel 8:14, seja “parecida” com a noção de que Jesus já voltou em 1914. A fé da IASD na segunda vinda de Cristo é bíblicamente sólida e envolve a compreensão de que a vinda do Senhor nas nuvens do céu será pessoal, física, visível, audível, repentina e gloriosa.

A doutrina do juízo investigativo

As acusações

Praticamente todas as referências à teologia adventista na obra de Franklin e Alan trazem menção crítica à ideia do “juízo investigativo”. Afirma-se que “a justificação das pessoas não é recebida quando elas têm fé, mas somente após o resultado do juízo investigativo” (p. 581), de forma que o ensino sobre tal juízo “é um sério desvio da doutrina bíblica da expiação” e “mina a eficácia da expiação” (p. 615). Liga-se o critério do juízo pela lei de Deus com a ideia do legalismo e da negação da graça (p. 762), portanto, de uma pura e simples heresia (p. 830).

As respostas adventistas

Em grande medida, as questões teológicas referidas nas acusações descritas acima já foram satisfatoriamente respondidas, mas ainda há pelo menos uma perspectiva nessas críticas que precisa ser tornada explícita a título de esclarecimento.

É elucidativo notar que nenhuma crítica do conceito adventista do “juízo investigativo” na teologia sistemática de Franklin Ferreira e Alan Myatt traz uma definição precisa do conceito repetidamente criticado. Ou seja, critica-se um conceito que dificilmente os leitores não adventistas conhecem e, aparentemente, pretende-se passar uma impressão de que as interpretações dos acusadores são fiéis ao conceito em si sem nenhuma comprovação desta pretensão. Mas será que as coisas são de fato assim? Digamos que, se o leitor dessa teologia sistemática desejar conhecer de fato aquilo contra o que seus autores estão polemizando, ele ficará sem qualquer resposta a partir da própria obra. As consequências disso são potencialmente desastrosas para promover um entendimento real sobre o tema.

A crença fundamental adventista sobre “o ministério de Cristo no santuário celestial” (NISTO CREMOS, p. 385-408) defende a compreensão de um “juízo investigativo” que faz parte da eliminação final do pecado prefigurada pela purificação do antigo santuário hebraico, no Dia da Expição. Enfatiza-se também que a cena de Daniel 7:9-14 é de fundamental importância para tal doutrina. Um amplo desenvolvimento da compreensão adventista do juízo investigativo já levou a IASD a uma compreensão bíblica bem mais madura do que aquela representada no desenvolvimento histórico da doutrina nos primórdios de sua história (cf. TIMM, 2007, p. 169-176). Alguns desses avanços podem ser verificados pelos leitores de língua portuguesa em Shea (2007) e (2010); Alves (2008); Hasel (2011) e Rodríguez (2011).

Criticar a doutrina do “juízo investigativo” sem conceituá-la de forma clara a seu público e sem lidar com as razões bíblicas que a fundamentam é uma postura que



parece não ter por objetivo esclarecer a questão ou nem mesmo refutá-la. Por exemplo, foi dito por Franklin e Alan que, em função do juízo investigativo, Deus não poderia saber de antemão quem seriam os salvos (p. 581). Essa é uma prova irrefutável de sua absoluta má compreensão do conceito. Teólogos adventistas dizem que:

Deus conhece todos os homens e poderia conceder-lhes a imortalidade mediante o exercício de sua onisciência. Deus, entretanto, escolheu não atuar dessa maneira, mas somente de uma forma coerente com suas revelações, conforme se encontram na Bíblia, onde se lê de um processo judicial baseado nos livros celestiais (Ap 20:12) (SMITH apud ALVES, 2008, p. 100).

[O juízo investigativo] não trata de negar a onisciência divina, mas, sim, de exaltar Sua atuação em favor dos Seus filhos. [...] As pretensões de Satanás não poderão se sustentar. Diante da assembleia celestial, o Pai, o Filho e todos os filhos de Deus serão vindicados (HEPPENSTALL apud ALVES, 2008, p. 158-159).

Creemos que tais informações bastam para demonstrar que a doutrina adventista do juízo investigativo permanece intocada nas críticas oferecidas por Franklin e Alan.

Considerações finais

A teologia sistemática escrita por Franklin Ferreira e Alan Myatt fornece um retrato bastante impreciso da teologia adventista. As críticas à IASD repetidamente colocadas sob a seção que estuda as doutrinas das "seitas", aliadas à negação de que a igreja adventista seja uma seita (p. 830) é postura explicitamente contraditória. Além disso, as várias más interpretações da compreensão adventista das questões bíblicas são fortemente desencaminhadoras a leitores que não manifestem disposição de buscar esclarecimentos a partir de fontes mais seguras ou que não tenham meios imediatos para avaliar criticamente as afirmações oferecidas. Também a incapacidade ou indisposição dos autores em criticar a IASD a partir dos materiais adventistas mais abalizados para responder ao tipo de crítica levantada, como o livro *Questões sobre doutrina e o Tratado de teologia adventista*, atrasam o diálogo em grande medida. Por isso, concluímos que temos um retrato bastante distorcido do adventismo do sétimo dia na obra analisada, retrato esse que deve ser rejeitado por seus pressupostos e conclusões equivocados.

Referências

ALVES, J. A. R. **O juízo investigativo pré-advecto**: uma avaliação de seu desenvolvimento histórico nos escritos de Uriah Smith, Edward Heppenstall e William H. Shea. Cachoeira: Ceplib, 2008.

BLAZEN, I. T. **Justificação e juízo**. In: HOLBROOK, Frank B. Setenta Semanas: Levítico e a natureza da profecia. Engenheiro Coelho: Imprensa Universitária Adventista, 2010.

_____. **Salvação**. In: DEDEREN, R. Tratado de teologia adventista. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2011.

CALVIN, J. **Institutes of the Christian Religion**. Bellingham: Logos Research Systems, Inc., 1997.

FERREIRA, F.; MYATT, A. **Teologia Sistemática**: uma análise histórica, bíblica e apologética para o contexto atual. São Paulo: Vida Nova, 2007.

HARRIS, R. L.; ARCHER, G. L.; WALTKE, B. K. **Theological Wordbook of the Old Testament**. Chicago: Moody Press, 1999.

HASEL, G. F. **Julgamento divino**. In: DEDEREN, R. Tratado de teologia adventista. Tatuí: Casa publicadora Brasileira, 2011.

HOLBROOK, F. B. **O sacerdócio expiatório de Jesus Cristo**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2002.

HORTON, M. **A favor do calvinismo**. São Paulo: Editora Reflexão, 2014.

QUESTÕES SOBRE DOCTRINA: o clássico mais polêmico da história do adventismo. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2008.

RODRÍGUEZ, Á. M. **Santuário**. In: DEDEREN, R. Tratado de teologia adventista. Tatuí-SP: Casa publicadora Brasileira, 2011, p. 421-466.

_____. O remanescente do tempo do fim e a igreja cristã. In: RODRÍGUEZ, Á. M. (Org.) **Teologia do Remanescente**: uma perspectiva eclesiológica adventista. Tatuí-SP: Casa Publicadora Brasileira, 2012, p. 200-225.



SHEA, W. H. **Estudos selecionados em interpretação profética**. Engenheiro Coelho: Imprensa Universitária Adventista, 2007.

_____. **A importância teológica do juízo pré-advento**. In: HOLBROOK, Frank B. *Setenta Semanas: Levítico e a natureza da profecia*. Engenheiro Coelho-SP: unaspress, 2010, p. 223-229.

TIMM, A. R. **O santuário e as três mensagens angélicas**: fatores integrativos no desenvolvimento das doutrinas adventistas. 5ª ed. Engenheiro Coelho-SP: unaspress, 2007.

VINE, W. E.; UNGER, M. F.; WHITE, W. **Vine's Complete Expository Dictionary of Old and New Testament Words**. v. 1. Nashville: T. Nelson, 1996.

WHITE, E. G. **A fé pela qual eu vivo**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 1958.

_____. **Conselhos aos pais, professores e estudantes**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2007.

_____. **Este dia com Deus**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 1979a.

_____. **Exaltai-o**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 1988.

_____. **Fé e obras**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 1979b.

_____. **Filhos e Filhas de Deus**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 1955.

_____. **Maravilhosa Graça**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 1973.

_____. **Nossa alta vocação**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 1961.

_____. **O cuidado de Deus**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 1991.

_____. **Para conhecê-lo**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 1964.

_____. **Testemunhos para a igreja**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2005. v. 2.

Romanos 4 al 5: exégesis cristológica Paulina

SILVIA CRISTINA SCHOLTUS¹

Este trabajo trata sobre las reglas exegéticas periodo tannaíta como base para el análisis la exégesis paulina de Romanos 4:05, y para comprender algunos de los criterios Paulinos para interpretar la Torá. El estudio se centró en la interpretación paulina de la Torá, dándose cuenta de que los procedimientos exegéticos, sus desarrollos homiléticos sobre conceptos de la Torá y otros textos de las Escrituras hebreas.

Palavras-chave: Torah; Romanos; Interpretación paulina.

Este trabalho trata sobre as regras exegéticas do periodo tannaíta tendo como base para analise a exegese paulina de Romanos 4:5, e tenta compreender alguns dos criterios paulinos para a interpretação da Torá. Este estudo se concentra na interpretação paulina da Torá de onde tira os procedimentos exegéticos, seus desenvolvimentos homiléticos sobre os conceitos da Torá e de outros textos das Escrituras hebraicas.

Palavras chave: Torá; Romanos; Interpretação paulina.

Dentro del judaísmo, entre los libros de la Escritura, el Pentateuco (*Ley o Torah*) ocupaba una posición especial y superior. Esto se debía a una *haggadah* temprana de que la *Torah* precedió a la creación y que Dios creó el mundo por medio de la *Torah*. Es decir, la *Torah* fue vista como una creación independiente, más allá del espacio y del tiempo.² Para Pérez Fernández, los judíos consideraban la eternidad de la *Torah* y

.....
¹ Doutora en Teología Nuevo Testamento. Editora Senior Editorial da Universidad Adventista del Plata. E-mail: silviascholtus@gmail.com.

² Se cita como apoyo *M. Avot* 3:14; *Sifrei Dt* 37, p. 70; 48, p. 114; *Avot de R. Natan A* 39, p. 18; *Avot de R. Natan B* 44, p. 124; *B.T. Pesahim* 54a; *B.T. Nedarim* 39b (KASHER, 1990, p. 549).

su actualidad atemporal. La *Torah* fue “precreada antes que el mundo” (FERNÁNDEZ, 1984, p. 287-288). Otro presupuesto muy aceptado y difundido era que la *Torah* provenía del cielo (KASHER, 1990, p. 550). Para los judíos, en la *Torah*, estaba contenida toda la revelación de Dios. En la ley que Dios había dado a Moisés todo ya estaba manifestado y no podía agregarse ninguna nueva ley ni quitarse nada de ella.³ La *Torah* se consideraba también Palabra de Dios (*Memra*), que es eterna. Juan en su evangelio la equipara con Cristo (Jn 1:1-2), cuando dice que Cristo, el mediador, existía en el principio y era el *logos* que creó el mundo. De esta forma, Juan identifica a Cristo como la *Torah* hecha “carne”. De acuerdo a esto, las diferentes partes de la Escritura (*Torah*, Profetas y Salmos) se mantenían por separado.⁴

En razón de lo dicho anteriormente, el Pentateuco como marco descriptivo de la actividad mediadora de Dios para la salvación del ser humano, fue siempre una fuente de estudio.⁵ El apóstol Pablo también consideró importantes y fundamentales los textos de la *Torah* para explicar la revelación de Dios en Cristo. Interpretó estos escritos usando algunos recursos exegéticos similares a los de los rabíes de su época en el trato con las Escrituras Hebreas. Estas conformaron la fuente de su pensamiento y teología, junto con la revelación de Cristo. Su procedimiento de interpretación fue el de promesa-cumplimiento, realidad-testimonio, tipo-antitipo (WITHERINGTON; HYATT, 2004, p. 14-15), como los apropiados para el marco de la revelación.

Por lo tanto, este trabajo primero resume las reglas exegéticas del período tannaíta como base para el análisis de la exégesis paulina en Ro 4 y 5, y con el propósito de entender algunos de los criterios paulinos para interpretar la *Torah*.

Reglas exegéticas

.....

³ Jesús mismo parece interpretar algo similar cuando dice que no vino a anular la ley sino a cumplirla (Mt 5:17).

⁴ Se cita la opinión de Rabí Yehudah “The Tora by itself, the Prophets by themselves and the Writings by themselves”, aunque Rabí Meir tenía la opinión de que “one could bind the Tora, the Prophets and the Writings into one whole” (B.T. *Bava Batra* 13b; P.T. *Megilla* 3:1, 73b-74a; *Massekhet Soferim* 3:1 en KASHER, 1990, p. 550).

⁵ 1 Pe 1:10-12. Jesús usó el Pentateuco como base para sus discursos e incluso para explicar los acontecimientos temporales relacionados con la salvación de Dios y su misión en el mundo. Por ejemplo, cuando aclaró las dudas en las mentes de los discípulos camino a Emaús que aún no entendían los eventos sucedidos. Su explicación comenzó con los libros de Moisés (Pentateuco) y continuó con el resto de las Escrituras (Lc 24:27).

En 2002, Elvira Martín Contreras publicó la revisión completa de las técnicas exegéticas (reglas exegéticas, comparativas y comentarios textuales) de los judíos para comprender los procedimientos hermenéuticos que guiaron el comentario bíblico de cualquier midrás. Su trabajo contempló los escasos intentos realizados por escritores anteriores sobre las técnicas empleadas en la exégesis rabínica.⁶

Martín Contreras (2002, p. 33-35) basó su clasificación de las reglas según su aplicación con independencia del rabí al que es adscrita y la exégesis que la emplea. Seguidamente se presentan las reglas según las ocho divisiones generales que recogen los diferentes procedimientos empleados, y que se toman como modelo para la comparación con la tarea exegética paulina en Romanos:

1. *Principio lógico*. Reglas: 1ª de Hillel, 1ª de Yismael, 5ª y 6ª de Eliézer.

1. *General y particular*. Reglas: 5ª de Hillel, 4ª a 11ª de Yismael, 13ª, 18ª, 24ª y 25ª de Eliézer.

1. *Inclusión-exclusión*. Reglas: 1ª a 4ª de Eliézer.

1. *Comparación*. Martín Contreras dijo preferir este término al de analogía. Esta división está compuesta por cuatro tipos según sea el objeto de la comparación: (a) comparación de hemistiquios, reglas: 22ª y 23ª de Eliézer; (b) comparación de versículos, reglas: 2ª, 3ª, 4ª y 6ª de Hillel, 2ª y 3ª de Yismael, 7ª, 8ª y 12ª de Eliézer; (c) comparación de sentidos, reglas: 14ª y 21ª de Eliézer; (d) 6A (*heqqeš*) de Martín Contreras o comparación de palabras.

1. *Contexto*. Reglas: 7ª de Hillel, 12ª de Yismael, 16ª, 17ª, 19ª y 20ª de Eliézer.

.....

⁶ Se mencionan los trabajos sobre exégesis y procedimiento de David Instone Brewer (1992) y de Miguel Pérez Fernández (1997); y los estudios específicos sobre cada una de las reglas exegéticas en varios trabajos de M. Chernick (citados en CONTRERAS, 2002, p. 13, 215). Esta autora, aunque valorando el esfuerzo único de clasificación de Bonsirven, discutió la influencia griega como presupuesto detrás del trabajo de este autor y, por ello, él clasificó las reglas de Hillel y Yismael aparecieron dentro de la exégesis dialéctica mientras que las de Eliézer, en forma mayoritaria, como encuadradas en la exégesis filológica. Esta separación mostró la distinción ya enunciada por el propio Bonsirven entre exégesis *haláquica* y *haggádica* (CONTRERAS, 2002, p. 32-33).



1. *Textual*. Subdividido en: (a) análisis textual, reglas: 10^a a 11^a, 16^a y 27^a de Eliézer; 5A (*ʔn kēṯīḇ kaʔn ʔllaʔ*) de Martín Contreras; (b) cambio de apariencia física de palabras del texto, reglas: 28^a a 31^a de Eliézer; 3A (*ʔal tiqrē*) de Martín Contreras.

1. *Cambio de orden*. Subdividido en: (a) cambio de orden de las palabras del versículo (1A [inversión] de Martín Contreras); (b) cambio de orden de las letras de una palabra (2A [Permuta] y 4A [*mašal*] de Martín Contreras); (c) cambio de orden de la secuencia lógica, reglas: 32^a y 33^a de Eliézer.

1. *Paralelismo*.

En esta clasificación ofrecida por Martín Contreras se podrá notar que hay procedimientos que no se encontraron como parte de ninguna lista de reglas; a saber, el de comparación de palabras (4.d), el de cambio de orden de las palabras del versículo (7.a), el de cambio de orden de las letras de una palabra (7.b) y el de paralelismo (8). Esto se debe a que su propuesta de clasificación de las reglas por el procedimiento exegético incluyó las que no fueron adscritas a ninguna escuela y arrojó conclusiones más completas sobre las reglas utilizadas (CONTRERAS, 2002, p. 210). En su distribución de las reglas, esta autora sugirió que en las reglas de Hillel predominaba la comparación de versículos, en las de Yismael predominaba lo general y lo particular, y en las de Eliézer existía predominio de las reglas contextuales y textuales. Para Martín Contreras esta división respondía en la práctica a dos diferenciaciones importantes:

1) Reglas que necesitan el contexto para su funcionamiento, reglas comparativas y contextuales: 2^a, 3^a, 6^a y 7^a de Hillel, 12^a de Yismael y 16^a, 17^a, 19^a y 20^a de Eliézer.

2) Reglas en las que el contexto es un elemento más: resto de reglas (CONTRERAS, 2002, p. 34).

A su vez, esta división para Martín Contreras (2002, p. 35), respondía a dos objetivos.

Las reglas contextuales y las comparativas tienen como objetivo conciliar la Escritura y poner en práctica el principio de “la Biblia se explica por la Biblia”; y el segundo grupo,



predominantemente textual, tiene como objetivo comentar directamente los detalles del texto.

Con esto en mente, se revisa seguidamente la exégesis paulina en Ro 4 y 5.

Exégesis paulina en Ro 4 y 5

Cuando Pablo, el autor de la epístola bíblica de Romanos, esbozó su biografía, se describió como un rabí instruido, en conformidad con las enseñanzas de la época, y a los pies de Gamaliel. Posteriormente, cuando se convirtió al cristianismo, se presentó como hecho maestro de la escuela de Cristo y habiendo recibido la revelación directa de Dios (Hch 22:3; Gál 1 y 2). Por lo tanto, Pablo se consideraba un maestro inspirado directamente por Dios y aceptó la revelación de Dios en la persona de su Hijo, Jesucristo (Ro 1:1-2). Estos elementos atraviesan la dinámica de exposición paulina, para distinguirla de ciertas construcciones rabínicas de la época. Es así que, la especialización de Pablo, tenía mucho que ver con la labor interpretativa del texto veterotestamentario y con el trasfondo inspiracional ya mencionado.

Como el estudio es de Ro 4 y 5, es importante considerar brevemente que en los capítulos precedentes (Ro 1-3), Pablo planteó la solución a la dificultad humana en relación con la justificación y la salvación con el empleo de la regla exegética de lo particular y lo general, mostrando la generalidad de que “todos” pecaron (Ro 3:9). Lo particular lo indica al identificar como parte de esa generalidad a “judíos y gentiles”. En Ro 1:16 y 3:22, restringe la generalidad de la salvación por una característica: “a todos los que creen”, y en esa generalidad, lo particular son también “judíos” y “gentiles” (Ro 1:16; 3:29-30).⁷ En Ro 4 y 5, Pablo se apoya en ejemplos de la Escritura Hebrea para mostrar cómo se aplica la justicia divina a “todos” los que “creen”.

Los dominios semánticos más frecuentes en Ro 4 y 5 (grupo δικ- [just-], λογίζομαι [“tomar en cuenta”]) hacen referencia a la respuesta divina hacia los seres humanos o al resultado de la interacción entre Dios y los seres humanos. Los dominios semánticos: grupo ἔργ- (obr-), grupo πίστ- (fe; creer), y las personas de Abrahán, David y Adán; refieren al lado humano y muestran las

.....

⁷ Véase el análisis completo de los capítulos 1 al 5 de Romanos en cuanto a los presupuestos exegéticos existentes en la elaboración de la epístola en Silvia C. Scholtus (2014).

respuestas antitéticas de los seres humanos en el proceso salvífico de Dios (LEE, 2010, p. 244).

En el argumento de Ro 4 y 5, Pablo utiliza algunos de los siguientes recursos lingüísticos: condicionales,⁸ contrastes (Ro 5:9-21), paralelismos,⁹ preguntas,¹⁰ fórmulas para la citación explícita o implícita de las Escrituras Hebreas,¹¹ conectores inferenciales, entre otros, con cierta similitud a algunas de las formas de argumentación de los rabíes tannaítas de la época.

Particularmente, en Ro 4 y 5, el apóstol continúa explicando la deducción de que la justicia de Dios se recibe por la fe en Cristo con ejemplos históricos, los casos de Abrahán y Adán, que forman parte de los conocimientos de la *Torah* heredados y propios de su cultura religiosa.

Como judío, Pablo conocía muy bien las interpretaciones que se hacían de estos personajes bíblicos. En Ro 4 y 5, deshizo con su exégesis algunos conceptos y establece otros. Para hacer esto, se ha detectado que Pablo trabajó exegéticamente combinando varias reglas hermenéuticas conocidas en el período en forma similar a los rabíes del período tannaíta.¹²

.....

⁸ Véase por ejemplo: Nm 23,6; 1,3.5.6; 26,3; 24,5; 37,2; 124,13; 123,2.6; 129,3; 12,2; y compárese con Ro 4:2, 14; 5:10, 15, 17.

⁹ Los libros sapienciales y los salmos contienen abundantes muestras de estas construcciones. Los Salmos contienen diferentes tipos de paralelismos, se mencionan algunos a manera de ejemplo: sinonímicos (Sal 1:5; 6:2; 19:2; 26:2-5; 38:2; 76:3; 85:3-4; 94:14; 114:1-2); antitético (Sal 1:3; 20:9; 34:11; 55:1; 119:163); sintético (Sal 1:2; 9:8; 19:8-9; 27:1; 77:18-19; 94:2; 126:1, 3); climático o culminante (Sal 29:1); emblemático o parabólico (Sal 103:12); quiástico (Sal 1:6). Cf. Valmor da Silva, (2003, p. 9-22). Esto mismo puede encontrarse en otros libros del AT, por ejemplo: Gn 4:23; 49:2; Jos 10:12; Jue 5:31; Is 1:15; 15:1; 51:19; Pr 10:1; 15:17; 19:12; 26:5; 28:22; Job 3:3-9 (Véase los comentarios de CONTRERAS, 2002, p. 32-33).

¹⁰ Véase por ejemplo el estudio de Fernández (1996, p. 43). Comparar con Ro 4:1, 3, 9, 10. En las secciones anteriores del argumento también ya se habían usado: Ro 2:3, 4, 21-23, 26; 3:1, 3, 5-7, 8, 9, 27, 31.

¹¹ Metzger realizó una revisión de las fórmulas que introducen citas de la Escritura en el NT y las contrastó con las de la *Misnah*. Este autor consideró que ambos, NT y *Misnah*, reflejan los recursos de argumentación empleados por quienes fueron entrenados en el judaísmo ortodoxo del primer siglo (METZGER, 1968, p. 297-299).

¹² Martín Contreras identificó varios ejemplos de combinación de reglas exegéticas entre los rabíes en *Génesis Rabbah (GnR)* donde se utilizan juntas, por ejemplo, la 6ª regla de Hillel (comparación de versículos) con la 28ª de Eliézer (paronomasia) (CONTRERAS, 2002, p. 61-63).



Reglas exegéticas en Romanos 4 y 5

En Rm 4 y 5, Pablo argumentó con las reglas de general-particular, de comparación, paralelismos, de contexto y principio lógico.

Regla general y particular

En cuanto a la regla general-particular (5° de Hillel), el proceso de construcción de esta regla es como sigue:¹³

- ◇ Una frase de la *Torah* es identificada como declaración general (Gn 15:5 y 17:5) para indicar lo numerosa de la descendencia de Abrahán.
- ◇ Una cualidad de la declaración general es identificada como un rasgo restrictivo de la generalidad: “creer” (Gn 15:6).
- ◇ Se resuelve la interpretación indicando que la suma de todo forma parte del rasgo restrictivo de la generalidad: Abrahán es padre de todos los que creen (Ro 4:11). Pablo construye la inferencia con una regla comparativa de versículos (6° regla de Hillel).

41

Regla de comparación

Pablo, al tener como trasfondo de su argumentación la discusión que venía teniendo con grupos de judíos que consideraban que para llegar a formar parte del pueblo del pacto había que circuncidarse, emplea la historia de Abrahán y cómo éste fue justificado, para dejar asentado en forma explícita de que Abrahán no fue justificado por las obras de la ley, y por lo tanto, éstas no sirven para jactarse ante de Dios. El apoyo escriturístico es lo que sigue en la refutación de Ro 4:2, y se introduce en Ro 4:3 con la pregunta *Τί γὰρ ἡ γραφή λέγει;* (“Porque ¿qué dice la Escritura?”) que contiene una fórmula convencional de citación directa con el verbo “decir” (METZGER, 1951, p. 297-302). El pasaje de Gn 15:6 es citado textualmente de la LXX. Contiene justamente el verbo *λογίζομαι* (“tomar en cuenta”), que Pablo ya

.....

¹³ Véase los detalles de la construcción de esta regla en Contreras (2002, p. 42).

había anticipado en el argumento en Ro 2:3, 26 y 3:28. La construcción que sigue es la aplicación de una regla exegética comparativa.¹⁴

La cita textual del Sal 32:1-2 en Ro 4:7-8 sigue la versión de la LXX. La diferencia en este caso es que Pablo no cita de la *Torah* (γραφή, “Escritura”) sino de los Salmos (Δαβίδ, “David”), y por ello menciona a su autor.¹⁵ Parece introducir una forma testimonial y de autoridad al referirse directamente al autor de la declaración. No con el nombre de un rabí, sino de un profeta, que tiene mayor autoridad por ser un escritor inspirado.¹⁶ Esto muestra que Pablo elaboraba el argumento en forma similar a costumbres que se venían practicando en su época y que sufrieron modificaciones con posterioridad.

En cuanto al verbo λογίζομαι (“tomar en cuenta”), es el término que escoge el autor como motivo para establecer un principio por comparación en el argumento de Ro 4.

Esta regla comparativa (6º de Hillel) significa “semejante a ello en otro lugar”, de allí el empleo de la expresión “como también David [...]” (Ro 4:6). Con esta regla Pablo tiene la finalidad de resolver problemas exegéticos de un texto por la comparación de éste con otro pasaje de la Escritura, con un problema semejante. “Las mismas palabras que se dicen de una, se dicen también de la otra”. No es para introducir un argumento o una idea, sino analogías lingüísticas. Al aplicar esta comparación en Ro 4:6-8, se resuelve la dificultad para entender el concepto

42

.....

¹⁴ En esta definición se sigue el estudio de Martín Contreras (2002, p. 105-107), quien prefiere este término al de analogía. Véase particularmente su diferenciación entre *gezerah šawâ* y *heqqeš*. Las fórmulas distinguidas en GnR, como un documento que presenta una regulación más elaborada que la del período tannaíta, preservan costumbres que permiten entender la exégesis de este tipo. Véase particularmente las fórmulas identificas como tipo 3 (GnR 25,1d; 26,7s; 29,4b.c.d; 44,14e; 53,6f; 53,8b; 54,4c y 56,5d) en las que se explica el sentido que tiene una palabra en un versículo por el sentido que tiene esa misma palabra en otro versículo, como es el caso de Romanos (CONTRERAS, 2002, p. 112-114). Ambos métodos comparten el procedimiento de la analogía pero son diferentes. El *heqqeš* tiene más en cuenta el contenido que se compara en un versículo o dos contiguos. La *gezerah šawâ* tiene como marco de comparación toda la Biblia (CONTRERAS, 2002, p. 107).

¹⁵ Bonsirven (1939, p. 345) considera este término como una conjunción comparativa que introduce referencias simples de argumentos escriturísticos verdaderos.

¹⁶ Fishbane (1985, p. 347) da ejemplos de varias de estas fórmulas.



de “justificación de Dios” por el significado de una palabra que se esclarece con el significado que tiene una palabra parecida en otro versículo.¹⁷

Alguno podría cuestionar el uso de esta regla y considerar otra, como por ejemplo, la 6A de comparación de palabra recogida en la lista de Martín Contreras, pero en esta regla se aplica un significado similar a términos diferentes (CONTRERAS, 2002, p. 50-51). Esto no es lo que hizo Pablo con Gn 15:6 y el Sal 32:1-2, ya que se comparó el mismo término en diferentes ubicaciones de las Escrituras Hebreas.

Otro podría contemplar el que Pablo estuviera aplicando una regla similar a la regla 17^o recogida en la lista de Eliézer, a saber, una expresión que no se explica en su contexto pero que se explica en otro. Lo esencial es que un versículo debe ser explicado por otro, así se enlazan y complementan pasajes del Pentateuco con otros del resto de la Biblia. Muy practicado en la literatura tannaíta (CONTRERAS, 2002, p. 53).

Paralelismo

Pablo también establece relaciones paralelas con el propósito de hacer comparaciones. Aparecen las siguientes similitudes entre las frases de Ro 4:3 y 5:

- ◇ ἐπίστευσεν δὲ Ἀβραὰμ (“y creyó Abrahán”) de Ro 4:3 se relaciona con πιστεύοντι δὲ (“pero cree”), de Ro 4:5;
- ◇ τῷ θεῷ (“a Dios”) de Ro 4:3 con ἐπὶ τὸν δικαιοῦντα τὸν ἄσεβῆ (“en el que justifica al impío”), de Ro 4:5.
- ◇ La siguiente relación es entre ἐλογίσθη αὐτῷ (“se le tomó en cuenta”, Ro 4:3) y λογίζεται ἡ πίστις αὐτοῦ (“se le toma en cuenta su fe”, Ro 4:5). En Ro 4:5, se reemplazó el tiempo verbal (aoristo, con intención judicial, por presente, con intención deliberativa) y hay un énfasis en la “fe” como razón por la que Dios otorga justicia al ser humano.
- ◇ Otro paralelo se encuentra en εἰς δικαιοσύνην (“por justicia”) de Ro 4:3 y εἰς δικαιοσύνην, de Ro 4:5.

43

.....

¹⁷ Véanse las explicaciones sobre el uso de esta regla en Martín Contreras (2002, p. 45-46, 49). Por ejemplo en GnR 17,4a para explicar el significado de la expresión “y Yhwh Dios formó del suelo todo animal del campo” de Gn 2:19, lo resuelven diciendo que en Gn 1:24 ya está escrito “Produzca la tierra animales vivientes de cada especie” indicando que uno refiere a la creación (Gn 2:19) y el otro a la reunión (Gn 1:24) y enseguida ponen un ejemplo en otro lugar “igual que cuando dice” y explican por el uso de un mismo término “formó” en Gn 2:19 y “asediar” en Dt 20:19, como derivados de una misma raíz, y así se entiende el texto de Gn 1:24 como que Dios “reunió” a todos los animales creados del suelo.



Esta construcción con paralelismo se ilustran en la Figura 1:

<p>Ro4:3 (1.a) ἐπίστευσεν δὲ Ἀβραὰμ (1.b) τῷ θεῷ (1.c) καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ (1.d) εἰς δικαιοσύνην.</p>	<p>Ro 4:5 (2.a) τῷ δὲ μὴ ἐργαζομένῳ πιστεύοντι δὲ (2.b) ἐπὶ τὸν δικαιοῦντα τὸν ἀσεβῆ (2.c) λογίζεται ἡ πίστις αὐτοῦ (2.d) εἰς δικαιοσύνην.</p>
--	---

Fig. 1. Comparación entre Ro 4:3 y 5.

La traducción es:

<p>Ro 4:3 (1.a) Y creyó Abrahán (1.b) a Dios (1.c) y le fue contado (1.d) por justicia.</p>	<p>Ro 4:5 (2.a) al que no trabaja y cree (2.b) en el que justifica al malvado (2.c) su fe le es contada (2.d) por justicia.</p>
--	--

44

En los dos versículos del Salmo en Ro 4:7-8, también aparece una construcción en paralelo:

1. μακάριοι (“dichosos”, Ro 4:7) y μακάριος ἀνὴρ (“dichoso el varón”, Ro 4:8), plural y singular.
2. ὧν ἀφέθησαν αἱ ἀνομίαι καὶ ὧν ἐπεκαλύφθησαν αἱ ἁμαρτίαι (“a quienes se les perdonan las transgresiones y se les cubren los pecados”, Ro 4:7) y οὗ οὐ μὴ λογίσηται κύριος ἁμαρτίαν (“cuyo pecado el Señor no tomará en cuenta”, Ro 4:8). Son paralelos los sustantivos “iniquidades” (ἀνομίαι) y “pecado” en plural y singular (ἁμαρτίαι y ἁμαρτίαν),¹⁸ lo mismo que los conceptos de los verbos “perdonar” (ἀφέθησαν) y “cubrir” (ἐπεκαλύφθησαν) en relación con “tener en cuenta” (λογίζεται). Pablo amplía los conceptos de los términos para “iniquidades” (ἀνομίαι) y “pecado” (ἁμαρτία), posteriormente en Ro 6. El significado del segundo

.....

¹⁸ El uso de este término en singular y plural como un origen no paulino es discutido por Wagner, quien no ve inconvenientes en esta práctica entre los autores del NT (WAGNER, 2002, p. 283-284).



término contiene al primero.¹⁹ Esta construcción con paralelismo se ilustran en la Figura 2:

v. 7(1.a) μακάριοι (1.b.1) ὧν (1.c.1) ἀφέθησαν αἱ ἀνομίαι (1.b.2) καὶ ὧν (1.c.2) ἐπεκαλύφθησαν αἱ ἁμαρτίαι.	v. 8 (2.a) μακάριος (1.b) ἀνὴρ οὗ (1.c) οὐ μὴ λογίσηται κύριος ἁμαρτίαν.
---	--

Fig. 2. Comparación entre Ro 4:7-8.

La traducción es:

v. 7(1.a) Bienaventurados (1.b.1) aquellos (1.c.1) cuyas iniquidades son perdonadas (1.b.2) y aquellos (1.c.2) cuyos pecados son cubiertos.	v. 8 (2.a) Bienaventurado (1.b) el varón (1.c) a quien el Señor no culpa de pecado.
---	---

45

En Ro 4:17, los términos ζωοποιούντος (“el que da vida”), νεκρούς (“muerto” x 3), καλοῦντος (“el que llama”), son usados por primera vez en el argumento como

.....

¹⁹ En el AT existen diferentes términos para distinguir los tipos de ofensa, transgresiones, rebeliones, impurezas, maldades que son consideradas pecado. En término hebreo de Sal 32:1 נִשְׁכָּר, traducido como αἰμονά (transgresión) en este pasaje, no se traduce siempre igual en la LXX (véase como ejemplo: ναίκιδά ,ἀμηκίδα, Gn 31:36; 50:17; Ex 22:8; Lv 16:16; αταμήτραμά Jos 24:19; 2 νεσητέθη R 1:1). El término hebreo נִשְׁשָׁר es traducido mayormente como αἰτραμά en la LXX. También se lo traduce al griego como ζαίμονά (Is 5:18). En general, el segundo término en hebreo engloba todo tipo de descripción de pecado (véase por ejemplo Lv 4:3; 5:1, 2, 15).

anticipo de temas a tratar posteriormente.²⁰ Estos términos se introducen con paralelismos. La construcción en paralelo de Ro 4:17 en conjunto sería:

1. “El que da vida” (τοῦ ζῳοποιούντος) con “el que llama” (καλοῦντος)”.
2. “Los muertos” (τοὺς νεκροὺς) con “las cosas que no son como si fueran” (τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα). Esto es coincidente con creer para vida o a tener vida por la fe (Ro 1:17).

Véase este paralelo en el texto griego:

¹⁷ κατέναντι οὗ ἐπίστευσεν θεοῦ
τοῦ ζῳοποιούντος τοὺς νεκροὺς
καὶ καλοῦντος τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα.

La traducción y disposición del texto en español es:

46

[...] delante de Dios, a quien creyó,
el cual da vida a los muertos
y llama las cosas que no son como si fueran.

Pablo muestra que la obra creadora de Dios tiene también relación con “llamar”, por los efectos que él produce en el creyente al re-crearlo, es decir, se vuelve a producir un acto creador de parte de Dios como en Gn 1 cuando Dios llama las cosas a la existencia.²¹

En Ro 5:15-20, existen comparaciones antitéticas ideológicas, que contrastan la transgresión de Adán con la gracia de Dios, las consecuencias del pecado con la dádiva de Dios, reino de la muerte y reino de la vida, condenación de todos y justificación para

.....

²⁰ Por ejemplo, se citan los términos de este pasaje de Ro 4:17 y su aparición en el resto de la epístola incluyendo los términos con raíces emparentadas: ζῳοποιούντος, Ro 6:2, 10, 11, 13; 7:1, 2, 3, 9; 8; 11, 12, 13; 9:26; 10:5; 12:1; 14:7, 8, 9, 11 para explicar la vida que viene por tener fe de Ro 1:17; νεκροὺς, Ro 4:19, 24; este término es el único que usa más en esta parte en estudio y se extiende su uso en Ro 6:4, 9, 11, 13; 7:4, 8; 8:10, 11; 10:7, 9; 11:15; 14:9; καλοῦντος, Ro 8:28, 30; 9:7, 12, 24, 25, 26. Para Lee (2010, p. 263-264), algunos comentaristas insisten en que el último término se refiere a la obra creadora de Dios como la creación *ex nihilo* o el poder de Dios para justificar al pecador.

²¹ Algunos autores concuerdan en la importancia de esto por la inclusión del término ὡς (“como”) (SANDAY; HEADLAM, 1926, p. 113; MURRAY, 1983, p. 113 MOO apud LEE, 2010, p. 264; SCHREINER apud LEE, 2010, p. 264).



todos, la desobediencia de uno con la obediencia de uno, la abundancia de pecado y la sobreabundancia de la gracia.

Pablo concluye en Ro 5:21 otro paralelismo entre el reino de la muerte y el de la gracia.

ἵνα ὡσπερ ἐβασίλευσεν ἡ ἁμαρτία
ἐν τῷ θανάτῳ,
οὕτως καὶ ἡ χάρις βασιλεύσῃ
διὰ δικαιοσύνης εἰς ζωὴν αἰώνιον
διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν.

La traducción de Ro 5:21 es:
porque así como el pecado reinó
para muerte,
así también la gracia reinará
por la justicia para vida eterna
mediante Jesucristo, Señor nuestro

47

Regla de contexto

La regla general-particular que se explica con la de comparación de versículos y la de paralelismos, también se establece argumentando con el contexto mismo de Génesis 15:6. Es decir, ante la pregunta de a quiénes de Ro 3:27-4:3 les corresponde recibir la bendición expresada por David, se complementa en Ro 4:4-8, con un análisis del contenido de Gn 15:6 y una alusión al contexto inmediato de Gn 17 y 18. Los términos obtenidos de la referencia a Gn 15:6: λογίζομαι (“tomar en cuenta”) y el Sal 32:1-2, y términos del grupo πίστ- y del grupo δικ-. Se usan para realizar una comparación lingüística,²² que auxilia en la construcción de lo particular a lo general: Abrahán como particular (padre) de lo general (todos los creyentes sin distinción de raza o etnia).

La cita de la Escritura que aparece en Ro 4:17 es introducida por la fórmula comparativa y explicativa καθὼς γέγραπται ὅτι (“como está escrito:”). Pablo hace una construcción exegética empleando el recurso de citar teniendo en cuenta el contexto de la referencia anterior de la Escritura en Ro 4:3, para apoyar su deducción.

.....

²² Cf. las reglas de comparación de Contreras (2002, p. 25-26, 46) e León (1998, p. 118-119).

La 7ª regla de Hillel es para explicar una cosa por su contexto. Usa las posibilidades que ofrece el contexto para extraer decisiones exegéticas. El procedimiento es (CONTRERAS, p. 52-53):

1. Se plantea el problema y se indica la regla que se va a seguir. Esto hace Pablo en Ro 4:9-10.
2. Se pregunta sobre qué trata el texto, para aclarar el contexto. Pablo continúa con esto en Ro 4:11-12.
3. De acuerdo a la lógica de las siete reglas de Hillel, se aplican a este caso las mismas consideraciones que existen en las palabras o preceptos de su contexto. Pablo lo continúa haciendo en Ro 4:13-22.

Pablo usa la Escritura para resolver la dificultad que planteó, mediante lo escrito en el contexto inmediato.

Regla de principio lógico

48

Ro 5 es una síntesis de lo resuelto exegéticamente en Ro 4 y presenta las ventajas de la nueva situación del creyente en Cristo. Después de expresar la necesidad del evangelio debido al reinado universal de pecado entre gentiles (Ro 1:18-32), entre judíos (Ro 2:1-3:8), entre todos (Ro 3:9-20); y después de explicar que la justicia divina declara al creyente justificado en base a la fe en el plan provisto por Dios (Ro 3:21-31) del cual Abrahán es un ejemplo (Ro 4:1-25); en Ro 5:1-8, Pablo presenta los beneficios de la justificación antes de expandir sus conceptos cristológicos. En esto se puede tener en cuenta la expresión del propio Pablo, quien emplea pasajes con propósitos transicionales para lograr ese efecto simultáneo y evitar abruptos cambios de tema en el argumento. De allí que puede notarse que tiene lazos con Ro 3:21-4:25 y se desplaza suavemente hacia su desarrollo cristológico en los siguientes versículos.

Las inferencias lógicas extraídas con las expresiones πολλῶ μᾶλλον; πολλῶν; ὡσπερ (“mucho más”, “cuánto más”, “como”) + οἱ πολλοί (“muchos”); ὡς (“como”) + εἰς πάντας (“a todos”) + οὕτως (“de esta manera”) son similares a las construcciones de la 1ª regla de Hillel o principio lógico (*qal wa-homer*). Ro 5:20, no contiene estos términos, pero también es una inferencia de esta regla. Este tipo de argumentación se utilizaba para establecer una prueba.²³ Y Pablo está en la mitad de su argumentación, así que busca afianzar lo que viene diciendo con anterioridad.

.....

²³ Quintiliano trata sobre las comparaciones que buscan ir de lo menor a lo mayor, pues al elevar lo menor se debe exaltar lo mayor. Y este tipo de argumentación comparativa se usa como auxilio para probar algo (*Institutes of Oratory*, 8.4.9-12).



Se cita a continuación un ejemplo de uso de esta regla en *GnR* 92,7a que cita los *qal wa-homer* de la Biblia:

Cuando ya habían salido de la ciudad [...] ¿Y por qué me habéis robado la copa de plata [...] alcanzándolos [...] ellos le replicaron [...] si el dinero (Gn 44,4-8). Dijo R. Yismael: Este es uno de los diez *qal wal-homer* [מקולי חומרים] que se encuentran en la Biblia: (1) *Si el dinero que habíamos hallado* (Gn 44,8), *a fortiori* [קל חומר], ¿cómo habríamos de hurtar (ibíd.); (2) *Si los hijos de Israel no me han escuchado* (Ex 6,12), *a fortiori* [קל חומר], ¿cómo me ha de escuchar faraón? (ibíd.); (3) *Si hoy viviendo yo todavía con vosotros habéis sido* (Dt 31,27), *a fortiori* [קל חומר], ¡cuánto más lo seréis después de mi muerte! (ibíd.); (4) *Dijo Yhwh a Moisés: Si el padre de ella la escupiera* (Nm 12,14), *a fortiori* [קל חומר], *sea pues recluida siete días* (ibíd.); (5) *Si corriendo con los de a pie te has cansado* (Jer 12,5), *a fortiori* [קל חומר], ¿cómo competirás con los corceles? (ibíd.); (6) *Ve ahí que nosotros aquí mismo, en Judá, estamos temerosos* (1 Sam 23,3), *a fortiori* [קל חומר], ¡pues cuánto más si vamos a Quilah! (ibíd.); (7) *Si en tierra de paz no te consideras seguro* (Jer 12,5), *a fortiori* [קל חומר], ¿qué harás en la espesura del Jordán? (ibíd.); (8) *Si el justo recibe en la tierra su paga* (Prov 11,31), *a fortiori* [קל חומר], ¡cuánto más el malvado y el pecador! (ibíd.); (9) *El monarca dijo a la reina Ester: En el alcázar de Susa, los judíos* (Est 9,12) *a fortiori* [קל חומר], *en el resto de las provincias del rey, ¿qué habrán hecho?* (ibíd.).

49

Un ejemplo de *qal wa-homer* en *SLv*,²⁴

Prs 1,9 [= Prs 5,1]: Y observa que aquí hay materia para una deducción *a fortiori*: si el que escucha de la boca del santo y habla en el espíritu santo necesita meditar entre perícopa y perícopa, entre tema y tema, ¡cuánto más lo necesitará el simple mortal que escucha a un simple mortal!

.....

²⁴ Véanse otros ejemplos de *qal wa-homer* en Martín Contreras (2002, p. 35-40) e Fernández (1997, p. 275-277).

En Romanos, en forma similar a los ejemplos de *GnR* y *SLv*, Pablo construye la regla con condicionales, correcciones de conceptos con ἀλλὰ (“sino”), términos inferenciales ἄρα οὖν (“por tanto”), y explicativos con γάρ (“porque”).

Secuencia y construcción del argumento

Según lo visto hasta aquí, Pablo muestra un conocimiento experto de “la ley” (*Torah*) y “de los profetas” (Ro 3:21), y de las Escrituras (Ro 1:2) utilizando estos recursos exegéticos. Pérez Fernández consideró a las 1º y 7º de Hillel espontáneas y naturales, y en las que no se necesita ser experto o retórico para aplicarlas. Las reglas 2ª, 3ª, 4ª y 6ª, a diferencia de las anteriores, para usarlas correctamente se requiere un minucioso conocimiento del texto bíblico teniendo en mente el principio “la Biblia se explica por la Biblia” en las aplicaciones de analogías y contextos (FERNÁNDEZ, p. 289-290). Las construcciones exegéticas, encontradas en Ro 4 y 5, forman una secuencia. La regla de general-particular se explica con reglas de comparación, paralelismos y contexto. Por ejemplo, la regla comparativa (6ª regla de Hillel) que usa la palabra “tomar en cuenta” del primer versículo (Gn 15:6), con la misma palabra en otro contexto (Sal 32:1-2). Adquiere predominio: la justicia de Dios y la inclusión de los gentiles a la gracia salvífica de Dios sin mediación de la ley y por la fe en Cristo.

Pablo estableció también una comparación conceptual que de la “jactancia” de “la justificación por las obras” se pasa a “no jactancia” y a ser “justificado por la fe”. Mostró que lo que se “toma en cuenta” no son las obras sino “la fe”.

La Figura 3 muestra la secuencia del argumento comparativo:

Relación comparativa	
Relación causal	1. La fe de los no circuncidados se les toma en cuenta como justicia
	1.1. La fe de Abrahán se le contó como justicia estando incircunciso.
	1.1.1. Abrahán tuvo fe en Dios.
	1.1.1. [La fe en Dios es contada como justicia.]
	1.1. [Los incircuncisos que tienen fe son contados como justos de la misma manera que Abrahán.]

Fig. 3. Secuencia del argumento: Ro 4:1-12.



El escenario del argumento describe la relación entre la premisa expresada y el punto de vista en un argumento.²⁵ Véase en la Figura 3, el argumento comparativo en 1.1. y 1.1': así como la fe de Abrahán se le contó como justicia estando incircunciso, de igual forma sucede con los incircuncisos que tienen fe. De esta comparación se pueden obtener las relaciones que aparecen en las Figuras 4 y 5.

	Y		X
	Ser registrado como justo	Es verdad a	No tomar en cuenta el pecado
	Y		Z
porque	Ser registrado como justo	Es verdad a	Dios atribuye justicia sin mediación de las obras
	Z		X
Y	Dios atribuye justicia sin mediación de las obras	Es comparable a	No tomar en cuenta el pecado

51

Fig. 4. Esquema de relación en Ro 4:1-10.

	Y		X
	Ser registrado como justo	Es verdad	De la fe de los otros pueblos (gentiles)
	Y		Z
porque	Ser registrado como justo	Es verdad	De la fe de Abrahán
	Z		X
Y	La fe de Abrahán	Es comparable a	Ser registrado como justo

Fig. 5. Esquema de relación en Ro 4:11-12.

.....
²⁵ Se deben diferenciar la relación entre los puntos de vista y las premisas en el análisis de un argumento. Su relación es importante para determinar si es una defensa o una refutación. Las relaciones pueden ser sintomáticas, análogas o causales (véase HIETANEN, 2008, p. 217-219).



Esta comparación apoya el argumento paulino. Le otorga autoridad. Para saber si es correcto, se aplican preguntas críticas basadas en: si Y es verdad de X porque Y es verdad de Z y Z es comparable a X. Las preguntas podrían ser, ¿existe diferencia significativa entre Z y X? Por ejemplo, para la Figura 4, ¿hay diferencia significativa entre “Dios atribuye justicia sin mediación de las obras” y “No tomar en cuenta el pecado”?; para la Figura 5, ¿existe diferencia significativa entre “la fe de Abrahán” y “ser registrado como justo”? En este escenario argumentativo, no es problema concordar con Pablo en que la fe de Abrahán y de los incircuncisos o gentiles son comparables (Figura 3).

El segundo argumento de la Figura 3, 1.1.1. y 1.1. es causal. Se puede notar la aplicación de la regla de principio lógico (Y es verdad de X porque Z es verdad de X y Z conduce a Y) en relaciones causales que aparecen en la Figura 6, que tiene relación directa con el esquema argumentativo de la Figura 3. Las preguntas críticas que se pueden hacer son: ¿Z conduce siempre a Y? ¿Existe alguno que no sea Y que tenga característica de Z? ¿Existe alguna Y que no tenga característica de Z? Por ejemplo, para la Figura 6: ¿“la fe en Dios” siempre conduce a “registra o cuenta como justo”? ¿Puede “registra o cuenta como justo” haber sido causado por alguna otra cosa (que no sea “la fe en Dios”)? Por ejemplo, ¿podría Dios haber considerado la fe de Abrahán como justicia por alguno de sus hechos o fue específicamente su fe la que condujo a Dios a considerarlo como justo? Estas son preguntas difíciles. La premisa 1.1.1’ de la Figura 3, no es la única interpretación de Gn 15:6, pero es el argumento que Pablo presenta en Ro 4. Pablo hace de la experiencia de Abrahán una regla general y construye esta interpretación para que parezca un hecho del argumento: la fe de aquellos que creen se les cuenta como justicia. Pablo necesitó un escenario causal para llegar a este punto de vista: la fe de los gentiles les es considerada como justicia.

52

	Y		X
	Registra o cuenta como justo	Es verdad	De Abrahán
	Z		X
porque	La fe en Dios	Es verdad	En Abrahán
	Z		Y
Y	La fe en Dios	Conduce a	Registra o cuenta como justo

Fig. 6. Esquema de la primera regla de Hillel en Ro 4:1-11.



El siguiente esquema de la Figura 7 es para representar la argumentación e interpretación paulina de los “descendientes de Abrahán”.

1. Abrahán es padre de todos los creyentes, circuncisos e incircuncisos		
Relación sintomática	1.1a La fe de Abrahán se le contó como justicia estando incircunciso	
	1.1b La fe de los creyentes, circuncisos e incircuncisos, se les cuenta como justicia	1.1(a-b)' [Tener una fe que es contada como justicia, estando incircunciso o circunciso, es ser un hijo de Abrahán]

Fig. 7. Secuencia del argumento: Ro 4:11-25.

El punto de vista 1, en lenguaje bíblico, quiere decir que Pablo tuvo en mente circuncisos e incircuncisos, “todos”, como descendientes de Abrahán. Los cristianos de origen no judío son descendientes de Abrahán y también lo son los cristianos judíos. Véanse las Figuras 8 y 9 que establecen las relaciones argumentativas sintomáticas — que hacen referencias a señal, síntoma o marca de lo que se pretende en el punto de vista —, en Ro 4: Y es verdad de X porque Z es verdad de X y Z es sintomático de Y.

53

	Y		X
	Hijos de Abrahán	Es verdad	De los creyentes incircuncisos y circuncisos
	Z		X
porque	La fe que registra como justo	Es verdad	De los creyentes incircuncisos y circuncisos
	Z		Y
Y	La fe que registra como justo	Es sintomático de	Hijos de Abrahán

Fig. 8. Esquema de la primera regla de Hillel en Ro 4:11-12.



	Y		X
	Recepción de la promesa	Es verdad para	Los que son de la fe de Abrahán
	Z		X
porque	Los que creen en que Dios cumple lo prometido	Es verdad para	Los que son de la fe de Abrahán
	Z		Y
Y	Los que creen en que Dios cumple lo prometido	Es sintomático de	Recepción de la promesa

Fig. 9. Esquema de la primera regla de Hillel en Ro 4:13-25.

Las preguntas críticas sobre este argumento se basan en relaciones de características: ¿existe algo que no sea Y que tenga la característica de Z? ¿Existe alguna otra Y que no tenga las características de Z? Por ejemplo, para la Figura 8: ¿existe alguien que no sea “hijo de Abrahán” que tenga “la fe que registra como justo”?; ¿existe alguien que sea también “hijo de Abrahán” cuya fe no se les cuente como justicia? El problema aquí es el mismo planteado anteriormente: ¿son solo quienes muestran una fe como la que tuvo Abrahán los que son contados como hijos de Abrahán?, o ¿debería incluirse otro criterio adicional a la fe como ser judío u obedecer la ley? Pablo escogió el escenario del argumento sintomático que considera la posición de los circuncisos e incircuncisos como iguales a la de Abrahán: la fe es contada a ambos como justicia y Abrahán se constituye en el padre de todos (espiritual).

En Ro 5, Pablo continúa la recapitulación iniciada en Ro 4, y concluye el argumento sobre el alcance y la extensión de la gracia de Dios con la regla de principio lógico.

Consideraciones acerca de la interpretación paulina

Se ha observado que Pablo interpretó el Pentateuco y el resto de las Escrituras según su contexto. En esto participó de las prácticas conservadoras de los rabíes de la época.²⁶ Por ejemplo: cuando trabajó el texto de Gn 15:6 en Ro 4 hizo referencia al

.....

²⁶ Tomando como base la distinción en dos grupos hecha por Brewer (1992, p. 14-15), un grupo conservador y un grupo más libre en la interpretación, se ha observado que Pablo concordó mayormente con los presupuestos del segundo grupo. Véase un estudio más detallado al respecto en (SCHOLTUS, 2014).



contexto más amplio de Gn 15-17.²⁷ No obstante, Pablo también interpretó el Pentateuco según algunas prácticas vistas como más liberales entre los rabíes (BREWER, 1992, p. 14-15). Por ejemplo, consideró que:

1. La Escritura tenía significados secundarios independientemente de su significado sencillo, claro y natural. Pablo consideraba el valor profético de toda la Escritura. De allí su exégesis de Gn 15:6 en Ro 4 que aplica la paternidad y fe de Abrahán a todos los creyentes.
2. No existía una sola forma válida del texto, pues Pablo pareció considerar la LXX como una forma válida del texto de la Escritura.

En general se puede decir que:

1. Pablo asumió que sus lectores conocían las Escrituras debido a la forma de citación y argumentación sobre las mismas muy similar a los rabíes de la época. A lo ya dicho se puede sumar el que haya citado el texto sin fórmula introductoria en los capítulos anteriores de la epístola (Ro 2:6 cita el Sal 62:12; y Ro 2:11 cita Dt 10:17). Esto es propio de alguien que se dirigió a un público creyente familiarizado con las Escrituras Hebreas (Ro 1:7-13; 2).
2. Pablo se abocó a hacer explícito y manifiesto el contenido de la Escritura con su labor exegética en Ro 4 y 5.
3. Buscó establecer el sentido de las promesas de la *Torah* para las nuevas circunstancias y deducir sus implicaciones. Es así que, en Ro 4, derivó del caso de Abrahán los aspectos soteriológicos del acto salvífico de Dios en Cristo para todos los pueblos y, en Ro 5, extrae las implicaciones de esta nueva realidad en Cristo.

Al considerar la interpretación paulina, se nota un fuerte asidero en la *Torah* complementado con el resto de las Escrituras Hebreas. No tuvo en cuenta las enseñanzas de los doctores de la ley, excepto para discutir las en forma implícita. Su propósito tenía ciertas semejanzas con el propósito de los tannaítas: transmitir el legado de la revelación, dejar en forma explícita lo manifestado en ella, y mantener la vigencia de las Escrituras y de la revelación de Dios para las nuevas circunstancias de la vida cotidiana.

.....

²⁷ Para un estudio detallado de este y otros pasajes de Romanos 1 al 5 (véase SCHOLTUS, 2014, capítulos 4 a 7).

En cuanto a los procedimientos para la interpretación de la *Torah* en Ro 4 y 5, se observa que Pablo no realiza solo una exégesis simple o referencial,²⁸ sino también compleja.²⁹ Pablo no negó el significado primario del texto, por ejemplo cuando cita en Ro 2:6; 3:3; sino que hizo aplicaciones proféticas secundarias como en Ro 4:3.³⁰ Y al hacer una exégesis compleja del texto, no ignora el contexto. Los conceptos paulinos sobre revelación-inspiración afectaron sus procedimientos. Estos, aunque tienen ciertas similitudes con los del período tannaíta, también se diferencian en el trato del texto bíblico. La Tabla 1 contiene una comparación entre la clasificación de reglas mencionada al comienzo de este artículo y las que usó Pablo en Ro 4 y 5 para explicar pasajes del Pentateuco y de otras porciones de las Escrituras Hebreas.

Tabla 1
Comparación entre técnicas exegeticas
TANNAÍTAS Y PAULINAS

Técnicas exegeticas tannaítas	Pablo en Romanos 1 al 5		
	Si	No	Observaciones
1. Principio lógico (1ª de Hillel).	x		Ro 4:1-29; 5:12-21.
2. General y particular (5ª de Hillel).	x		Ro 1:18 a 4:25.
3. Inclusión-exclusión.		x	No se observa esto en el texto en estudio de Ro 4 y 5.
4. Comparación: De versículos (2ª, 3ª, 4ª y 6ª de Hillel) y de palabras.	x		2ª de Hillel (Ro 4:3-8).
5. Contexto (7ª de Hillel).	x		Ro 4:16-21.
6. Textuales.		x	No se observa esto en el texto en estudio de Ro 4 y 5. ¹

.....
²⁸ Este tipo de exégesis se describe como todo uso del texto bíblico que no recurre para obtener el sentido de la letra a razonamientos, consideraciones filológicas, ni a explicaciones simbólicas. De esto se derivaron varias formas usadas por los fieles que memorizaban el texto tal como se encontraba sin citas o referencias, y se le puede atribuir un sentido “virtual o implícito”. Los doctores o fieles intelectuales, citaban en forma expresa y comentaban los textos bíblicos, y a esta forma se la denominó exégesis “directa o explícita” (BONSIRVEN, 1939, p. 38).

²⁹ Hace referencia al razonamiento jurídico y exegetico que estaba ya en uso en las escuelas a comienzos del s. I d.C. Es discutible si las escuelas que se oponían a este procedimiento eran las de los samaitas o las del partido de los saduceos (BONSIRVEN, 1939, p. 78).

³⁰ Véase además su interpretación en Ro 1:17; 2:24.



Técnicas exegéticas tannaítas	Pablo en Romanos 1 al 5		
	Si	No	Observaciones
7. Cambio de orden.		x	No se observa esto en el texto en estudio de Ro 1 al 5.
8. Paralelismo.	x		Ro 4:3-5, 17; 5:9-10, 21. ²

Según la Tabla 1 se puede notar que Pablo, en Ro 4 y 5, utilizó varias técnicas exegéticas, excepto aquellas que involucraban un cambio significativo del texto recibido de las Escrituras (puntos 3 y 7).

Se ha podido observar que las reglas exegéticas utilizadas por Pablo mostraron que las usa sin restringirse a ninguna serie definida.³¹ Las relaciones que Pablo estableció tienen en cuenta todas las secciones de las Escrituras Hebreas (*Torah*, Profetas y Salmos). Aunque Pablo considera su exégesis inspirada, basa su argumento en una revisión minuciosa del texto de la Escritura utilizando eventos y personas del relato bíblico para representar realidades históricas y verdades. Pablo es serio y respetuoso en el trato del texto de la Escritura, al referenciar en forma fiel al sentido del texto bíblico. No se encuentra en Pablo la desconcertante arbitrariedad de los rabíes, que llegan a deducciones rebuscadas³² y que recurren a la autoridad de la tradición oral.

Este trato del texto de la Escritura está fundado en el concepto que el propio Pablo tenía de haber sido inspirado por Dios. Esto no lo llevó a invalidar el texto en su argumento de Ro 4 y 5 sino a complementarlo y expandir su significado sin violentar su trasfondo contextual y primario. Pablo interpretó la Escritura como si toda ella tuviera un significado profético.

La postura que adoptó Pablo presenta un rechazo al argumento lógico por considerarlo ambiguo y mantiene la formulación bíblica y su enseñanza obvia. Le otorga supremacía a la revelación por sobre la razón como medio para alcanzar el conocimiento verdadero de Dios.³³ De esta forma, Pablo es coherente con su creencia en

.....

³¹ Como las detectadas por Pérez Fernández (1987, p. 363-381).

³² Para Bonsirven (1939, p. 337), Pablo no se separa del sentido literal, simbólico y tipológico que tiene el texto bíblico.

³³ Esto refiere a las dos distinciones realizadas por Miguel Pérez Fernández (1994, p. 270-275) sobre la práctica tannaíta.

la revelación para alcanzar el conocimiento real sobre Dios y descarta el razonamiento filosófico para alcanzar ese tipo de conocimiento.³⁴

En cuanto a la forma de argumentar, mezcló lo exegético con lo homilético en forma similar a otros documentos de la época (STRACK; STEMBERGER, 1996, p. 328). Pablo escribe para ser leído en un momento de reunión grupal al estilo sinagoga y, por eso, el estilo que emplea en Romanos no es puramente técnico.

En su argumento incluyó fórmulas y términos propios de exposiciones de la época. Por ejemplo cuando cita de la *Torah* u otras partes de las Escrituras con el verbo “escribir”: “como está escrito” (Ro 4:17, 23);³⁵ con el verbo “decir”: “como se dice”, “la Escritura dice”, “pero no fue dicho una vez”, “y en otra parte dice” (Ro 4:3, 18) (METZGER, 1951, p. 298-299); con fórmulas de relación intertextual, es decir que cita haciendo referencia a autoridad antigua (David, Isaías etc.) (Ro 4:5-8) (FISHBANE, 1990, p. 347-348).

No se observa en Pablo una forma rígida para las fórmulas que anticipan el uso de una regla exegética presente en los comentarios de los tannaítas y recogida por lo eruditos. Pero sí utiliza, como la rabíes de su época: condicionales (Ro 4:2, 14; 5:10, 15,

.....

³⁴ Pablo tuvo que revisar sus conceptos, prejuicios y tradiciones que hasta entonces habían amoldado su vida, mediante la instrucción recibida por revelación. Esta pasó a ser su fuente de conocimiento. La misión que lo esperaba y la nueva autoridad que lo guiaba lo indujo a estudiar las Escrituras a fin de poder predicar el Evangelio “sin discursos de sabiduría humana [οὐκ ἐν σοφίᾳ λόγους]”, “sino con demostración del Espíritu y de poder [ἐν ἀποδείξει πνεύματος καὶ δυνάμεως]” para que la fe de todos los que lo oyeran no estuviera fundada “en la sabiduría de los hombres, sino en el poder de Dios” (1 Co 1:17; 2:4,5). Así contrapone los resultados de “la sabiduría humana” (ἐν τῇ σοφίᾳ) con lo que denomina como opuesto “la locura del anuncio del evangelio para salvación” (διὰ τῆς μωρίας τοῦ κηρύγματος σωῶσαι) (Ro 1:21). También contrapone “sabiduría humana [carnal]” (ἐν σοφίᾳ σαρκικῇ) a “la gracia de Dios” (ἐν χάριτι θεοῦ) (2 Co 1:12). Pablo descartó de esta forma la sabiduría del mundo a la luz de la cruz (1 Co 1:26-29), y se propuso “no conocer nada ... sino a Jesucristo, y a este crucificado” (1 Co 2:2; Gál 6:14; Col 1:28). Es decir, los presupuestos paulinos no tienen como fuente de su pensamiento y teología los discursos provenientes de la “Sofía” que eran puramente de origen humano y opuestos a la revelación del evangelio salvífico del Dios que predicaba. Para Pablo, Cristo fue hecho la sabiduría de Dios (1 Co 1:30). Es probable aquí el trasfondo paulino de los capítulos 2 al 4 del libro de Proverbios).

³⁵ Véanse esta forma intertextual de citación literal presente en las mismas Escrituras Hebreas al explicar otros pasajes del Pentateuco o de otros profetas (1 R 2:3; 2 R 14:6; Esd 9:11; Neh 8:14; 13:1; Jer 17:21-22; Lm 1:10), o en forma abreviada (Esd 3:2; Neh 10:35, 37; 1 Cr 15:15; 2 Cr 31:3). Existen referencias a textos escritos que no se citan en forma textual (por ejemplo: 2 R 23:21; Esd 3:4; Neh 7:5; 2 Cr 35:26; Dn 9:1; 12:9) y también referencias a rituales que se efectuaron y en los que se incluye la expresión “como está escrito” (por ejemplo: Esd 3:4; 2 Cr 23:18; 35:12; 30:5; Neh 8:18).



17), contrastes (Ro 5:9-21), paralelismos y preguntas (Ro 4:1, 3, 9, 10) (BONSIRVEN, 1939, p.19-24; FERNÁNDEZ, 1987, p. 365).

También usa lenguaje inferencial con Τί οὖν (“entonces ¿qué [...]?”; Ro 4:1); διὰ τοῦτο (“por tanto”; Ro 4:16); πῶς οὖν (“¿Cómo, pues..”; Ro 4:10); Ἄρα οὖν (“así que”; Ro 5:18); οὖν (“entonces”; Ro 24:9; 5:1, 9); γάρ (“Porque”; Ro 4:2, 3, 9, 13-15; 5: 6, 7, 10, 13-19) (BONSIRVEN, 1939, p.19-24; FERNÁNDEZ, 1987, p. 365).

Esto indica que Pablo se expresó en forma similar a un rabí de su época, aunque sin referenciar a autoridades de la época, porque guarda relación con su propio presupuesto de revelación-inspiración.

Seguidamente se hace una síntesis sobre las conclusiones de la exégesis paulina de la Torah en Ro 4 y 5 utilizando la clasificación de Bonsirven (1939, p. 294-324): exégesis expresa, exégesis supuesta por las citas explícitas, y exégesis supuesta por las citas implícitas.

Exégesis directa y expresa

1. Deja en claro que Dios escogió a Abrahán como padre de todos los creyentes sin distinción de raza o etnia y utiliza como base el Génesis (Ro 4:16-17).

2. Al igual que los rabíes y los predicadores actuales, Pablo hace aplicaciones de orden moral y doctrinal para mostrar la vigencia de la Escritura (aplicación homilética). Utiliza historias de personas o figuras presentes en la *Torah* y de otros libros de la Escrituras Hebreas para extraer figuras de Cristo o de la fidelidad que deben tener los cristianos. Véase por ejemplo como: (a) se auxilia con la historia el personaje de Abrahán, en Ro 4, para ilustrar la relación que Dios espera tener con los creyentes (Ro 4:23-25); para establecer la doctrina de la universalidad de la fe (Ro 4:16-17); (b) usa la historia de Adán en contraste con la de Cristo para establecer la importancia moral de la obra redentora de Dios (Ro 5:15-17) y la doctrina de los alcances de la justificación (Ro 5:18-19); (c) establece el rol moral de la ley (Ro 5:20-21); (d) exhorta a aceptar la gracia de Dios y a regocijarse en ella asíéndose firmemente de la esperanza presente en la *Torah* (Ro 5:1-5).

3. Deduce el sentido de un texto bíblico valiéndose de preguntas guidoras de la discusión. Por ejemplo: al extraer la doctrina de la justificación por la fe se vale de preguntas para deducir de la Escritura la forma en que Dios justificó a Abrahán (Ro 4:1-3, 9-10).

4. Pablo llega a conclusiones fundado en: (a) la precisión filológica por el análisis gramatical del sentido exacto de la frase de Gn 15:6 al comparar el término λογίζομαι (“tomar en cuenta”) con el mismo término en Sal 32:1-2 en Ro 4:3-8; (b) el análisis histórico de una situación como es el caso de la forma en que Dios obró su justicia con Abrahán en forma independiente del acto de la circuncisión fundando en el propio contexto del pasaje de Gn 15:6 que analiza en Ro 4.



6. Extrae comparaciones tipológicas. En Ro 4 y 5 en particular, estas son: (a) ejemplificadoras: como lo es la fe de Abrahán en Ro 4 y su relación con Dios para transponerla a la fe que deben tener los creyentes en Cristo; el ejemplo de Adán como pecador y que ejerce su influencia en todos los seres humanos (Ro 5:12-19); (b) extrae figuras de Cristo como un ejemplo de sucesos futuros a favor del cristiano enriqueciendo los conceptos de su actividad redentora, como por ejemplo Ro 5:12-19 al contrastar los efectos redentores de Cristo con la desobediencia de Adán.³⁶

Exégesis supuesta por citas explícitas

Por citas explícitas se entiende las citas con fórmula introductoria o sin ella. Pablo utiliza la Escritura citando textualmente de ella para:

1. Apoyar una demostración y justificarla con base en la *Torah*. A veces esto es simple y directo por la aplicación de un texto. Por ejemplo: dentro de un razonamiento extenso como al tomar Gn 15:6 y presentar cómo Dios justifica a todos independientemente de su origen étnico al tomar como ilustración a Abrahán (Ro 4).
2. Justificar una afirmación histórica como cuando quiere demostrar la historicidad y vigencia de la fe (Ro 4:16-22).
3. Realizar una demostración por la explotación del sentido estricto de un término (Ro 4:3-8).
4. Realizar deducciones. Por ejemplo: mediante la regla de principio lógico obtiene consecuencias de hechos o personas como en Ro 5 cuando deriva del contraste entre Adán y Cristo la situación actual del creyente por fe.
5. Utilizar reglas para demostrar una tesis teológica. Por ejemplo: el perdón de los pecados por gracia (Ro 4:6-7).

Exégesis supuesta por citas implícitas

Se considera aquí el posible trasfondo de las aseveraciones paulinas sin que figure ninguna referencia formal o cita textual al texto de la Escritura. Este tipo de exégesis demuestra la importancia que Pablo le asignaba a la Escritura como Palabra de Dios. En general, este tipo de referencias hacen mayormente

.....

³⁶ También extrae comparaciones tipológicas complejas como la de Ro 3:21-26 donde traspone los elementos tipológicos de los sacrificios del santuario israelita presentes en la *Torah* para considerar a Cristo como su antitipo.

al trasfondo del argumento paulino. Esto permite observar si Pablo utilizó la Escritura en forma acomodaticia, es decir, si empleó el sentido del texto y su contexto o no. Además se puede entender cuáles fueron los temas más familiares al pensamiento paulino.

En el caso del estudio de Ro 4 y 5 se pudieron detectar, por ejemplo que tiene en mente:

1. El surgimiento del pueblo de Israel y su historia. Como cuando hace eco del pacto de Dios con Abrahán en Ro 4; y cuando cita el reinado de la muerte desde Adán hasta Moisés (Ro 5:14). Anteriormente en el argumento se hace eco de la ley dada a Moisés al describir el comportamiento de los judíos en Ro 2:21-23.
2. Las profecías referidas al Mesías son también parte de su trasfondo y vocabulario. Por ejemplo: al considerar a Jesús como Señor (Ro 4:24; 5:1) y Mesías (Ro 4:25 y Ro 5).
3. Dios y su actividad salvífica. Es evidente que Pablo tiene en mente el trasfondo de la *Torah* para explicar los temas del juicio de Dios, de la forma en que justifica y su actividad redentora en Cristo, su trato con los rebeldes y los gentiles.
4. Propuestas de orden moral. Esto permite entender los conceptos antropológicos paulinos que describen al hombre como pecador y necesitado de la gracia divina.

Conclusiones

En la carta a los Romanos, en forma similar a otras cartas paulinas y a las descripciones preservadas en el libro de Hechos, Pablo mantiene un trasfondo de disputas entre gentiles y judíos. Pero, Pablo, sin desvincularse de su origen judío trasciende las barreras que lo circunscriben y establece desde la Escritura misma la esencia universal de su mensaje al mundo. Para él no hay contradicción entre la *Torah* y el nuevo mensaje en Cristo.

De allí que en forma explícita usa la *Torah* como trasfondo autoritativo. La hermenéutica tannaíta y de otros grupos que conformaban la religiosidad judía en el

primer siglo, hacía que lo nomológico estuviera regido por posibles formas helenistas de razonamiento, es decir, el estilo científico de razonar aceptado en la época.³⁷ Pero, gracias al ejemplo del “rabi” Jesús, Pablo toma el concepto bíblico y lo vuelca en toda su plenitud salvífica “ἐν πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν” (“a todas las naciones”, Ro 1:5).

Este estudio, centrado en la interpretación que hizo Pablo de la *Torah*, permite percibir que los procedimientos exegéticos paulinos, sus desarrollos homiléticos sobre conceptos de la *Torah* y otros textos de las Escrituras Hebreas, las consideraciones filológicas, el razonamiento basado en las Escrituras para justificar un análisis, una demostración o una propuesta tanto sea histórica como tipológica tiene algunas afinidades con la de los rabíes de su época. No obstante esto, cuando Pablo cita la *Torah* en Ro 4 y 5 no lo hace de forma arbitraria o para justificar en forma extraña ninguna conclusión.

El marco conceptual paulino de promesa-cumplimiento lo hace distinguir que la tipología de la *Torah*, y reiterada en el resto de la Escrituras Hebreas, se cumple en Cristo, y esto afecta profundamente su comprensión de la Escritura y de la continuidad de la comunicación de Dios con la humanidad. La argumentación se resume en que la voluntad de Dios aparece presentada en su Palabra escrita; es decir, la resurrección de Jesús, era un cumplimiento del plan de Dios que debía responder a lo prometido ya en el Pentateuco.³⁸

62

Al extraer de la tipología y de las historias de la *Torah* va construyendo el anuncio del inicio de la era cristiana. Esto no tiene la intención de otorgarle otro sentido a los textos sin ninguna relación con el anterior, sino de trasponer la figura, el signo o la imagen a la realidad nueva compuesta por los creyentes en Cristo.

Finalmente, se puede decir que con el uso de las reglas contextuales y las comparativas, Pablo tuvo la intención de conciliar la Escritura y poner en práctica el principio de “la Biblia se explica por la Biblia”; con el resto de las reglas buscó extraer explícitamente los principios presentes en el texto bíblico.

.....

³⁷ Armenteros (2005, p. 96) describe que esta hermenéutica se impregnó de “helenismo solapado”, y lo ejemplifica en que “las obras dejan de ser manifestaciones de la fe para pasar a ser *ta erga*, el esfuerzo que salva; la circuncisión deja de ser el corte del *berit* (pacto) para ser una marca distintiva de una elite xenófoba; la ley abandona su concepto de la pedagogía e instrucción para ser una innumerable retahíla de normas y casuística”.

³⁸ Del Agua Pérez (1982, p. 216) denominó el tipo de argumentación paulina como “*derás cristológico*”. De ahí, su coincidencia a nivel de formulación de los argumentos con el de los tannaítas en cuanto a interrogaciones retóricas, introducción de citas y otras estructuras. “Aportación de la hermenéutica judaica a la exégesis bíblica” (PÉREZ, 1982, p. 304). En general, los eruditos reconocen que Pablo al interpretar los Escritos del AT, estaba diciendo que la fe cristiana está ligada a un testimonio histórico particular o grupo de escritos que contienen orientaciones para las nuevas comunidades de creyentes (verse HASEL, 1974, p. 165).



Referencias

- ARMENTEROS, V. Una propuesta semítica a la estructura de la epístola a los Romanos. **Hermenéutica**, v. 5, p. 96, 2005.
- BONSIRVEN, J. **Exégèse rabbinique et exégèse paulinienne**. Paris: Beauchesne, 1939.
- BREWER, D. I. Techniques and assumptions in Jewish exegesis before 70 CE. In: **Texte und Studien zum antiken Judentum Texts and studies in ancient Judaism**. Tübingen: Mohr-Siebeck, 1992. v. 30.
- BRUCE, F. F. **Romans**. Grand Rapids: Eerdmans, 1983.
- CONTRERAS, E. M. **La interpretación de la creación: técnicas exegéticas en Génesis Rabbah**. Estella: Verbo Divino, 2002.
- FERNÁNDEZ, M. P. Aportación de la hermenéutica judaica a la exégesis bíblica. In: CASCIARO RAMÍREZ, J. M. (Ed.). **Biblia y hermenéutica**. Baranain: [s. n.], 1986.
- _____. **Midrás Sifra I: el comentario rabínico al Levítico**. Estella: Verbo Divino, 1997.
- _____. Aportación de la hermenéutica judaica a la exégesis bíblica, ponencia. Noviembre 1984. Disponible in: <<https://goo.gl/b6JHWw>>. Consultada el: 29 de octubre de 2009.
- _____. El método exegético del Midrás Sifra. **Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos**, sección Hebreo, 45, 1996, 43.
- _____. Modelos de argumentación en la exégesis de los tannaítas: las series talmûḏ lômar y mâ talmûḏ lômar, **Sefarad**, v. 47, p. 363-381, 1987.
- _____. Midrás Sifra I. **El comentario rabínico al Levítico**. Estella: Verbo Divino, 1997.
- _____. **Sobre la práctica tannaíta: La lógica humana ante la escritura: precisiones sobre hermenéutica tannaítica**. Granada: Universidad de Granada, 1994. v. 1,



FISHBANE, M. A. Interpretation of Mikra at Qumran. In: MULDER, M. J. (Ed.). **Mikra: text, translation, reading and interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity**. Minneapolis: Fortress, 1990.

_____. **Biblical Interpretation in Ancient Israel**. Oxford: Oxford University Press, 1985.

HASEL, G. F. Principles of Biblical Interpretation. In: **A Symposium on Biblical Hermeneutics**. Washington: Review and Herald Publishing Association, 1974.

HIETANEN, M. Towards a Comprehensive Analysis of Paul's Argumentation. In: AEJMALAEUS, L.; MUSTAKALLIO, A. (Ed.). **The Nordic Paul: finnish approaches to pauline theology**. New York: T. & T. Clark, 2008.

KASHER, R. The Interpretation of Scripture in Rabbinic Literature. In: MULDER, M. J. (Ed.). **Mikra: text, translation, reading and interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity**. Minneapolis: Fortress, 1990.

64

LEE, J. H. Paul's Gospel in Romans: a discourse analysis of Rom 1:16-8:39. **Linguistic Biblical Studies**, v. 3, 2010.

LEÓN, D. M. Principios básicos de la exégesis rabínica. **Revista Bíblica**, v. 60, n. 2, p. 118-119, 1998.

METZGER, B. A. The Formulas Introducing Quotations of Scripture in the NT and the Mishnah. **Journal of Biblical Literature**, v. 70, n. 4, p. 298-299, diciembre, 1951.

_____. The Formulas Introducing Quotations of Scripture in the NT and the Mishnah. **Historical and Literary Studies**. Grand Rapids: Eerdmans: 1968. (NT Tools and Studies, 8).

PÉREZ, A. D. A. "El "derás" cristológico". **Scripta Theologica**, v. 14, n. 1, p. 216, January, 1982.

SANDAY, W.; HEADLAM, A. C. **A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans**. New York: [s. n.], 1926.

SCHOLTUS, S. C. **La influencia de los presupuestos hermenéuticos tannaítas en la argumentación paulina de Romanos 1 al 5**. Tesis. (Doctorado en Teología).



Facultad de Teología, Universidad Adventista del Plata, Libertador San Martín, Entre Ríos, 2014.

SILVA, V. Los Salmos como literatura. **Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana**, v. 45, n. 2, 2003.

STRACK, H. L; STEMBERGER, G. **Introducción a la literatura talmúdica y midrásica**. Estella: Verbo Divino, 1996.

WAGNER, J. R. **Herald of the Good News: Isaiah and Paul 'in Concert' in the letter to the Romans**. Leiden/Boston/Köln: Brill, 2002.

WITHERINGTON III, B.; HYATT, D. **Paul's letter to the Romans: a socio-rhetorical commentary**. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing, 2004.

The differences and similarities of the beast(s) in Revelation 12 and 13:1-10

RODRIGO GALIZA¹

The creatures described in Revelation 12: and 13:1-10 are very similar. However, they have some important differences, namely: the number of horns, the presence of crowns in different places and the relation or identification with the dragon. While almost all interpreters of prophecy have interpreted them to be the same power based on their similarities, how they account for their differences? In the present article, I investigate the similarities and differences of these two beasts of Revelation 12 and 13:1-10 and evaluate the arguments articulated by some Adventist interpreters about this issue.

Keywords: beasts; Revelation 12; Revelation 13:1-10.

Seventh-day Adventists have interpreted the symbolic creatures of Rev 12 and 13:1-10 as referring to Rome. Although the similarities of both creatures are obvious, there are major differences which have not been thoroughly explained.² According to the text both have seven heads, ten horns and some crowns. Both of them also attack God's people and continue for a specific time (42 months; 3 ½ times or 1260 days). But what should we make of the differences in the symbolism, like the number of crowns, seven in Rev 12, and ten in Rev 13:1-10? Furthermore, why in Rev 12 the dragon is the persecuting power while in 13:2 the dragon gives authority to the beast, but interpreters see both as the same power, namely, Rome?

.....

¹ Doutorando em história eclesiástica pela Universidade Andrews, EUA, onde atua também como aluno assistente.

² Paulien (2009, p. 421) also recognizes that Seventh-day Adventists have not given sufficient clarity to the 1260 period, but his comment is about Rev 11. The point still well taken, many details of Revelation have not been clearly explained.

Ways to interpret prophecy

Apocalyptic prophetic texts are not the easiest parts in Scriptures to understand. The apocalyptic genre is full of symbols because it explains transcendent reality both in space and time (COLLINS, 1984, p. 1-19, specially p.4). The texts under scrutiny here fall in this category of high symbolic content and the reader needs to be careful on how to identify and interpret them. Due to different worldviews regarding divine communication (revelation-inspiration),³ at least four methods have been proposed to interpret this biblical genre: preterism, historicism, futurism and idealism.⁴

The assumption of the reader will determine in large measure the outcome of his/her interpretation of Revelation. But since the focus of this article is to evaluate the textual similarities and differences of the beast(s) of Rev 12 and 13:1-10, I narrow the discussion to the basic common ground of interpretation shared by all methods. Most commentators focus their discussion of the symbolic beasts of chapters 12, 13 and 17 on the identification/interpretation of the heads. For the purpose of this paper, it is not necessary to investigate all the details of those 3 chapters in the book of Revelation, only to evaluate the differences of these beasts. Therefore, an investigation of chapters 12 and 13 are sufficient because in these chapters, and not in Rev 17, the differences of the beasts are most notable.

68

Heads, horns and crowns

Relating to the heads of the beasts of Rev 12 and 13:1-10, there are three main positions: (a) they represent Roman Emperors of the first century, (b) the kingdoms from Egypt to Rome, and (c) not representing specific rulers but symbolic of complete (seven).⁵ With the exception of the full preterists, it seems that interpreters mix

.....

³ For an Adventist biblical argumentation for the divine method of revelation-inspiration and comparison with other methods see (CANALE, 2001).

⁴ It is not the focus of this paper to explain or critic these methods and their particular interpretation of Revelation. For more on these four methods related to the book of Revelation see PAULIEN (2004, p. 30-34). For a historicist history of interpretation of Rev 12, 13 and 17 see Nichol (1980, v.7, p. 114, 116-118, 124-127). In both references above there is no mention of the differences of the beasts and how to explain them.

⁵ For a basic review of these different positions see Osborn (2002, p. 619-620). For the non-historicist perspective besides Osborne see Ford (1975), Johnson (2006), Keener (2000) and Mounce (1997).



preterism, idealism and futurism, where the horn is somehow related to historical realities of the past (like the Roman emperor Nero) to exemplify a future enemy. In reality, its main goal is to represent the supreme enemy of God.⁶

Intertextuality and recapitulation

It is widely recognized that the symbols used in Daniel are similar to those of Revelation. This method of using previous symbols is called recapitulation.⁷ By recapitulation interpreters mean the repetition of a previous visionary symbol(s) to frame the next vision. This is an important concept to the understanding of both apocalyptic books and it is used, although with different application, by all schools of interpretation.

In Rev 12 and 13 this principle is easily demonstrated. The principle of recapitulation considers similar language/symbols to trace the parallel between visions. In Rev 12 John sees a beast (dragon) having seven heads, ten horns, crowns (seven) which persecutes the woman who serve God for a definite time (1260 days or 3 ½ times). In Rev 13 John sees a beast also with seven heads, ten horns, crowns (ten) and persecuting those saints who serve God also for a specific time (42 months). This repetition is generally understood to mean that the power(s) described in these two chapters are most probably the same. It has been also noticed by all school of interpretation the intertextual reference to the vision of Dan 7, or the recapitulation of Daniel by Revelation, and how the book of Daniel also recapitulate its own visions (chapters 2, 7, 8-9, 11-12).⁸

In Dan 7 the prophet also see beasts, four of them. The focus of the vision, however, is on the last beast, which has ten horns and persecutes God's people. From the head of this fourth beast comes up a little horn that becomes powerful and removes

.....
⁶ A great example of this kind of interpretation is MOUNCE (1998, p. 245,246, 314-318). He writes that the number of heads and horns are merely symbolic, for they are the sum of heads from Daniel 7, thus it epitomizes the archenemy of God at the end time (p. 245). But at the same he seems to apply the symbolism to individual emperors in the I AD to fit his view of the heads (p. 314-318). See also Johnson (2006, p. 740), Keener (2000, p. 338) and Osborne (2002, p. 620).

⁷ Lehmann (1992, p. 143) concisely define it: "Each section is a sequential resumption of the same global history in order to add details and to progress toward an explanation".

⁸ Although the four schools interpret the text differently, they agree with this same idea of recapitulation. For an Adventist explanation of how recapitulation works in detail in Daniel see Shea (2005), in Revelation see Strand (1992a). For the relation between Daniel and Revelation see Lehmann (1992).



three of the previous ten horns. This horn from littleness persecute the saints during $3 \frac{1}{2}$ times. In the end of this period the judgment of God is established to destroy the beasts and to deliver God's people. In all these chapters (Dan 7, Rev 12 and 13) there is a terrible beast with ten horns which persecute God's people for a similar time. The similarities are evident. What interpreters have been able to demonstrate through textual parallelism is that all these three chapters uses the same framework and thus, they argue, most probably it refers to the same event. The visions describe a time when the enemy of God persecutes the saints. All the beasts have 10 horns and rule for the same time. But the similarities stop here.

Although recent commentators see the similarities between these apocalyptic texts, very few of them address their differences. They agree with the basic identification of the beast(s) in Revelation 12 and 13:1-10 with the Roman Empire (or pagan Rome). However, only two authors, both Adventist historicists, account for the differences in the description of these beasts and try to respond to it.⁹ Both Johnsson (1992, p. 23, 26, 27) and Strand (1979, p.54; 1992b, p. 184), hint the beasts of Rev 12 and 13:1-10 should not be equated in all particulars, despite their similarities, since they have different numbers and position of crowns.

70

The crown-factor

In their interpretation of Rev 12 and 13 they rightly point out that while the beast in Rev 12 has seven crowns in the head(s), the beast in Rev 13 has ten crowns in the horns. It should also be pointed out that in Dan 7 and in Rev 17, where a beast with seven heads and ten horns is seen attacking God's people, there are no mention of crowns. To these two interpreters these difference in the description of the crowns serve as a marker and therefore are key to understand the symbolism of this persecuting beast.

.....

⁹ For example, Osborne (2002) sees difference only in the spiritual aspect of Satan's parody of the Father in Rev 12 and the Son Rev 13 (p. 459, 460, 620). He does not mention the differences of number and placement of crowns. Similarly, Ford (1975) identifies the beasts of Rev 12, 13 and 17 as the same powers (p. 210, 220, 285), but he mentions the different description of the crowns in 12 and 13. Nonetheless, this difference is insignificant for the identification of the beast because its purpose is only to leave space in heads of the beast of Rev 13 for names of blasphemies (p. 210).



Taking as reference the literary structure of Strand (1979), Johnsson agrees that the crowns are key to distinguish these beasts and suggests that the difference

may be due to the lapse of time. Satan's depredations through the sea monsters come long after his efforts to kill the holy Child. The description of the sea beast in the Greek text lists the horns before the heads (a unique detail when compared with the other descriptions of these similar-looking figures, Rev.12:3; 17:3) and thus also draws attention to this change in emphasis (JOHNSSON, 1992, p. 27).

But he goes no further in explaining the "lapse of time" and the crown-factor. It is Strand who gives an explanation to the differences in the visions (1992b). Based on his previous work (1979) and on Shea's (1992) about the literary structure of the book of Revelation, Strand argues that the crown-factor marks the *time* of the ruling of these beasts. And this can be only understood when a historicist framework is considered. Consequently, the preterists and futurists are not able to fit all the components together (1992b).

Arguing for a historicist approach Strand shows that in Dan 7 the fourth beast is the Roman Empire from which derive 10 horns and later a persecuting horn from littleness. In Rev 12, the dragon beast persecutes the child Jesus so it must refer to the Roman Empire phase of the beast. In Rev 13, however, the persecution starts and focuses only on God's people. This fits with his understanding of the crown-factor. In Rev 12 the crowns are in the seven heads representing the Pagan phase of Rome, while in chapter 13 the focus is on the horn(s) phase since the crowns are on them.

What Strand's scheme suggests is that in Rev 12 the crowned power, the authority in action, is the pagan version of Rome. By the time John sees the beast in Rev 13:1-10 the crowned power is the ten horns which leads to the papal version of Rome. Taking this difference into account he suggests that the absence of crowns in Rev 17 is because the horns have not yet been crowned when John saw it (v.12) (1992b, p. 184).

How about the dragon-factor?

Despite the tentative of Strand's crown-factor to solve the seemingly discrepancies of the apocalyptic visions of Revelation, it leaves some issues unsolved. One of them is how to explain that the dragon is pagan Rome in Rev 12 while in Rev 13 it gives the power to the beast of seven heads and ten horns? Strand is silent on this.



Johnsson (1992) tries to solve it by suggesting that the beast of Rev 13:1-10 is *like* the dragon, not the dragon itself, for the text says it receive power from the dragon. So, he argues, the focus of the vision is now on the papal and not the pagan phase of Rome (p.23).¹⁰ Behind this answer is the idea that apocalyptic symbols are fluid. The dragon is the devil (12:9) at the same time that it represents the human empires/powers used by Satan to attack God's people.¹¹

The other issue related to the crown-factor is the interpretation of the seven heads. What do they represent taking into account the inclusion or absence of the crowns? Preterists see the heads as a symbol of individuals, Roman emperors (e.g. MOUNCE, 1997, 316-318).¹² The Millerites and early Adventists such as Uriah Smith saw it as representing Roman forms of government (SMITH, 1; FROOM, 1982, vol. 4, p.1118, 1119). Others do not interpret them as specific political powers but are open to the symbolic interpretation of its numbers representing the totality of God's enemy (JOHNSSON, 1992, p. 27; WERE, 1983, p. 188).¹³ The majority of Adventist interpreters understand the seven heads as representing the totality of Satanic enmity against God and His people, throughout history, as depicted in the Bible through the power of specific kingdoms. In this last group of interpreters, there is no agreement where to start counting the seven heads or kingdoms (LARONDELLE, 1997, p.418, 419; NICHOL, 1980, p. 854-855; STRAND, 1992b, p.191).

72

.....

¹⁰ This interpretation of Rev 13:1-10, applied to the papacy, is not shared by futurists or preterists but was very common throughout history. For the summary of this history see Froom (1982, vol. 4, p.1091, 1092).

¹¹ This principle is shared by White (1950, p.54). In her work *The Great Controversy* she interprets the dragon giving power to the beast (Rev 13:2) as paganism replaced by the papacy. At the same time she applies the time of persecution of 12:6 and Dan 7:25 to the papal phase. For her, the dragon is behind the papacy (p.77), and at the same time behind Herod and the Roman Empire in the time of Jesus (p.438). This is also the view adopted by the *The Seventh-Day Adventist Bible Commentary* (NICHOLS, 1980, p.807) and Froom (1982, vol. 4, 1118-1119). Froom shows that only Ellen G. White in early Sabbatarian Adventism (1844-1875) saw this fluidity apocalyptic symbol. Others saw the *red* dragon as pagan Rome while the *dragon* (not red) was identified as Satan (e.g. SMITH, 2.). The fluidity of symbols in apocalyptic literature can be also deduced from Rev 17:9 where the 7 heads are interpreted by the angel to John as representing both mountains and kings (this is noticed by KEENER, 2000, p. 409).

¹² For an Adventist response see Strand (1992b).

¹³ Significant in this discussion is Were interpretation of numbers in the Apocalypse in chapter XII of his book.

Conclusion

By investigating the differences and similarities of the beasts in Rev 12 and 13:1-10, I find that all interpreters agree that the beast(s) in both chapters represents Roman powers. The main argument to support this idea is the textual similarities between them and the contextualization to the time of Jesus and John, hence, Roman time. The similarities are: the prophet sees a beast with seven heads, ten horns persecuting God's people for a similar/equal time. These similarities in the description of time, persecution attitude, and the numbers of horns are also connected by interpreters to the vision of Dan 7. Despite the different historical application they give to the beasts of these chapters, they all use the principle of recapitulation to support the link with Rome. Hence, according to the authors considered in this article, what hold these beast(s) together are the time and thematic parallelism.

What is ignored by most of them, however, are the differences, namely, the number and place of crowns and the relationship of the dragon with the first beast of Rev 13. Only two authors, both Adventist historicists, comment on these differences and, consequently, only they try to solve the apparent puzzle presented in Rev 12 and 13. By focusing on the crowns and comparing to its non-existence in Dan 7 and Rev 17, Strand (1992b) suggests a historical sequence of power represented by the presence or absence of the crowns. In this view, Rev 12 depicts pagan Rome for the crowns are in the dragon's head; in Rev 13 the emphasis is on papal Rome for the crowns are on the ten horns. In Dan 7 and Rev 17 there are no crowns described because the powers are still in a distant future from the prophets' perspective. Building on Strand's (1979) perspective, Johnsson (1992) focuses his attention in the relation between the dragon and the beast of Rev 13:1-10. He distinguishes them by arguing that they are alike but different.

These two authors have gone beyond most interpretations of these symbolic creatures, but not all issues are solved. They still leave open the discussion of the fluidity of symbols in apocalyptic literature, or the usage of the same imagery to represent different realities. Also, their interpretation are not applied to the specific identification of the seven heads, a discussion which is extremely important to the understanding of Rev 17. Actually, all authors I investigate interpret Rev 12 and 13 in light of Rev 17, looking at their similarities backwards. However, they overlook the differences in their symbolic description. This short study shows that only two authors have dealt with the differences coherently and, therefore, their conclusions should be seriously considered on further studies on the beasts of Rev 12, 13 and 17.

Bibliography

CANALE, F. L. **Back to Revelation-Inspiration**: searching for the cognitive foundation of christian theology in a postmodern world. Lanham: University Press of America, 2001.

COLLINS, J. J. **The Apocalyptic Imagination**: an introduction to the Jewish matrix of christianity. New York: Crossroad, 1984.

FORD, J. M. **The Anchor Bible**: Revelation. Garden City: Doubleday, 1975.

FROOM, L. E. **The prophetic faith of our fathers**. Hagerstown: Review and Herald, 1982. v. 4.

JOHNSON, A. F. Revelation. In: LONGMAN, T.; GARLAND, D. E. (Ed.). **The Expositor's Bible Commentary**: Hebrews to Revelation. Grand Rapids: Zondervan, 2006.

74

JOHNSON, W. G. The Saint's End-Time Victory over the Forces of Evil. In: HOLBROOK, F. B. (Ed.). **Symposium on Revelation**. Silver Spring: Biblical Research Institute, General Conference of Seventh-day Adventists, 1992. v. 1

KEENER, C. S. **The Niv Application Commentary**: Revelation. Grand Rapids: Zondervan, 2000.

LARONDELLE, H. K. **How to understand the end-time prophecies of the Bible**: the biblical-contextual approach. Sarasota: First Impressions, 1997.

LEHMANN, R. Relationships between Daniel and Revelation. In: HOLBROOK, F. B. (Ed.). **Symposium on Revelation**. Silver Spring: Biblical Research Institute, General Conference of Seventh-day Adventists, 1992. v. 1.

MOUNCE, R. H. **The New International Commentary on the New Testament**: the book of Revelation. Grand Rapids: W.B. Eerdmans, 1997.

Osborne, Grant R. *Revelation* Baker Exegetical Commentary on the New Testament. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2002.

PAULIEN, J. **The Deep Things of God**. Hagerstown: Review and Herald, 2004.



_____. "The 1260 Days in the Book of Revelation." In: HEINZ, D.; MOSKALA, J.; VAN BEMMELEN, P. M. (Ed.). **Christ, Salvation and the Eschaton**. Berrien Springs: Old Testament Department - Seventh-day Adventist Theological Seminary, 2009.

NICHOL, F. D. (Ed.). **The Seventh-Day Adventist Bible Commentary: Phillipians to Revelation**. Washington: Review and Herald, 1980. v. 7.

SHEA, W. H. Time Prophecies of Daniel 12 and Revelation 12-13. In: HOLBROOK, F. B. (Ed.). **Symposium on Revelation**. Silver Spring: Biblical Research Institute, General Conference of Seventh-day Adventists, 1992. v. 1.

_____. **Daniel: a reader's guide**. Nampa: Pacific Press, 2005.

SMITH, U. **The Seven Heads of Revelation 12, 13, and 17**. Battle Creek: Uriah Smith, 1896. Disponível em: <<http://bit.ly/2g3oRRb>>

STRAND, K. A. **Interpreting the book of Revelation: hermeneutical guidelines, with brief introduction to literary analysis**. Naples: Ann Arbor Publishers, 1979.

75

_____. The eight basic visions. In: HOLBROOK, F. B. (Ed.). **Symposium on Revelation**. Silver Spring: Biblical Research Institute, General Conference of Seventh-day Adventists, 1992a. v. 1.

_____. The seven heads: to they represent Roman emperors? In: HOLBROOK, F. B. (Ed.). **Symposium on Revelation**. Silver Spring: Biblical Research Institute, General Conference of Seventh-day Adventists, 1992b. v. 1.

WERE, L. F. **The woman and the beast in the book of Revelation: Studies in Revelation 12-20**. Berrien Springs: First Impressions, 1983.

WHITE, E. G. **The Great Controversy between Christ and Satan**. Boise: Pacific Press, 1950.

The priesthood of Christ and the priesthood of all believers in the theology of Martin Luther

ADRIANI MILLI RODRIGUES¹

The priesthood of all believers is one the most important ideas in the theology of Martin Luther and has significant implications for ecclesiology, theology of ministry and biblical interpretation, all of them with an impact on the notion of religious authority. Given the importance of all these themes, this article aims at investigating the proper understanding of the foundations of Luther's thinking on the topic as well as the consistency of this Protestant concept of priesthood and its implications. That will be done by describing the concept of Christ's priesthood in the context of the theology of Martin Luther, observing how this concept influences Luther's understanding of the priesthood of all believers.

Keywords: Priesthood of all believers; Martin Luther; Ecclesiology; Religious authority.

O sacerdócio de todos os crentes representa um dos conceitos mais importantes na teologia de Martinho Lutero e possui implicações significativas para a eclesiologia, teologia do ministério e a interpretação bíblica — temas que afetam a noção de autoridade religiosa. Dada a importância de todos esses assuntos, este artigo tem como objetivo investigar a adequada compreensão dos fundamentos do pensamento de Lutero sobre o sacerdócio de todos os crentes, bem como a consistência deste conceito protestante e suas implicações. Isso será realizado por meio da descrição do conceito do sacerdócio de Cristo no contexto da teologia

.....
¹ Professor de Teologia no Centro Universitário Adventista de São Paulo. Doutorando (PhD candidate) em Teologia Sistemática na Andrews University (EUA), com semestre sanduíche (Doctoral Research Scholars Program) em Princeton. Pesquisador visitante na Universidade de Notre Dame (EUA). Mestre em Ciências da Religião pela UMESP. Membro por excelência acadêmica da Honor Society of Phi Kappa Phi (EUA). E-mail: adriani.milli@unaspedu.br.

de Martinho Lutero, observando como esse conceito influencia a compreensão de Lutero sobre o sacerdócio de todos os crentes.

Palavras-chave: Sacerdócio de todos os crentes; Martinho Lutero; Eclesiologia; Autoridade religiosa.

The priesthood of all believers is one the most important ideas in the theology of Martin Luther.² This idea has been widely discussed in Protestant circles (see MONTOVER, 2011; NAGEL, 1997; ROGERS, 2010; Mayes 1996; MONTOVER, 2008; EASTWOOD, 2009),³ since it has significant implications for ecclesiology (see KÄRKKÄINEN, 2002, p. 42-44),⁴ including the theology of ministry (see PREUS, 1979; WRIEDT, 2002; JEFFCOAT JÚNIOR, 1989; WEE, 1990) and biblical interpretation.⁵ All these implications are related to the notion of religious authority. In other words, the idea of the priesthood of all believers influences the understanding of the authority of the church, the authority of the ministry, and the authority of biblical interpreters (see CARROLL, 1991, p. 30; CULP, 2010, p. 43;

78

.....

² According to Mark Tranvik (2004, p. 37), the center of “Luther’s theological revolution” is the notion of “justification by faith, and its corollary” is the “priesthood of all believers”.

³ As Brian Gerrish (1965, p. 404) points out, “at the Diet of Augsburg in 1530 Philip Melancthon advised against discussion of the priesthood of all believers, relegating it to the ‘odious and unessential articles which are commonly debated in the schools.’ In the Augsburg Confession, which had already been finished and read when he gave this judgment, the doctrine is passed over in silence. But Protestant tradition has not followed Melancthon in this respect. The priesthood of all believers has come to be regarded, along with Biblical authority and salvation by faith, as one of the three main points of evangelical theology”.

⁴ Timothy George (1988, p. 95) argues that “Luther’s greatest contribution to Protestant ecclesiology was his doctrine of the priesthood of all believers.” In fact, Marks Wriedt (2003, p. 99) connects Luther’s notion of the priesthood of all believers with his ecclesiological reflection. In his words, “Luther’s characteristic and mature statements of the priesthood of all believers, which turn the hierarchy of the church upside down and plant a biblical theological foundation, can only be found in his later ecclesiology after he had been provoked by the failed talks with Rome and his order to think his alternative approach through to the end”.

⁵ For Alister McGrath (2007, p. 53), “on the basis of this doctrine of the universal priesthood of believers, Luther insisted that every Christian has the right to interpret the Bible and to raise concerns about any aspect of the church’s teaching or practice that appears to be inconsistent with the Bible. There is no ‘spiritual’ authority, distinct from or superior to ordinary Christians, who can impose certain readings of the Bible upon the church”.



GRUDEM, 2000, p. 933).⁶ Despite their different nuances, these three aspects seem to indicate that the concept of the priesthood of all believers undermines the Catholic understanding of religious authority, which is essentially based on the hierarchical structure of the ordained ministry.⁷

However, while the discussion of the implications of the priesthood of all believers is helpful, it should not replace the study of its theological foundations. As a matter of fact, a proper understanding of such foundations is essential for the consistency of this Protestant concept of priesthood and its implications. For instance, writing from a Catholic perspective, Gerald O'Collins and Michael Jones affirm the importance of the priesthood of all believers without necessarily agreeing with the Protestant view of religious authority. It means that these Catholic scholars defend both the priesthood of all believers and the hierarchical notion of religious authority.

In fact, O'Collins and Jones correctly point out the importance of the study of the theological foundation for the notion of the priesthood of all believers. In their words, by virtue of their baptism all Christians share in the priesthood of Christ. But does this participation differ from the participation in the priesthood of Christ received through ministerial ordination, so that—for instance—only a validly ordained priest can bring into being the sacrament of the Eucharist? Does ministerial ordination effect such an essential difference? [In this context, they argue that] any

.....

⁶ McGrath (2007, p. 3) argues that “Luther’s radical doctrine of the ‘priesthood of all believers’ empowered individual believers. It was a radical, dangerous idea that bypassed the idea that a centralized authority had the right to interpret the Bible. There was no centralized authority, no clerical monopoly on biblical interpretation”.

⁷ The Catholic conception of religious authority is particularly evident in its notion of hierarchical constitution of the church and the sacrament of holy orders (see OTT, 1974, p. 276-291, 450-459).



adequate response to these questions depends on a theological understanding of the priesthood of Christ himself (O'COLLINS; JONES, 2010, p. v).⁸

The disagreement between the Catholic and the Protestant conception of the priesthood of all believers reveals the importance of the study of the priesthood of Christ as the theological foundation for a proper understanding of the priesthood of all believers and its implications for the notion of religious authority. Considering that the concept of priesthood of all believers is primarily associated with Martin Luther, due to the fact that this concept is highly emphasized in his theology, some questions may be raised about the theological foundation of Luther's notion of the priesthood of all believers: How does Luther understand the priesthood of Christ? How does his understanding of Christ's priesthood influence his concept of the priesthood of all believers? Does Luther's conception of Christ's priesthood prevent the Catholic idea of a twofold participation in the priesthood of Christ? In light of these questions, the purpose of the present article is to describe the concept of Christ's priesthood in the context of the theology of Martin Luther, observing how this concept influences Luther's understanding of the priesthood of all believers.

To achieve this purpose, I will initially describe the concept of the priesthood of Christ in the theology of Luther. Then, I will depict Luther's notion of the priesthood of all believers, observing particularly how this notion is influenced by Luther's concept of Christ's priesthood. Taking into account the large amount of Luther's writings, the proposed presentation and analysis of the priesthood of Christ in Luther's theology will not be exhaustive. Furthermore, even though this study emphasizes the connection

80

.....
⁸ Certainly, they maintain a distinction between two types of participation in the priesthood of Christ, namely, the participation of the whole community of believers and the participation of the ministerial priesthood. This distinction is clearly presented in the Catholic Catechism. "Christ, high priest and unique mediator, has made of the Church 'a kingdom, priests for his God and Father.' The whole community of believers is, as such, priestly. The faithful exercise their baptismal priesthood through their participation, each according to his own vocation, in Christ's mission as priest, prophet, and king. Through the sacraments of Baptism and Confirmation the faithful are 'consecrated to be [...] a holy priesthood.' The ministerial or hierarchical priesthood of bishops and priests, and the common priesthood of all the faithful participate, 'each in its own proper way, in the one priesthood of Christ.' While being 'ordered one to another,' they differ essentially. In what sense? While the common priesthood of the faithful is exercised by the unfolding of baptismal grace, - a life of faith, hope, and charity, a life according to the Spirit - ,the ministerial priesthood is at the service of the common priesthood. It is directed at the unfolding of the baptismal grace of all Christians. The ministerial priesthood is a means by which Christ unceasingly builds up and leads his Church. For this reason it is transmitted by its own sacrament, the sacrament of Holy Orders." *Catechism of the Catholic Church*. Available in: <<http://bit.ly/1Y185jX>> Accessed; February 13, 2012. § 1546-1547.



between Christ's priesthood and the priesthood of all believers, Luther's references to the latter topic will only be considered in this article when they are somehow related to the understanding of the former. With this delimitation in mind, I will start by describing the concept of the priesthood of Christ in the theology of Luther.

The Priesthood of Christ

In this section, I present the concept of the priesthood of Christ in the theology of Luther. Overall, this concept is more thoroughly discussed in his lectures on the book and Genesis and in his commentary on Psalm 110. Therefore, I will describe Christ's priesthood in Luther's lectures on Genesis, and then in the commentary on Psalm 110.

Lectures on Genesis

After having completed a series of lectures on Psalms, Luther (1483-1546) lectured on Genesis from 1535 to 1545 (PELIKAN, 1968, p. ix).⁹ Before the discussion of Luther's concept of the priesthood of Christ in his lectures on Genesis, it is important to note how he conceives the notion of priesthood. Actually, in his comments on the

.....

⁹ Studies on Luther's theology generally take into account the distinction between the 'early' Luther and the 'later' Luther. According to Paul Zahl (2003, p. 26), "a theological break or departure in sometimes discerned within Luther's scholarship between the 'early' Luther and the 'later' Luther. The idea is that the Reformer started with a view of the gospel that stressed spiritual warfare, the principalities and powers of the world against the authority and command of Christ, the overthrow of human strongholds by means of the exorcising power of God. The 'early' Luther also stressed a theology of glory, i.e., of victory. The 'later' Luther moved more into ideas like forensic forgiveness and justification, imputation and also economic theories of the Atonement. The older he got, the more he began to sound like an orthodox Protestant theologian of the next century, the seventeenth". Probably, "Ritschl was the first to study Luther and his work with an evolutionary lens, distinguishing the early Luther from the later Luther, and separating Luther from Melancton and the later confessional and dogmatic writings. For those who research Luther's thinking, the most important contribution of this evolutionary method of research was Ritschl's insistence on the great difference between the young Luther and the mature Luther. Ritschl argued that the young Luther was more 'authentic,' since the mature Luther drastically changed his original teachings. A shift from the subjective to the objective understanding of justification occurred in the move from Luther to Lutheranism, but this same change occurred in Luther's writings themselves, in the move from the young to the mature Luther" (ANDERSON, 2006, p. 14). Overall, the break between the 'two Luthers' is placed at 1517-1518 (LOHSE, 1986, p. 144-145). Therefore, if this distinction is considered, the lectures on Genesis reflect the later Luther.

book of Genesis Luther connects the concept of priesthood with the birthright of primogeniture. At the outset, Luther interprets the banishment of Cain (Gn 4:10-16) in terms of “ecclesiastical punishment and with true excommunication” (LUTHER, 1958, p. 299). According to this view, “Adam was in possession of the priesthood and of royal rule, and Cain is excommunicated by Adam because of his sin; he is at the same time deprived of the glory of the priesthood and of royal rule” (LUTHER, 1958, p. 299).¹⁰ In other words, Cain not only left his home, which is interpreted by Luther as the fellowship of the church, but he also lost his birthright, which comprises the prerogative of priesthood and rule (LUTHER, 1958, p. 308).¹¹

Similarly, Luther claims that the book of Genesis and other books of the OT provide examples of firstborn sons who lost their birthright of the priesthood. In these cases, those who were born later assumed “the prerogative of rule and priesthood” (LUTHER, 1958, p. 244). For instance, Abraham enjoyed this birthright instead of Haran, and Jacob instead of Esau. Furthermore, David was anointed king despite the fact that he was the youngest son (LUTHER, 1958, p. 244).¹²

Therefore, in the context of the birthright primogeniture, Luther closely relates the notions of priesthood and rule/kingship. In this sense, he interprets the meaning of the primogeniture in the following way: “preeminent in the priesthood and in political position; that is, the first-born has the honor of the priesthood, supervision

82

.....

¹⁰ “For Cain considered it a great disgrace that at the sacred rite, in sight of his father and mother, God gave preference to Abel, whom he had always despised and whom his parents also had regarded as nothing, and declared him to be worthy of the honor of *sovereignty and priesthood*” (LUTHER, 1958, p. 262, emphasis mine).

¹¹ Luther (1958, p. 260) also compares the wrath of Cain with the attitude of the Roman Catholic Church. In his words, “this wrath of Cain we also observe in the Cainite church of the pope. What irritates the pope, the cardinals, kings, and princes more than that I, a beggar, give preference over their authority to the authority of God and in the name of the Lord reprove what deserves reproof? Even they themselves acknowledge that there are many things which are in need of a thoroughgoing reformation. But that an inconspicuous human being, and one who stepped out of an inconspicuous nook into public life, should carry this out—this is something utterly unbearable for them. Therefore they oppose us with their authority and attempt to overwhelm us by means of it”.

¹² In regards to Esau, Luther (1967, v. 5, p. 168) claims: “when he lost the blessing, as it then was, he at the same time also lost his father and mother and the entire inheritance, together with the kingship and the priesthood”. Hence, “Jacob is appointed king and priest, and [...] is invested with his rule and priesthood. [...] But finally, after Jacob has been mortified through faith in the invisible God, the visible blessing follows, the seed of Jacob takes possession of the land, and Christ is born from that seed—Christ, the eternal King and Priest whose kingdom and priesthood is contained in this blessing” (LUTHER, 1967, v. 5, p. 184).



and administration of doctrine, the Word, and the state” (LUTHER, 1965, p. 207).¹³ For Luther, the OT idea of double portion granted to the firstborn referred specifically to the prerogative of king/rule and priesthood (LUTHER, 1965, p. 154).¹⁴

Likewise, these two notions of kingship and priesthood appear in his comments on the increased wickedness prior to the Flood (Gen 6:1-8). From Luther’s perspective, the giants mentioned in this biblical passage are the symbol of arrogant people who usurp the prerogative of rule and priesthood (LUTHER, 1960, v. 2, p. 32), and he applies this biblical account to the Roman Catholic Church. He writes thus:

The pope does the same thing when he usurps both spiritual and temporal power. However, the chief evil would not lie in this if he made use of this usurped power only for the preservation of the state and the church. This is his greatest sin, that he misuses his power for the support of idolatry, for attacks on sound doctrine, and for tyranny even in the state. When the papists are reproved with the Word of God, they refuse to be reproved; they say that they are the church and cannot err, and they also rage against the godly with colossal brutality. Moses calls such men “giants,” who usurp powers, both of the state and that of the church, and sin without the least restraint (LUTHER, 1960, v. 2, p. 32-33).¹⁵

.....
¹³ Luther (1967, v. 5, p. 139) generally conceived of three hierarchies in the world, “namely, the household, the government, and the priesthood, or the home, the state, and the church. The home has the daily bread and is a daily realm, as it were. The government has things that are temporal and is more than a daily realm, because it endures throughout all time, excluding eternity. But the priesthood is above the household and the state; it pertains to the church and is heavenly and eternal”.

¹⁴ Referring to Ruben, Luther argues that “the birthright was taken away from it, that is, the kingdom and the priesthood.” Then, “Joseph, being born from his chief wife, would be his chief heir, to whom the birthright, the kingdom, and the priesthood was owed and a double portion of the inheritance.” More specifically, “Jacob seems to have adorned Joseph with a special white, priestly garment that he might signify his special love towards his son and his future dignity as a result of the priesthood” (LUTHER, 1969, p. 276, 337, 324). Luther does not provide scriptural evidence for his interpretation of the double portion (kingship and priesthood) of the birthright blessing.

¹⁵ Luther (1960, v. 2, p. 197) highlights that Nimrod, who is described in Genesis 10:8 as “the first on earth to be a mighty man,” did not get his power “by divine command or by the will of the fathers Shem and Arpachshad but through tyranny.” Hence, he was the first Turk or pope on earth after the Flood. His hand was against all the churches as well as all the states, while he used tyranny to gain for himself a sovereignty that did not belong to him but to Shem, who also had the priesthood”.



Moreover, Luther compares the Levitical priesthood with the priestly work of Christ. Even though the Levites were considered God's firstborn sons (Nm 3:40-49), they were not supposed to be an everlasting priesthood (LUTHER, 1964, p. 176). Rather, Christ is the promised and eternal king and priest (LUTHER, 1964, p. 177). Indeed, because the priesthood of Christ is eternal,¹⁶ based on Exodus 25:40 Luther concludes that this priesthood existed since the creation of the world (LUTHER, 1964, p. 177).¹⁷

While Christ as king is obviously associated with the idea of rule, Christ as priest is conceived in terms of blessing (LUTHER, 1964, p. 177). In his words, Christ "will not only rule but will also bless [...] for not only royal authority but also a priesthood is dealt with, and the name and office of priest embrace the foremost benefits of Christ" (LUTHER, 1964, p. 177). Actually, the blessings promised in the Holy Scriptures are effected through the priesthood of Christ (LUTHER, 1967, v. 5, p. 140).¹⁸ According to Luther, this priesthood and kingdom have a spiritual character in the sense that they are not visible or related to a specific place, time, or person (LUTHER, 1967, v. 5, p. 20). In the section below, I describe how Luther portrays the spiritual priesthood of Christ in his lectures on the book of Psalms.

84

The Commentary on Psalm 110

Luther's commentary on Psalm 110 is a series of eight sermons preached in 1535 (PELIKAN, 1956, p. xii). In fact, he "had long cherished a high estimate of Psalm 110, calling it one of the most Christian psalms in the Old Testament" (PELIKAN, 1956, p. xii). In his remarks on this psalm, Luther depicts Christ as king and priest. As he emphasizes, "it is not enough for David to have Christ as King and Lord of all things. He proceeds to make a priest and pope of Him, if I may be pardoned for this last term in reference to this Person" (LUTHER, 1956, p.

.....

¹⁶ "Christ was a Priest after the order of Melchizedek — a Priest whose beginning and end are unknown" (LUTHER, 1964, p. 151).

¹⁷ "When God says to Moses in Exodus 25:40: 'And see that you make them after the pattern which is being shown you on the mountain,' he concluded that the warning about that pattern or type was not given so carefully without a purpose; and he decided that Moses surely had before his eyes and in view the future blessing through Christ. For Moses is the shadow or figure that preceded Christ, who was to come. Therefore the true priesthood was in existence from the very beginning of the world, first covertly but later on promised more clearly to Abraham" (LUTHER, 1964, p. 177).

¹⁸ Comparatively, Luther (1967, v. 5, p. 141) argues that "in the same way the patriarchs had in their hands the power to bless, that is, to teach on the strength of a definite promise that their descendants would have sustenance, dominion, and the priesthood".



304). From this perspective, through His priestly office this King acts as a mediator between God and His people, particularly directing their conscience toward God and providing the interpretation of God's word and will (LUTHER, 1956, p. 304). For Luther, the combination between the kingly and priestly offices shows that Christ is a different kind of king (LUTHER, 1956, p. 306),¹⁹ since His priestly and kingly offices are spiritual, not temporal (LUTHER, 1956, p. 306). Luther's understanding of this spiritual priesthood is unfolded in two main ways: (1) by his description of the functions of a priest, and (2) by his attacks against the Roman Catholic perversion of this priesthood.

The Functions of a Priest

Broadly speaking, Luther argues that according to the Scriptures a priest appointed by God is essentially a mediator between God and humans (LUTHER, 1956, p. 315).²⁰ More specifically, this mediation takes place in three necessary functions: “[1] to teach or preach God's Word, [2] to sacrifice, and [3] to pray”

.....

¹⁹ In regards to a kingly and priestly office according to ‘the manner of the world,’ Luther highlights that God made a clear distinction between these offices in the OT. “From the very beginning God separated and ordained the tribe of Levi, particularly the house or family of Aaron, for the priesthood and spiritual government (Num. 8:16). Furthermore, God so guided the development of history that the family of Aaron always retained the priesthood, so that no one else presumed to seize the office, not even David himself. But now David proceeds to reach for the priestly office too when he says that this promised Son of his—Christ—is not to be King only (an office which properly belongs to Him, according to God's ordinance) but also a Priest at the same time, even though He did not belong to the priestly family of Aaron or to the tribe of Levi. However, since Christ was to be born of the tribe of Judah, He could not logically be a priest. David here contradicts Moses, in fact, the established order of God. Really, David deserves to be denounced as a heretic or a rebellious prophet and teacher for apparently presuming to grasp for the priestly office in behalf of his Descendant, in crass contradiction to God's express command. God clearly wanted the two offices, king and priest, separately maintained. This is something which secular insight has also discerned as necessary. Yet David, according to this verse, wants to unite the kingly and priestly functions in one person!” (LUTHER, 1956, p. 305-306).

²⁰ Luther (1956, p. 316) thinks that the term priest is “the highest and most glorious name and title that can be named or praised on earth. It has the highest honor next to the Divine Majesty. A priest stands in the closest relation to God, and He Himself praises and honors the office to the utmost”.



(LUTHER, 1956, p. 315).²¹ In this sense, the primary function of a priest is to teach/preach God's word and doctrine (LUTHER, 1956, p. 316). In terms of the content of this teaching, Luther underlines his traditional distinction between the law and the gospel. Based on this distinction, the purpose of the preaching of the law is to let people recognize their sin. Additionally, the curses of the law may lead them to plead for God's grace (LUTHER, 1956, p. 316). He assumes that "[n]o one can repent and obtain forgiveness unless he knows his sin and feels God's wrath. For this reason Christ Himself, as well as the apostles, began by preaching repentance. Thereby they confirmed the preaching of the Law" (LUTHER, 1956, p. 316).

However, the most important aspect of preaching is related to the presentation of the gospel (LUTHER, 1956, p. 317). To put differently, the true priestly office consists of preaching God's grace and the forgiveness of sins (LUTHER, 1956, p. 317).²² As Luther points out, "this priestly office properly belongs to Christ and is completely derived from Him" (LUTHER, 1956, p. 317), since "He personally began the office of the public preaching of the Gospel" (LUTHER, 1956, p. 317).²³

The second function of a priest is related to sacrifice. Based on the ideas of reconciliation and forgiveness as expressed in Hebrews 5:1, Luther indicates that the purpose of the divine appointment of a priest is to make sacrifice for humans sins (LUTHER, 1956, p. 318). Indeed, Luther argues that the sacrificial office is restricted

86

.....

²¹ Luther (1956, p. 315) indicates that "a priest comes from God and brings us His Word and doctrine; again, he presents himself to God to sacrifice and pray for us." He adds, "If anyone does not exercise these functions of the office, but still wants to be called a priest or pope, he does not deserve this beautiful and glorious name. This applies to those who are the masks of our pope, those false bishops, along with their anointed and tonsured mob. By their entire life and conduct they bring disrepute and dishonor upon this noble name, so that it is not honored as highly as it ought to be".

²² Luther (1956, p. 318) claims that "this kind of priestly office is revealed through Melchizedek (Gen. 14:19) when he blesses Abraham. Thus, he is not merely a type or a picture of Christ and His priesthood but one who has actually exercised that very same office as a preacher of the Gospel. For this reason, he was also called a priest of God before Aaron's priestly office existed. His act of blessing Abraham was nothing else than to promise him God's grace, help, and protection. The basis of Melchizedek's blessing is the promise of Christ which was given to Abraham, that a Seed was to be born of him in whom all the world was to be blessed (Gen. 12:8)".

²³ As Luther (LUTHER, 1956, p. 317) emphasizes, "this office of preaching derives from Him who is Himself the High Priest; and the only content of its message is about Him".



to the person of Christ as high priest (LUTHER, 1956, p. 318),²⁴ and was fulfilled by His own sacrifice on the altar of the cross (LUTHER, 1956, p. 319).

Finally, the third function of the priestly office is the intercessory prayer. Taking into account the prayers of Christ on the cross, Luther thinks that this priestly function was partially accomplished in His sacrifice on the cross. "Along with, and beyond, His sacrifice Christ also prayed to God the Father in our behalf" (LUTHER, 1956, p. 320).²⁵ Luther also interprets Christ's words in John 17 as a priestly intercessory prayer that communicates the power and merit of His sacrifice (LUTHER, 1956, p. 320). In fact, Luther connects this intercessory prayer with the ongoing office of Christ as mediator before God, as mentioned in Romans 8:34. For Luther, this ongoing activity does not take place because of the nature of Christ's sacrifice but due to human weaknesses. Even though Christ's sacrifice was perfectly completed once and for all and "suffices until the Last Day, [...] we are still sinful and spiritually weak" (LUTHER, 1956, p. 320). In this way, Christ unceasingly intercedes for us before the Father for two main reasons, which can be related respectively with the notions of forensic justification and sanctification: (1) "that such weakness and sin may not be reckoned to our account"; (2) that He may "grant us the strength and power of the Holy Spirit to overcome sin" (LUTHER,

.....

²⁴ In his polemic against Roman Catholicism, Luther (1956, p. 319) affirms: "if the sacrifice of these priests, persons whom God designated and established for this office, could not take away sin and mediate forgiveness, how much less can sin be paid for, or satisfaction be rendered, by means of the mere works of man, such as the self-chosen worship of God, the Mass of the priests, and monasticism? The pope and his priesthood have falsely boasted of these and thereby have blasphemously revolted against Christ. But Christ is the only Priest whom God has assigned to the task of reconciling us to Him and obtaining the forgiveness of sins".

²⁵ Luther (1956, p. 320) quotes Isaiah 53:12 and Hebrews 5:7. As he states, "Isaiah 53:12 speaks of this function of His priestly office: 'He bore the sins of many, and made intercession for the transgressors.' And Hebrews 5:7 reads: 'In the days of His flesh, Jesus offered up prayers and supplications, with loud cries and tears; and He was heard for His godly fear'".



1956, p. 320).²⁶ However, for Luther, the ascended Christ not only prays for us, but also grants us the power and freedom to pray directly to God, by bringing our prayers to God (LUTHER, 1956, p. 320). Concisely, the benefits of Christ's priestly intercessory prayer are the following: (1) it communicates to us the power and merit of His sacrifice, for the forgiveness of sins, righteousness, and eternal life; (2) it gives us strength and power to overcome sin and the temptations of Satan; (3) it preserves us in God's grace; and (4) it brings our prayers to God.

In summary, Christ's priesthood fulfills all the three priestly functions. Firstly, in His preaching He "proclaims God's grace and promises us the forgiveness of our sins" (LUTHER, 1956, p. 321). Secondly, "He has made the true priestly sacrifice for us, which has the power of reconciling God and of removing our sin from us" (LUTHER, 1956, p. 321). Thirdly, He "represents us before God with His intercessions in our behalf, so that we may continue in this reconciliation and grace and be preserved in it" (LUTHER, 1956, p. 321). Nevertheless, from Luther's perspective this priesthood is perverted by Roman Catholicism.

The Roman Catholic Perversion of Christ's Priesthood

Overall, Luther's attacks against the Roman Catholic perversion of Christ's priesthood may be divided in two main parts: the sacrifice of the mass and the belief in other mediators. In opposition to the sacrifice of the mass,

.....

²⁶ Luther claims that the reason why Christ "ascended to heaven to sit at the right hand of God was to preserve us forever in God's grace through His intercessions and, further, to give us power and victory over the terrors of sin, Satan, and the temptations of the world and our flesh." Ibid. Recently, scholarship in Luther studies has debated about the relationship between forensic justification and sanctification, and consequently about Luther's concept of justification. Veli-Matti Kärkkäinen (2008, p. 449) indicates that the so-called Mannermaa school at the University of Helsinki has fostered a new interpretation of Luther's view of justification. In contrast to the prevailing German Old School approach and the theology of the Lutheran confessions, this new interpretation claims that "Luther does not make a distinction between forensic and effective justification, but rather argues that justification includes both. In other words, in line with Catholic theology, justification means both declaring righteous and making righteous" (see also KÄRKKÄINEN, 2011, p. 220-222; GASSMANN, 1999, p. 80; MANNERMAA, 2005). Another aspect of the debate is related to the fact that this new interpretation suggests that Luther's view of justification implies the notion of deification or *theosis* (see PERSAUD, 2008, p. 512; LOHSE, 2011, p. 221). However, the discussion does not seem to take into account the concept of priesthood of Christ and its relationship with the ideas of forensic justification and sanctification/effective justification.



Luther affirms that Christ did not ordain the sacrament of the Eucharist in terms of sacrifice, since the sacrifice was once performed by the true High Priest on the cross (LUTHER, 1956, p. 313). However, the saving practice of eating and drinking the bread and wine is perverted and desecrated by the pope (LUTHER, 1956, p. 313),²⁷ who sets up “his own clericalism in opposition to the holy priestly office of Christ, and his own sacrifice” (LUTHER, 1956, p. 313-314).²⁸ As a result, Luther thinks that the church of the pope has created its own priesthood that stands apart from Christ, and ultimately silences the priestly work of Christ (LUTHER, 1956, p. 325).²⁹

More specifically, Luther explains that the pope silences Christ’s priesthood by presenting Him as a terrible judge (LUTHER, 1956, p. 326),³⁰ and therefore by replacing His mediatorial work by the intercession of Mary and other saints (LUTHER, 1956, p. 327). To put differently, because humans are unable “to do sufficient penance and good works, and consequently” remain “always and utterly in terror and fear of His wrath, they directed us further to the saints in heaven; these were supposed to be the

.....

²⁷ Luther (1956, p. 314) highlights, “His oily monks boast of their chrism and refuse to let Christians share in the eating and drinking of the Sacrament, something that Christ did and commanded to be done. Instead, they grasp it for themselves and make sacrifice with it”.

²⁸ According to Luther (1956, p. 314), “the work of the clerics, their manipulation of bread and wine upon the altar, and their retention of the wine for themselves, became the daily sacrifice, whereby forgiveness of sins was obtained for Christendom. It is as though Christ had not done this very thing on the cross, as though His sacrifice had no validity and were of no value! However, their most shameful perversion is that they have made a public market of the Mass, selling their sacrifice for the benefit both of the living and of the dead in their imaginary purgatory”.

²⁹ In Luther’s words (1956, p. 313), the church of the pope “no longer cared to hear Christ; instead, they began to preach on their own and to develop their own priesthood, worship, sacrifice, and holiness, apart from Christ. Thus, Christ became silent. For if anyone preaches of our own merit, monasticism, indulgence, Masses, pilgrimage, and purgatory, Christ will surely depart”.

³⁰ According to Luther (1956, p. 313), the pope’s doctrine teaches, “absolutely nothing concerning this priestly office of Christ. On the contrary, Christ is represented as a terrifying Judge. His exacting and serious wrath was impressed on the people to such a degree that they had to flee from Him. This view was driven so deeply into the hearts of people that I and others were terrified when we heard the name of Christ.” Ibid. As Luther emphasizes, “all of us had been taught that we ourselves must render satisfaction for our sins and that on the Last Day Christ would demand an account from us regarding how we did penance for sin and how many good works we accomplished”.



mediators between us and Christ” (LUTHER, 1956, p. 326).³¹ In this sense, Luther argues that Roman Catholicism has established its own priestly office instead of the priestly office of Christ (LUTHER, 1956, p. 327).

In contrast to this misconception of Christ as a terrible judge, Luther emphasizes the image of Christ as “the only and true Priest before God for all eternity” (LUTHER, 1956, p. 328). In fact, this statement has two main implications. First, the priesthood of Christ nullifies human works. As a matter of fact, the very existence of a priest that reconciles us to God through His sacrifice and intercession implies that human efforts cannot achieve this reconciliation (LUTHER, 1956, p. 328). Second, the priesthood of Christ does not bring fear, but comfort (LUTHER, 1956, p. 321).³² Actually, one of its main purposes is to work “with those who have weaknesses, frailties, and sins, and who therefore possess a shy, burdened, and disturbed conscience” (LUTHER, 1956, p. 321).³³

In summary, this section showed that in his lectures on Genesis Luther emphasized that Christ spiritually performs a kingly and priestly office. In addition, in his commentary on Psalm 110, Luther highlights that Christ fulfills three priestly functions: to teach/preach God’s Word, to sacrifice, and to pray. In contrast to the Roman Catholic perversion of Christ’s priesthood, particularly through the sacrifice of the mass and the belief in other mediators, Luther indicates that the priesthood of Christ affirms that our salvation is not based in our works, and that this priestly work is the source of our comfort and hope. In the

90

.....

³¹ In Luther’s words (1956, p. 326), “they taught us to call upon the dear mother of Christ and to urge her, for the sake of the breasts which she gave her Son, to plead against His wrath over us and to obtain His grace. And if our dear lady did not suffice, we enlisted the help of the apostles and other saints, until we finally came to the point of calling upon saints of whom no one knows whether they are holy, such as St. Anne, St. Barbara, St. Christopher, St. George. In fact, most of them never were holy. But they had to be invoked as intercessors and helpers in need”.

³² Luther (1956, p. 322) positively asks, “Is there anything more glorious or exalted than to know that as a High Priest we have a Man who is also the Son of God and who sits in majesty at the right hand of God? If we had the power to make a wish, could we possibly desire anything greater or better than to have with God a Mediator and Advocate of this stature?”

³³ According to Luther (1956, p. 325-326), in the priestly office of Christ “is all our comfort and hope, all that needs to be preached and believed for our salvation. Everyone who enshrines this in his heart and keeps it will have comfort and joy all his life. He will never be afraid. Here he learns that Christ, the Son of God, wants to be our Priest. This is not for one hour or for one day; nor is His Mass or priestly office of as brief duration as the private Mass of a popish priest. But He has been a Priest since the day He became the Christ and began to sacrifice His body. He continues to present His sacrifice to the Father, to plead for us without ceasing, until the end of the world”.



next section, I will explore how this conception of Christ's priesthood influences Luther's understanding of the priesthood of all believers.

The Priesthood of All Believers

In the present section, I will discuss the priesthood of Christ as the source for the Christian priesthood, the functions of the Christian priesthood, and the relationship between ministry, ordination, and priesthood.

The Source of the Christian Priesthood

In Luther's conception, the priesthood of Christ is the source of the Christian priesthood. Luther mentions that "in His own person Christ is indeed the only High Priest between God and us all. Nevertheless, He has bestowed this name on us, too, so that we who believe in Him are also priests, just as we are called Christians after Him" (LUTHER, 1956, p. 329).³⁴ According to Luther, all Christians are priests through baptism. Those who are born spiritually in Christ by means of baptism are in fact children of a priest, being inheritors of the same role of their father (LUTHER, 1956, p. 329). Therefore, Luther affirms that "every baptized Christian is a priest already, not by appointment or ordination from the pope or any other man, but because Christ Himself has begotten him as a priest and has given birth to him in Baptism" (LUTHER, 1956, p. 329).³⁵ Using the language of the OT, those who have this spiritual birth are made firstborns of Christ and receive the double portion of kingdom and priesthood (LUTHER, 1960, v. 9, p. 141).³⁶

91

.....

³⁴ As Luther (1956, p. 329) declares, "we have heard that we have no other High Priest than Christ, the Son of God, our Lord. Hence, it follows that no one can be called a priest unless he has been born to this heritage of and through Christ, just as a child has its name and rights by heredity from its father. It is clear, therefore, that those who will be priests must be born as children of this Priest, and that those who are born of Him are, and are called, priests—all of them".

³⁵ For helpful information about baptism in Luther's theology, see Trigg (1994).

³⁶ Actually, 1 Peter 2:9 connects the concepts of kingdom and priesthood through the expression "royal priesthood".



However, the priesthood of Christ is not only the source of the existence of the Christian priesthood of all believers, but it also provides the functional structure of the Christian priesthood.

The Functions of the Christian Priesthood

Roughly speaking, the Christian priesthood has the same functions of the priesthood of Christ, namely, preaching, sacrifice, and prayer (LUTHER, 1956, p. 332). It means that the Christian priesthood is supposed “to preach the Word, to pray for the congregation, and to sacrifice themselves before God” (LUTHER, 1967, v. 30, p. 55). Nevertheless, these functions must be understood as based on the priesthood of Christ, and not as a replacement of His priesthood. More specifically, Luther argues that “Christ is the only High Priest. Before we attempt to do such priestly works, we must have the benefit of His priestly office” (LUTHER, 1956, p. 332).³⁷

In other words, the sacrifices of the Christian priesthood do not assume a salvific role, because the forgiveness of sins is obtained only through the sacrifice of Christ (LUTHER, 1956, p. 333).³⁸ Rather, these sacrifices are understood in terms of worship to God, especially based on the biblical idea of a ‘living sacrifice’ (Rom 21:1). In effect, most of Luther’s comments about the sacrifice of the Christians are in the

92

.....

³⁷ As Luther (1956, p.333) indicates, Christ “alone has made the complete sacrifice for us all by which we are reconciled to God. Therefore, He is also the only one who stands in the immediate presence of God to make intercessions for us, and without this Mediator no prayer is acceptable to God”.

³⁸ “Christians do not exercise their priestly sacrifice for the purpose of obtaining forgiveness of sins, either for themselves or for others. They obtain forgiveness of sins only through the sacrifice of Christ. It alone is valid for the reconciliation of all men with God” (LUTHER, 1956, p. 333).



context of persecution and suffering for the sake of the gospel, which finds its full expression in the experience of martyrdom (LUTHER, 1956, p. 333).³⁹

In addition, Luther points out that “the prayers of Christians accompany such sacrifices because they are driven to pray in view of their various sufferings and afflictions” (LUTHER, 1956, p. 334). Nevertheless, these prayers are not meritorious in themselves but rely on the mediatorial work of Christ, who presents the prayers before God (LUTHER, 1956, p. 334).⁴⁰

In the context of these three priestly functions, Luther regards the preaching/teaching of the word as the most important function of the Christian priesthood.⁴¹ Indeed, the preaching of the Christian priesthood has as its primary content the work of Christ,

.....

³⁹ Luther (1956, p.333-334) thinks that “if anyone will confess Christ, he must risk his property, honor, body, and life. Hence if we are deprived of them because of our confession, then our body and life, possessions and honor, are truly sacrificed to God. These are genuine sacrifices [...] because they are made to the praise and glory of God.” Luther also emphasizes that “such sacrifices were rigorously practiced and urged at the time of the dear martyrs. They paid for their confession of Christ with their bodies and lives. Nor was this done only by the bishops and preachers, who led the others; but young children and virgins did the same thing. For example, St. Agnes was a maid thirteen years old. All these have been true priests and priestesses, for they sacrificed their bodies. They honored God by their service and obedience and strengthened and comforted others by their example. In accordance with this, the life, activity, and suffering of Christians are genuinely holy and Godpleasing sacrifices, provided that they are performed in the faith that we have forgiveness of sins and please God because of His sacrifice, so that thereby God is praised and others are improved and induced to praise and thank God, too.” Luther (1967, p. 54) also indicates that “a spiritual sacrifice is not money contributed as a sacrifice to the pope. Nor is it, as in the Old Testament, the obligatory sacrificing of the tenth part of everything. Such physical sacrifices and such a priesthood have all ceased now. Today everything is new and spiritual. Christ is the Priest, and we are all priests. Just as He sacrificed His body, so we, too, must sacrifice ourselves”.

⁴⁰ For Luther (LUTHER, 1956, p. 334), “this is the great honor which belongs to Christians: He has anointed us and made us worthy, so that we may appear before God in prayer.” Ibid. Luther also highlights that “everything must have its source in Him. Only through Him does anything avail in the sight of God. But if, for example, a young child who is baptized prays the Ten Commandments, the Creed, and the Lord’s Prayer each morning or evening at the table, it is a true prayer; and God hears him. Such a child prays as a Christian and a priest, born in Baptism and ordained by Christ”.

⁴¹ “Every Christian has and practices such priestly works. But above these activities is the communal office of public teaching” (LUTHER, 1956, p. 334).



which is the message of the gospel about God's grace.⁴² It means that "this priestly office properly belongs to Christ and is completely derived from Him. He alone is the One for whose sake God's grace and forgiveness are bestowed" (LUTHER, 1956, p. 317).⁴³

According to Luther, every Christian who has become a priest in Christ by baptism and through faith receives the power of preaching/teaching about the gospel (LUTHER, 1956, p. 333). Obviously, it does not imply that everyone has the gift or calling to perform public office of preaching. But every Christian is called to "teach, instruct, admonish, comfort, and rebuke his neighbor with the Word of God at every opportunity and whenever necessary" (LUTHER, 1956, p. 333).⁴⁴

As a matter of fact, the acknowledgement that not everybody is called to the public office of preaching implies that certain Christians need to be selected for this office (LUTHER, 1956, p. 333). This statement leads us to the discussion of the relationship between ministry, ordination, and priesthood.

Ministry, ordination, and priesthood

In regards to the relationship between ministry and priesthood, Luther stipulates that although the priestly office is common to all Christians, it does not eliminate the necessity of ministers, preachers, or pastors in the church. However, this ministry is not a priestly work in the common sense of the work of a priest in the Scriptures (LUTHER, 1956, p. 331). As Luther suggests, the ministers "became priests before they received their office, in fact, when they were baptized. Hence they are not priests because of their calling or office. The Scripture calls them 'servants' or 'bishops,' that is, overseers; the apostles speak of them as presbyters, that is, elders" (LUTHER, 1956, p. 331).⁴⁵ In this

.....

⁴² "This is nothing other than a public preaching of the grace of God and the forgiveness of sins, which Christ Himself commanded to be proclaimed universally and to be given to all who believe in Him" (LUTHER, 1956, p. 317).

⁴³ In other words, "this office of preaching derives from Him who is Himself the High Priest; and the only content of its message is about Him" (LUTHER, 1956, p. 317-318).

⁴⁴ Luther (1956, p. 333) provides some examples: "father and mother should do this for their children and household; a brother, neighbor, citizen, or peasant for the other. Certainly one Christian may instruct and admonish another ignorant or weak Christian concerning the Ten Commandments, the Creed, or the Lord's Prayer. And he who receives such instruction is also under obligation to accept it as God's Word and publicly to confess it".

⁴⁵ Luther (LUTHER, 1956, p. 331) indicates that "the best, the most mature men, well-tried, learned, fit, and experienced, were chosen for this office. This is the reason why the term 'presbyter' was used, for it means the same as 'an old man.' It is certainly fitting to choose such men for any administrative duty; in fact, Scripture commands this".



sense, Luther argues that the ministers must be selected by the church from the body of Christians in the same way that officials are appointed in secular government (LUTHER, 1956, p. 331).⁴⁶

Actually, Luther provides two reasons for the distinction between common priesthood and the ministry office, namely, the different gifts of the Spirit and the necessity of order in the church. Based on the different spiritual gifts mentioned in Ephesians 4:11-12 he states, “out of the multitude of Christians some must be selected who shall lead the others by virtue of the special gifts and aptitude which God gives them for the office” (LUTHER, 1956, p. 332). In terms of the practical need of order in the church, Luther believes that “preachers and pastors are necessary” because “this office cannot be attended to by all the members of a congregation. Neither is it fitting that each household do its own baptizing and celebrating of the Sacrament. Hence it is necessary to select and ordain those who can preach and teach, who study the Scriptures, and who are able to defend them” (LUTHER, 1956, p. 334) Following this perspective, for the sake of order, the ministers administer the sacraments based on the authority conferred by the congregation (LUTHER, 1956, p. 334).⁴⁷

Surely, this conception has significant implications for Luther’s understanding of ordination in the ministry. In effect, ordination is conditioned by the understanding of the gifts of the Spirit and the practical necessity of order in the church, which means that there is no ontological distinction between the ordained ministry and the members of

.....

⁴⁶ Luther (1956, p. 331-332) explains, “one does not become a citizen by being elected burgomaster or judge, but one is elected to the office because one already possesses citizenship and is a member of the citizenry. A burgomaster, therefore, brings his citizenship with him into his office”.

⁴⁷ Luther (1956, p. 334) affirms that such functions “do not pertain to the priesthood as such but belong to the public office which is performed in behalf of all those who are priests, that is, Christians”. He (LUTHER, 1956, p. 334) also emphasizes that “if everyone were to preach to his neighbor or if they did things for one another without orderly procedure, it would take a long time indeed to establish a congregation”. Luther (1968, p. 16-17) claims that “although all can teach and exhort, nevertheless one ought to do so, and the other ought to listen, so that they do not speak at the same time. Therefore it should be noted that it was Paul’s ordinance that he should select ‘elders’ (in the plural) in each city, and they are called bishops and elders”.

the church, but only a functional distinction.⁴⁸ In Luther's words, "the preaching office is no more than a public service which happens to be conferred upon someone by the entire congregation, all the members of which are priests" (LUTHER, 1956, p. 333).⁴⁹ On this basis, Luther rejects the conception of ordination as sacrament,⁵⁰ which is qualified by him as "mere fiction" (LUTHER, 1959, p. 114). Particularly fictitious is the claim that ordination imprints an indelible character on the soul (LUTHER, 1959, p. 201).⁵¹

In short, Luther thinks that the Roman Catholic notion of ordination has two main problems: it downplays baptism and, then, "divides the priestly people

.....

⁴⁸ As Ulrich S. Leopold (1986, p. 122-123) indicates, Luther composed the rite of ordination in 1539, entitled *The Ordination of Ministers of the Word*. "The rite of ordination Luther composed was an entirely new creation. It had no more than the name in common with the sacrament of ordination in the Roman church. Roman ordination was a sacrament, Lutheran ordination a rite. Roman ordination admitted a man to a special order or rank within Christendom. Lutheran ordination gave him certain functions. Roman ordination conferred on the candidate the power to conduct the sacrifice of the mass. Lutheran ordination set him aside for the work of preaching and administering the sacraments. According to Luther, every Christian was a priest, and baptism the true sacrament of ordination. But to exercise this priesthood publicly for the benefit of others, a man needed a call. That is why Luther often spoke of ordaining a minister in the sense of calling him. For a long time he was not too concerned about the public rite which might follow the call. He hesitated before he composed an order for it and did not even publish the one he devised, although it was ultimately printed in many church orders. Of course, in the beginning of the Reformation the need for an order of ordination was not very pressing. Most of the early preachers of the gospel were, like Luther himself, former priests, and the hope that the bishops would ultimately espouse the Protestant cause had not been given up. But as the gulf between Wittenberg and Rome deepened and most of the bishops sided with the pope, the need for an evangelical rite of ordination in which the ministers of the Word would have their call publicly attested became more and more urgent. The congregations had to know what men were qualified and properly certified to exercise the office of the Word, and the candidates needed a commissioning service on which to base their claim for authority. The first evangelical ordination in Wittenberg had taken place as early as 1525, when Luther ordained Georg Röer, but it was not until 1535 that the Elector John Frederick set out a definite order for the examination, calling, and ordination of candidates. Luther was frequently the ordinator, and the order he composed was soon accepted in Lutheran churches everywhere".

⁴⁹ "According to what the Scriptures teach us, what we call the priesthood is a ministry. So I cannot understand at all why one who has once been made a priest cannot again become a layman; for the sole difference between him and a layman is his ministry" (LUTHER, 1959, p. 117).

⁵⁰ "The order [of priesthood] is not a sacrament, but a ministry and a calling of the ministers of the church" (LUTHER, 1960, v. 34, p. 357).

⁵¹ He ironically writes, "I admit that the pope imparts this 'character,' but Christ knows nothing of it" (LUTHER, 1959, p. 117).



of Christ into clergy and laity” (LUTHER, 1959, p. 201). In the first case, Roman Catholicism makes ordination, and not baptism, the starting point of the Christian priesthood. It implies that baptism is less important than ordination (LUTHER, 1959, p. 201).⁵² For Luther, through this idea of priesthood by ordination Catholicism creates another priesthood that suppresses Christ’s priesthood and the Christian priesthood (LUTHER, 1959, p. 201).⁵³

In the context of the Christian priesthood, the division between ordained and lay priests affects the interpretation of 1 Peter 2:9⁵⁴, the main NT text that refers to the priesthood of all believers. As Luther reveals, a Roman Catholic writer in the sixteenth century suggested that the words of Peter refer to a twofold priesthood: (1) “the spiritual priesthood which is common to all Christians”; and (2) “the ‘outward’ priesthood” of the ordained priests (LUTHER, 1959, p. 141).⁵⁵ However, Luther contends that the NT only knows the spiritual priesthood (LUTHER, 2003, v. 39, p. 153),⁵⁶ since “Scripture makes all of us equal priests” and “the churchly priesthood which we now separate from laymen” is called ministry, episcopate, and presbytery in Scripture (LUTHER, 2003, v.

.....

⁵² “For they permit the ministry of baptism to all, and yet consider the priesthood as their own property and baptism as impossible without their priests. They themselves have established it as the first sacrament and have permitted no one but priests to administer sacraments. But one sacrament cannot be of greater rank than another, since all are founded on the same Word of God” (LUTHER, 2003, v. 40, p. 23).

⁵³ Luther, Word and Sacrament II, LW, 36:201.

⁵⁴ “But you are a chosen race, a *royal priesthood*, a holy nation, a people for his own possession, that you may proclaim the excellencies of him who called you out of darkness into his marvelous light” (1 Pet 2:9 ESV, emphasis mine).

⁵⁵ This is a reference to Emser’s *Quadruplica* (1521) (see also LUTHER, 2003, v. 40, p.22; LUTHER, 2003, v. 39, p. 152, 159, 230).

⁵⁶ With regard to 1 Peter 2:9, Luther (1959, p. 141-142) asks: “To whom did St. Peter say these words? Did he not say them to all Christians, in that he bids them to long for the genuine, pure spiritual milk and in it grow up and increase to their salvation? (1Pet 2:2). To grow up and increase in grace, does not this pertain to all Christians? And following that, are not all Christians to be built upon Christ into a holy priesthood? (1Pet 2:5). [...] For Peter’s words apply to all Christians of whichever priesthood; they make the priesthood common to all Christians”.



39, p. 154).⁵⁷ Following this perspective, he points out that there is no outward or visible priesthood in the NT because Christ is the only priest (LUTHER, 1959, p. 138).⁵⁸

Since Luther's argument against the idea of a physical, external, or ecclesiastical priesthood is the reality of the priesthood of Christ, it follows that the affirmation of an external/ecclesiastical priesthood modifies the understanding of the priesthood of Christ. In this sense, Luther believes that the pope usurped the priesthood of Christ by separating the ordained priests "from the ordinary Christians and have called themselves uniquely the 'clergy of God'" (LUTHER, 1956, p. 329). As a matter of fact, Luther identifies the Catholic idea of apostolic succession as the basis for the replacement of Christ's priesthood

.....

⁵⁷ Luther (2003, p. 154) emphatically affirms that "nowhere is it called 'priesthood'".

⁵⁸ For Luther (1959, p. 138), to say that there is only "a spiritual priesthood, held in common by all Christians, through which we are all priests with Christ," means that "we are children of Christ, the high priest; we need no priest or mediator other than Christ". In the context of the spiritual priesthood common to all Christians, Luther (1956, p. 295-296) highlights that the "ordination and anointment is far different from the chrism and oil of the false priests and false bishops of our pope who, despite their ordination, their ornaments, and the splendor in which they present themselves to the public as priests, may yet be hypocrites, unholy and godless people. Christians, however, must be completely holy priests and possess holy adornment; for He who ordains Christians as priests is a Person different from anyone else. He is the one High Priest Jesus Christ, of whom we shall soon hear more. The chrism, anointing, and priestly ordination He bestows is quite different; it is the Holy Spirit who adorns them in glory and holiness and clothes them in His power and with His gifts. It is He who must dwell in the people who are to be priests before God; He must dress them in their holy adornment and priestly garments. The ornaments and ostentatious pageantry—hoods, hats, staff, and whatever else it is in which the pope's false faces love to deck themselves out—do not count here or add anything to this." In contrast, the spiritual priesthood has the "right adornment. They have the right mitres on their heads, mitres adorned with verses and illustrations from the Scriptures instead of with precious pearls. Thereby they can instruct and comfort people. They wear a cross of real gold or pearls on the tips of their mitres because they are people ready to suffer everything for the sake of confessing Christ, who is the Lord and the glory of our heads (1 Cor. 11:3). They are clothed with an alb of pure white linen, that is, with a good conscience, a pure life, and good works".



by the church's ordained priesthood.⁵⁹ In his words, "they shamelessly say in their *Decretal Translatio Sacerdotio* that Christ has transferred His priestly office to St. Peter and that St. Peter in turn has assigned it to the pope in Rome" (LUTHER, 1956, p. 329).⁶⁰

In opposition to the Roman Catholic conception, Luther firmly believes that the priesthood of Christ was never transferred by means of apostolic succession. Rather, Christ "remains the true Priest before God. As such, He speaks to us, sacrifices for us, and forever prays for us. Neither St. Peter nor any other man on earth is a priest in such a way that Christ has abdicated the office in his favor or transferred it to him" (LUTHER, 1956, p. 329).⁶¹ Accordingly, all Christians are "comforted and saved by the power of His priestly office," and therefore share in this priesthood, "not merely St. Peter and the apostles, or the pope and the bishops" (LUTHER, 1956, p. 330-331).

In summary, according to Luther, the priesthood of Christ is the source of the existence of the Christian priesthood of all believers. In other words, all Christians are born in Christ's kingdom through baptism, and as children of the Priest, they are also priests. Moreover, the priesthood of Christ provides the functional structure of the Christian priesthood. Based on the priesthood of Christ, the Christian priests, that is, the baptized Christians, preach the Word, pray for the congregation, and spiritually sacrifice themselves before God. In fact, this perspective has significant implications for the understanding of ministry and ordination. In short, ministry and priesthood are two different categories. The second category comprises all baptized Christians, whereas the first one refers to Christians separated for the office of leadership in the church, based on the theological notion of spiritual gifts and on the practical

.....
⁵⁹ Luther (1959, p. 218) describes the distinction between Christ's priesthood and the pope's priesthood. Christ as the high priest: (1) "His law is grace and life"; (2) "The sacrifice is a living body"; (3) "Good works are to serve one's neighbor"; (4) "Sin is to omit this"; (5) "The punishment is eternal death"; (6) "The reward is eternal life"; (7) "His servants are the preachers of God's Word"; (8) "The consequence is the bearing of the cross with joy." The pope as the high priest: (1) "His law is the canon law"; (2) "The sacrifice is the sacrament of the altar and money"; (3) "Good works are to pretend outward piety with singing, fasting, and prayer"; (4) "Sin is to omit this"; (5) "The punishment is the invented ban"; (6) "The reward is peace and property in this world"; (7) "His servants are the proclaimers of bulls"; (8) "The consequence is bad consciences".

⁶⁰ Luther (1956, p. 330) asks, "what kind of priests would St. Peter and all the popes and their clerics be if it were not for the fact that Christ is and remains the High Priest? I would pay no attention to St. Peter, still less to the pope in Rome, if I did not have Christ Himself as my Priest. But it must happen that as a true antichrist the pope will reject Christ and His priestly office".

⁶¹ Luther (1956, p. 330) believes that when the idea of apostolic succession is applied to Christ's priesthood, "it is as though Christ were no longer needed, as though He sat in heaven without anything at all to do, and as though He had nothing at all to do with us! It is all directly contrary to this verse, which reads: 'Thou art a Priest forever'".



necessity of order in the church. It implies that the idea of ordination is functional and not ontological. Ideally, the locus of authority is with the church community, which selects and ordains the ministers. Certainly, this notion is very different from the Roman Catholic conception of priestly ministry and ordination. It seems that Luther's main argument against the Catholic position, especially the view of a twofold priesthood of all believers (an ordained priesthood and a lay priesthood), is the reality of the priesthood of Christ, a priesthood that has not been transferred to anyone else.

Conclusion

In light of the description above, it is possible to respond to the questions enunciated in the introduction of this article. First, for Luther, the priesthood of Christ must be understood as a spiritual activity of His kingly and priestly office. This activity comprises three main functions, namely, preaching, sacrifice, and intercessory prayer: (1) "by His Word and preaching He proclaims God's grace and promises us the forgiveness of our sins" (LUTHER, 1956, p. 321); (2) "He has made the true priestly sacrifice for us, which has the power of reconciling God and of removing our sin from us" (LUTHER, 1956, p. 321); (3) He "represents us before God with His intercessions in our behalf, so that we may continue in this reconciliation and grace and be preserved in it" (LUTHER, 1956, p. 321). In fact, Christ's priestly intercessory prayer provides us with several benefits: (1) it communicates to us the power and merit of His sacrifice, for the forgiveness of sins, righteousness, and eternal life; (2) it gives us strength and power to overcome sin and the temptations of Satan; (3) it preserves us in God's grace; and (4) it brings our prayers to God. Overall, according to Luther, the priesthood of Christ affirms that our salvation is not based on our works, and that this priestly work is the source of our comfort and hope.

Second, Luther's understanding of Christ's priesthood is foundational for his concept of the priesthood of all believers. Actually, the priesthood of Christ is the source of the existence of the Christian priesthood of all believers. Because all Christians are born in Christ's kingdom through baptism, as children of the Priest they are also priests. In addition, the Christian priesthood follows the same functional structure of Christ's priesthood. Based on the priesthood of Christ, the priesthood of all believers consists of preaching the Word, praying for the congregation, and spiritually sacrificing themselves before God.

Third, Luther's conception of Christ's priesthood seems to be his main argument against the Catholic view of a twofold participation in the priesthood of Christ. In effect, the conception of an ordained priesthood above the lay priesthood implies that Christ's priesthood is in fact performed through the ordained priesthood, based on the concept of apostolic succession. Since Luther believes that Christ's priestly work takes place primarily in



heaven, and not through an ecclesiastical structure, there is no distinction between two types of priesthood in the church, which means that there is no place for the concept of apostolic succession. As a result, based on the priesthood of Christ, all Christians are priests.

In short, this discussion reveals a basic distinction between the Protestant and the Catholic understanding of Christology and ecclesiology. As Norman Gulley indicates, “Catholic theology identifies the church and Christ, for the church is alleged to be literally the ‘body of Christ’ instead of metaphorically, as in Protestant theology” (GULLEY, 2009, p. 145). Therefore, Christ as “priest, and king cannot be confined within a church (as in Roman theology) because He is the head of the church (Ephes 5:23)” (GULLEY, 2009, p. 145; see also SAUCY, 2000, p. 193-212).

References

ANDERSON, M. E. **Gustaf wingren and the swedish luther renaissance**. New York: Peter Lang, 2006. (American University Studies, 243).

CARROLL, J. W. **As one with authority: reflective leadership in ministry**. Louisville: Westminster John Knox Press, 1991.

101

CULP, K. A. **Vulnerability and glory: a theological account**. Louisville: Westminster John Knox Press, 2010.

EASTWOOD, C. C. **The priesthood of all believers: an examination of the doctrine from the reformation to the present day**. Eugene: WIPF & Stock, 2009.

GASSMANN, G.; HENDRIX, S. H. **Fortress introduction to the lutheran confessions**. Minneapolis: Fortress, 1999.

GEORGE, T. **Theology of the reformers**. Nashville: Broadman, 1988.

GERRISH, B. A. **Priesthood and ministry in the theology of Luther**. Church History, v. 34, n. 4, p. 404-422. 1965.

GRUDEM, W. **Systematic theology: an introduction to biblical doctrine**. Leicester; Grand Rapids: InterVarsity; Zondervan, 2000.

GULLEY, N. R. Debate over justification by faith: evangelicals and catholics. **Journal of the Adventist Theological Society**. v. 20, n. 1-2, p. 113-148, 2009.



JEFFCOAT JÚNIOR., J. R. **Martin Luther's doctrine of ministry**. Tese. (Doutorado em Teologia). Drew University, New Jersey, 1989.

KÄRKKÄINEN, V. M. Deification view. In: BEILBY, J. K.; EDDY, P. R. (Eds.). **Justification: five views**. Downers Grove: InterVarsity, 2011.

_____. **Introduction to ecclesiology: ecumenical, historical & global perspectives**. Downers Grove: InterVarsity, 2002.

_____. Justification. In: KÄRKKÄINEN, V. M.; DYRNESS, W. A.; MARTINEZ, J. F.; CHAN, S. **Global dictionary of theology: a resource for the worldwide church**, Downers: InterVarsity, 2008.

LEUPOLD, U. S. Liturgy and hymns. In: PELIKAN, (Ed.). **Luther's works**. Saint Louis: Concordia, 1986. v. 53.

LOHSE, B. **Martin Luther's theology: its historical and systematic development**. Minneapolis: Fortress, 2011.

_____. **Martin Luther: an introduction to his life and work**. Philadelphia: Fortress, 1986.

LUTHER, M. Career of the Reformer IV. In: LEHMANN, H. T. (Ed.). **Luther's works**. Philadelphia: Muhlenberg Press, 1960. v. 34.

_____. Church and Ministry I. In: LEHMANN, H. T. (Ed.). **Luther's works**. Minneapolis: Augsburg Fortress, 2003. v. 39.

_____. Church and Ministry II. In: LEHMANN, H. T. (Ed.). **Luther's works**. Minneapolis: Augsburg Fortress, 2003. v. 40.

_____. Lectures on Deuteronomy. In: AMER, (Ed.). **Luther's works**. Saint Louis: Concordia, 1960. v. 9.

_____. Lectures on Genesis. In: AMER, (Ed.). **Luther's works**. Saint Louis: Concordia, 1958. v. 1.

_____. Lectures on Genesis. In: AMER, (Ed.). **Luther's works**. Saint Louis: Concordia, 1967. v. 5.



_____. Lectures on Genesis. In: AMER, (Ed.). **Luther's works**. Saint Louis: Concordia, 1969. v. 6.

_____. Lectures on Genesis. In: AMER, (Ed.). **Luther's works**. Saint Louis: Concordia, 1964. v. 4.

_____. Lectures on Genesis. In: AMER, (Ed.). **Luther's works**. Saint Louis: Concordia, 1960. v. 2.

_____. Lectures on Titus, Philemon, and Hebrews the catholic epistles. In: AMER, (Ed.). **Luther's works**. Saint Louis: Concordia, 1968. v. 29.

_____. Selected Psalms II. In: AMER, (Ed.). **Luther's works**. Saint Louis: Concordia, 1956. v. 13.

_____. The Catholic Epistles. In: AMER, (Ed.). **Luther's works**. Saint Louis: Concordia, 1967. v. 30.

_____. Word and Sacrament II. In: LEHMANN, H. T. (Ed.). **Luther's works**. Saint Louis: Concordia, 1959. v. 36.

103

MANNERMAA, T. **Christ present in faith: Luther's view of justification**. Minneapolis: Fortress, 2005.

MAYES, D. C. **Practicing what he preached: how martin Luther lived out his "Universal Priesthood of All Believers"**. Dissertação. (Mestrado em Teologia). University of Richmond, Richmond, 1996.

MCGRATH, A. E. **Christianity's dangerous idea: the protestant revolution, a history from the sixteenth century to the twenty-first**. New York: Harper One, 2007.

MONTOVER, N. **Luther's revolution: the political dimensions of Martin Luther's Universal Priesthood**. Eugene: Wipf & Stock, 2011. (Princeton Theological Monograph Series).

MONTOVER, N. **The political and temporal dimensions of Luther's doctrine of the priesthood of all believers: a case study**. Tese. (Doutorado em Teologia). Lutheran School of Theology at Chicago, 2008.

NAGEL, N. E. Luther and the priesthood of all believers. **Concordia Theological Quarterly** 61, n. 4, p. 277-298, 1997.

O'COLLINS, G., JONES, M. K. **Jesus our priest: a christian approach to the priesthood of christ**. Oxford: Oxford University Press, 2010.

OTT, L. **Fundamentals of catholic dogma**. Rockford: Tan Books, 1974.

PELIKAN, J. Introduction. In: AMER, (Ed.). **Luther's works**. Saint Louis: Concordia, 1968. v. 8.

_____. Introduction. In: AMER, (Ed.). **Luther's works**. Saint Louis: Concordia, 1956. v. 13.

PERSAUD, W. D. Lutheran theology. In: KÄRKKÄINEN, V. M.; DYRNESS, W. A.; MARTINEZ, J. F.; CHAN, S. **Global dictionary of theology: a resource for the worldwide church**, Downers: Inter Varsity, 2008.

104 PREUS, H. A. Luther on the universal priesthood and the office of the ministry. **Concordia journal**, v. 5, n. 2, p. 55-62, 1979.

ROGERS, M. A Dangerous Idea? Martin Luther, E. Y. Mullins, and the priesthood of all believers. **Westminster theological journal**, v. 72, n. 1, p. 119-134, 2010.

SAUCY, M. Evangelicals, catholics, and orthodox together: is the church the extension of the incarnation? **Journal of the Evangelical Theological Society**, v. 43, n. 2, p. 193-212, 2000.

TRANVIK, M. D. Luther on baptism. In: WENGERT T. J. (Ed.). **Harvesting martin Luther's reflections on theology, ethics, and the church**. Grand Rapids: Eerdmans, 2004.

TRIGG, J. D. **Baptism in the theology of Martin Luther**. Leiden: Brill, 1994.

WEE, D. D. **Luther's understanding of the universal priesthood as it relates to ministry in daily life in the twentieth century**. Dissertação. (Mestrado em Ministério). Princeton Theological Seminary, Princeton, 1990.

WRIEDT, M. Luther on call and ordination: a look at Luther and the ministry. **Concordia Journal**, v. 28, n. 3, p. 254-269, 2002.



_____. Luther's theology. In: MCKIM, D. K. **The Cambridge companion to Martin Luther**. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

ZAHL, P. F. M. **The first christian: universal truth in the teachings of Jesus**. Grand Rapids: Eerdmans, 2003.

Jeremias e o cinto de linho: a ação simbólica como *Imitatio Dei*

LUCAS ALAMINO IGLESIAS MARTINS¹

Este artigo provê um breve estudo exegético de Jeremias 13:1-11, que descreve uma ação simbólica do profeta. Tais ações constituíam de narrativas que pretendiam ilustrar as intenções ou ações de YHWH para com o povo. Nessa passagem, Deus ordena ao profeta que coloque na fenda de uma rocha um cinto de linho, o que comunicava, por meio de uma *imitatio Dei*, o propósito didático e de identificação de YHWH.

Palavras-chaves: Ações simbólicas; Profetas; *Imitatio Dei*.

This article provides a brief exegetical study of Jeremiah 13: 1-11, which describes a symbolic action of the prophet. Such actions were made up of narratives that intended to illustrate the intentions or actions of YHWH to the people. In this passage, God commands the prophet to put in a cleft of a rock a linen belt, which communicated, through an *imitatio Dei*, YHWH's didactic purpose and identification.

Key words: Symbolic actions; Prophets; *Imitatio Dei*.

A vida do profeta não é inútil. As pessoas podem permanecer surdas a uma admoestação de um profeta; mas, não podem continuar insensíveis à existência profética

(Abraham J. Heschel, 1962, p. 22).

.....
¹ Possui graduação em Teologia pelo Centro Universitário Adventista de São Paulo (2011), Pós-Graduação em Teologia Bíblica pelo Centro Universitário Adventista de São Paulo (2012), Mestre e Doutorando em Estudos Judaicos e Árabes pela Universidade de São Paulo. E-mail: lucas.iglesias@unasp.edu.br.



De acordo com Marvin Sweeney (2005, p. 33), “livros proféticos começam com um cabeçalho ou uma introdução narrativa que identifica o profeta sobre o qual o livro trata”. Os cabeçalhos não só classificam genericamente os livros (ver Na 1:1), como também qualificam trechos/blocos como “palavras” (ver Jr 1:1; Am 1:1), “visão” (ver Is 1:1; Ob 1:1; Na 1:1), “pronunciamento” (ver Ml 1:1) (SWEENEY, 2005, p. 33). Alguns desses trechos/blocos são apontados como דְבַר־יְהוָה (“palavra de YHWH”) que veio ao profeta (ver Ez 1:1-3; Os 1:1; Jl 1:1; Jn 1:1; Mq 1:1; Sf 1:1; Ag 1:1; Zc 1:1; Ml 1:1). Vemos essa expressão, por exemplo, em Zacarias 6:9, onde lemos:

וַיְהִי דְבַר־יְהוָה אֵלַי לֵאמֹר:

E veio a palavra do Senhor a mim dizendo.²

A fórmula parece expor a realidade básica da função profética: ser um instrumento através do qual a palavra divina é conhecida (SWEENEY, 2005, p. 35).

O fato de ser um instrumento divino, todavia, não se restringe à expressão “palavra de YHWH”. Comentando sobre expressões comuns entre os mensageiros reais do Antigo Oriente Médio (AOM), Claus Westerman (1991, p. 100) aponta que algumas fórmulas repetidas por um mensageiro diante do seu destinatário funcionavam como uma assinatura em uma carta autorizando aquela mensagem.

Dissertando sobre os “oráculos de julgamento” da obra *Basic Forms of Prophetic Speech*, de Westerman, Rofé (1997, p. 61) afirma:

A função do profeta nesses oráculos é definida pelo uso da frase “Assim diz o Senhor”. No mundo da Bíblia, essa é a fórmula através do qual o mensageiro apresentava as palavras de seu mestre, mais especificamente, as palavras de seu rei (a exemplo de Jz 11:15; 2Rs 18:19, 29).

.....
² Todas as traduções para o português foram feitas pelo autor do trabalho, mas serão apresentadas também em suas versões de origem no rodapé. As traduções do hebraico para o português, salvo indicação contrária, são do autor deste trabalho. As traduções da Bíblia Hebraica fornecidas pelos autores citados serão apresentadas nas notas de rodapé. Dicionários, léxicos, Bíblias consultadas e obras relacionadas estão na bibliografia do trabalho (ver BROWN et al., 2000; CLINES, 2009; COLLINS et al., 2014; ELLINGER; RUDOLPH, 1997; HOLLADAY, 2010; KOEHLER et al., 1999; SCHÖKEL, 1997).



Assim, vemos uma relação entre a figura do profeta bíblico e esse tipo de mensageiro. No Antigo Oriente Médio, um paradigma próximo da função do profeta era a do mensageiro ou mensageiro real. Em diferentes ocasiões, de acordo com Rofé (1997, p. 61), o profeta é chamado de מְלַאֲכִי (*mal'āk*-“mensageiro”) (ver 2Cr 36:15-16; Ag 1:13; Ml 3:1). Além disso, frequentemente, termos técnicos ligados tanto à comissão quanto ao envio de mensageiros são utilizados para os profetas, como por exemplo: שָׁלַקְךָ (*šālak*-“enviar”) e הָלַךְךָ (*hālak*-“ir”) (ver Is 6:8-9; Jr 1:2,7; Ez 2:2-4; 3:5-6; Am 7:15). Isso sem contar as narrativas onde o profeta participa do דוֹס (*sôd*-“conselho”) de Deus (SIQUEIRA, 1996, p. 201-203) (ver Jr 23:18).

Um exemplo dessa prerrogativa de comissionamento divino apresentado pelos profetas é o uso da fórmula יהוה אָמַר-הֵכָה (*kō-’amar YHWH* - “assim diz YHWH”).⁴

O uso da “fórmula do mensageiro” יהוה אָמַר-הֵכָה (*kō-’amar YHWH* - “assim diz YHWH”) proporciona situações curiosas no relato bíblico. Muitas vezes, ao se fazer uso da fórmula, a distinção entre o rei e o mensageiro ficava, nas devidas proporções, embaçada (ROFÉ, 1997, p. 61). Normalmente, os mensageiros chegavam ao local determinado para que a mensagem fosse apresentada, utilizavam essa introdução ou fórmula e o discurso era feito na primeira pessoa do singular. Porém, a sensação era a de que ele, o mensageiro, fosse o próprio rei falando naquele momento. Isso pode ser visto, por exemplo, em Gênesis 32:4 quando Jacó instrui seus servos dizendo:

וַיֹּצֵא אֹתָם לְאֹמֶר כֹּה תֹאמְרוּן לְאֲדֹנָי לְעֵשׂוֹ כֹּה אָמַר עַבְדְּךָ יַעֲקֹב עִם-לָבָן גָּרְתִּי וְאַתָּה עַד-עַתָּה:

e lhes ordenou: Assim falareis a meu senhor Esaú: Teu servo Jacó manda dizer isto: Como peregrino morei com Labão, em cuja companhia fiquei até agora.

Relacionado aos profetas da Bíblia Hebraica, para Rofé (1997, p. 61), em alguns textos proféticos há dificuldade na distinção entre o que é dito pelo profeta e o que é dito pelo seu Deus. Oseias, por exemplo, nunca utiliza a “fórmula do mensageiro” (יהוה אָמַר-הֵכָה [*kō-’amar YHWH* - “assim diz YHWH”]). E além disso, segundo ele (1997, p.61), nos capítulos 4 a 14 não há distinção entre o que é dito por Deus e o que é dito

.....
³ Na Septuaginta (LXX), essa palavra é traduzida por ἀγγελος (*angello*s — “anjo; mensageiro”).
⁴ Ocorre 464 vezes na Bíblia Hebraica. Outras, como יהוה אָמַר (“disse YHWH”), יהוה מְרַאֲיִן (“e disse YHWH” [ver Is 3:16; 39:6; Jr 1:8; 8:1,12; 9:25]), יהוה דָּבַר מֵעַשׂ (“ouça a palavra de YHWH”), e יהוה דָּבַר וּמַעַשׂ (“ouvi a palavra de YHWH” [ver 2 Rs 20:16; Is; 39:5; Jr 22:2; Am 3:1]) também merecem destaque (SIQUEIRA, 1996, pp. 201-203).

pelo profeta. Como, por exemplo, na sequência de versículos em Oseias 9:16-17. Em Oseias 9:16, lemos:

הָקָה אֶפְרַיִם שָׁרְשָׁם יִבֶּשׁ פְּרֵי בְלִיַּי־יִצְשׁוּן אֲמַר כִּי יִלְדוּן וְהִמְתִּי מִחֲמַדֵּי בְטָגָם:

Ferido está Efraim, secaram-se as suas raízes; não dará fruto; ainda que gere filhos, eu matarei os mais queridos do seu ventre.

Na sequência, em Oseias 9:17, é dito:

מֵאַחַד אֲלֹהֵי כִי לֹא שָׁמְעוּ לִן וְיִהְיוּ נִדְרִים בְּגוֹיִם:

O meu Deus os rejeitará, porque não o ouvem; e andarão errantes entre as nações.

Para Rofé (1997, p. 61), esse intercâmbio ofuscado entre Deus e o profeta é fruto da identificação de Oseias com Deus, a começar pela sua experiência com uma mulher de índole abjeta. Portanto, parece que a realidade de identificação com o divino, por parte do profeta, não se restringe ao que é simplesmente dito; mas também engloba, algumas vezes, o que ele experimenta. Essas experiências proféticas muitas vezes podem ser vistas através das ações simbólicas dos profetas. Jeremias é um dos livros que mais apresenta relatos de ações simbólicas.⁵ E sobre a que se encontra em Jeremias 13:1-11, entraremos em mais detalhes.

110

Estrutura

No capítulo 13 do livro de Jeremias, vemos uma unidade constituída de cinco blocos unidos pelo tema comum de pecado e julgamento. Mais especificamente, o primeiro (v. 1-12a), o terceiro (v. 15-17) e o quarto (v. 18-19) tratam das ideias de julgamento e soberba (CRAIGIE, 1998, p. 189).

Embora J. R. Lundbom (2008, v. 21A, p. 666), como Craigie, afirme que o trecho é delimitado por um *setumah* anterior ao v. 1 e um após o v. 12a, ele afirma que

.....

⁵ Além da ação simbólica que trataremos neste artigo (Jr 13:1-11), outras ações simbólicas executadas pelo profeta podem ser encontradas no livro, como por exemplo: o fato de o profeta não poder tomar uma esposa (16:1-4); o fato de não poder comparecer a casas de luto e a banquetes (16:5-9); a quebra do jugo no vale do filho de Hinom (19:1-13); os canzins de madeira e de ferro (27-28); a compra da porção de terra em Anatote (32).



os v. 1-11 são um todo unificado. Segundo ele (2008, v. 21A, p. 666), os cabeçalhos que proveem a estrutura do trecho aparecem nos v. 1, 3, 6 e 8. São eles:

v.1

כֹּה־אָמַר יְהוָה אֵלַי

Assim me disse YHWH

v.3

וַיְהִי דְבַר־יְהוָה אֵלַי

me veio a palavra de YHWH

v.6

וַיֹּאמֶר יְהוָה

Disse-me YHWH

v.8

וַיְהִי דְבַר־יְהוָה אֵלַי

Então, me veio a palavra de YHWH

111

Nos v. 1-11, perícopo que trata do episódio do cinto de linho, observamos o que, segundo Hals (1989, p. 354–355), Fohrer (1968) e Friebel (2012, p. 708), é uma das características primárias da ação simbólica: a sequência “1) Instrução de YHWH para realizar a ação, 2) o relato da execução e 3) uma palavra de interpretação”. De acordo com Allen (2008, p. 157), essas são as três partes padrão do gênero da ação simbólica.

Nos v. 1-5, Jeremias é comandado a comprar um cinto de linho, usá-lo e escondê-lo na fenda de uma rocha. Em seguida, nos v. 6-7, ele deveria pegar de volta o cinto, já apodrecido. E por fim, nos v. 8-11, vemos uma forma oracular típica de interpretação das ações.

Para Kelvin G. Friebel (1999, p. 101), a estrutura do capítulo forma um quiasmo ao aparecer, no v. 1, a ação de usar o cinto de linho, nos v. 5 e 7 as ações de apodrecer o cinto, e nos v. 9 e 10 a interpretação do apodrecimento e no v. 11 a interpretação da utilização.

Vigberg (2014, p. 107) propõe uma estrutura detalhada do episódio entre comando/descrição e interpretação. Para ele, a perícopo poderia ser dividida desta forma:

1. Realizando a ação simbólica (v.1-7)

v. 1 — Comando para realizar a ação: Fase I

- v. 2 — Descrição da performance da ação simbólica: Fase I
- v. 3-4 — Comando para realizar a ação: Fase IIa
- v. 5 — Descrição da performance da ação simbólica: Fase IIa
- v. 6 — Comando para realizar a ação: Fase IIb
- v. 7 Descrição da performance da ação simbólica: Fase IIb
- 2. Interpretando a ação simbólica (v. 8-11)
 - v. 8-10 Interpretação das Fases IIa + IIb
 - v. 11 — Interpretação da Fase I

Para Vigberg (2014, p. 107), a estrutura está uniformemente ordenada por três colunas de comando seguidas pela descrição da performance.

De acordo com Kelvin Friebel (1999, p. 101), a sequência de frases conectando os comandos (v. 1-7) com a interpretação (v. 8-11), dentro do contexto das ações simbólicas, é uma estrutura que sugere uma sequência cronológica em que os v. 8-11 vêm de forma temporal, depois dos v. 1-7. Essa sequência sugere que a interpretação foi dada somente após a culminância de todas as ações, quando o cinto, já apodrecido, foi recuperado. Tal progresso, segundo Schökel (1980, p. 479), deveria despertar a curiosidade e interesse do público.

112

Performance

Especificamente quanto à sua performance, a ação simbólica de Jeremias⁶ começa falando sobre um אָזוֹר (*‘ēzôr* - cinto). Essa palavra aparece 14 vezes na Bíblia Hebraica, sendo que oito delas só no livro de Jeremias (SCHÖKEL, 1980, p. 479).

Fora de Jeremias, אָזוֹר frequentemente se refere a um pedaço de roupa similar a uma tanga ou uma espécie de cinto feito de couro (VIGBERG, 2014, p. 112; ver 2Rs 1:8). Normalmente, essa peça era unicamente trajada por reis (Jó 12:18; Is 11:5)

.....
⁶ Para Lundbom (2008), a ação simbólica e os oráculos parecem tratar de uma situação no início do ministério de Jeremias, quando a Assíria e Egito eram buscadas da parte de Judá (ver Jr 2:14-19). Para ele, Parah é visto como simbolizando o Eufrates, mas sem menção ao exílio. Ainda segundo Lundbom, somente para uma audiência posterior a ação simbólica e os oráculos estavam relacionados ao período de 597 a.C, quando Nabucodonosor humilha Judá e Jerusalém (ver 13:15-27). Para Friebel (1999, p. 99), a ação ocorre no período de Jeoaquim (609-597 a.C), quando o exílio babilônico já parecia uma possibilidade iminente.



e soldados (Is 5:27).⁷ Aparentemente visível, a peça não de couro, mas de linho,⁸ foi a escolhida para aquela ação simbólica, talvez por ser feita de um material mais fácil de se decompor (STACEY, 1990, p. 131). Tanto o fato de o cinto ser novo quanto o de não poder ser mergulhado na água enfatizam a qualidade perfeita que o objeto deveria ter antes de seu apodrecimento.

Outro ponto que merece destaque na perícopa é que, no v. 4, Deus pede ao profeta que vá ao Eufrates e esconda o cinto na fenda de uma rocha. Várias soluções surgiram para o fato de o profeta ter que fazer uma viagem tão longa unicamente para esconder um cinto de linho. De acordo com Carroll (1997, p. 61), “a distância entre Jerusalém e Babilônia deve ser estimada em cerca de quatrocentas milhas através de um terreno extremamente duro [...]”, cerca de 650 quilômetros em uma viagem que levaria meses (THOMPSON, 1980, p. 364).

As soluções incluem: (1) tudo não passava de uma visão ou de uma mera invenção literária,⁹ apesar de não aparecerem componentes de uma visão; (2) o texto foi escrito com uma descrição típica da realização de uma ação simbólica; e (3) a menção ao Eufrates (פְּרָת — Perat¹⁰), na verdade, se refere a outro lugar, פְּרָה (Parah - Js 18:23), próximo a Anatote (STACEY, 1990, p. 132).

De acordo com Lundbom (2008, p. 665), a narrativa não tem componentes em comum com o relato de uma visão, como vemos, por exemplo, em 1:11-14 e 24:1-3. Além disso, o mesmo autor menciona que não há diálogo e nem mesmo o verbo הָאֵר (r' h — “ver”) aparece.

.....

⁷ De acordo com Vigberg (2014, p. 113), no relato da conquista de Lachish por Senaqueribe, aparecem soldados judeus vestindo o que parece ser somente seu אָזוּר, enquanto homens e mulheres de idade mais avançada vestem roupas mais longas.

⁸ Talvez em referência ao material das vestes sacerdotais (Ez 44:17-18; Êx 19:6).

⁹ De acordo com J. Lindblom, não podemos pensar que Jeremias realmente visitou o Eufrates. Para ele, a ação pode ser mais compreensível se assumirmos que o texto descreve sua experiência em uma visão estática (1962, p. 131). Jones (1992 *apud* FRIEBEL, 2014, p. 112) considera que Jeremias foi a um rio próximo e se referiu a ele simbolicamente como “Eufrates”. Para ele, através de uma metonímia, Jeremias relaciona a influência da religião babilônica como a origem da apostasia de Israel. Ele afirma que, da mesma forma que Jeremias utilizou um cinto de linho para simbolizar o povo, ele poderia ter utilizado um rio qualquer para simbolizar o Eufrates.

¹⁰ Na Bíblia Hebraica, פְּרָת ocorre outras 15 vezes, em todas elas referindo-se ao Eufrates. No entanto, em 13 delas, a palavra *nāhār* (“rio”) é adicionada, e nas outras duas (Jr 51:63; 2Cr 35:20), “Babilônia” e “Carquêmis” a qualificam. Jeremias 13 é o único lugar onde פְּרָת ocorre sem “rio” ou alguma indicação de lugar (LUNDBOM, 2008, p. 666-667).

Na verdade, tanto o relato da ação em si quanto os oráculos de interpretação da ação parecem estar muito mais em paralelo com Jeremias 19:1-13, que narra a quebra do jugo no vale do filho de Hinom (LUNDBOM, 2008, p. 665-666).

Independentemente das várias “soluções”, é a ideia do povo, tal qual o cinto, sendo levado para um lugar diferente e sua posterior inutilidade que é evocada pela ação do profeta — uma imagem implícita de exílio (FRIEBEL, 1999, p. 111).

Por fim, Jeremias vai buscar o cinto, símbolo tanto da soberba de Judá (v. 9) quanto do povo (v. 11), que agora já não tem mais utilidade, por estar apodrecido. Curioso é que três vezes é dito a Jeremias que usasse o cinto colocando-o sobre os lombos (v. 1-2, 4). Essa parece ser uma indicação desnecessária, caso não houvesse um possível motivo especial, além do simples fato de especificar como o cinto deveria ser usado.

Para entender melhor o porquê de tal indicação, primeiro devemos notar um trecho do v. 10 no mesmo capítulo, onde é dito:

וַיֵּלְכוּ אַחֲרַי אֱלֹהִים אֲחֵרִים לְעַבְדָּם וְלִהְיוֹתָם לָהֶם

[...] e anda após outros deuses para os servir e adorar [...]

114

Essa mesma frase ocorre também em sua forma completa em Deuteronômio 8:19; Juízes 2:19; Jeremias 16:11; 25:6,¹¹ todas elas inseridas em um contexto de aparente quebra da aliança (VIGBERG, 2014, p. 110).

Contudo, não é somente esse versículo que evoca algum aspecto da aliança entre YHWH e Israel. Em Jeremias 13:11, lemos:

לְהִיוֹת לִי לְעָם וְלִשְׁמֹן וְלִתְהִלָּה וְלִתְפָאָרָה

[...] para me serem por povo, nome, e louvor e glória [...]

O v. 11 traz uma sequência com as palavras עַם (povo), שֵׁם (nome), תְּהִלָּה (louvor) e תְּפָאָרָה (glória). O outro único lugar onde aparecem todas as mesmas palavras é em Deuteronômio 26:19 (VIGBERG, 2014, p. 111),¹² onde lemos:

לְתִהְיֶה לְךָ עַם קִדְּשׁ וְלִתְהִלָּה וְלִשְׁמֹן וְלִתְפָאָרָה וְלִהְיוֹתָ קִדְּשׁ

[...] te exaltar em louvor, nome, e glória para que sejas povo santo [...]

.....

¹¹ Sua forma básica é encontrada em Dt 6:14; 11:28; 13:3; 1Rs 11:10 e Jr 7:6, 9.

¹² Outras variações dessa forma aparecem em Sf 3:19-20, 1Cr 22:5 e Jr 33:9.



Além disso, no início do v. 11 vemos a utilização de בָּקַעַ (*dābaq* - “agarrar”; “segurar”; “apegar-se”). No trecho do texto mencionado, lemos:

כִּי כָאָשַׁר יִדְבַק הָאָזוֹר

Porque, como o cinto se apega [...]

Tendo as relações anteriores em mente, o fato de Jeremias ter de vestir o cinto também parece estar relacionado à utilização do verbo בָּקַעַ (*dābaq*) em Deuteronômio (BRUEGGEMANN, 2007, p. 100). Esse termo é conhecido por estar inserido no contexto de aliança ao falar da fidelidade do povo ao Senhor (SCHÖKEL, 1980, p. 479).¹³ Moshe Weinfeld (1972, p. 83, 333) sugere que, em Deuteronômio, o termo também possui um sentido figurativo distinto, às vezes, sendo sinônimo de “seguir” (הִלֵךְ — Dt 11:22; 13:4) ou de “amar” (אָהַב — Js 22:5). Além disso, são termos também conhecidos no ambiente da aliança (VIGBERG, 2014, p. 111).

O relacionamento entre o povo e Deus é iniciado por Deus, que escolhe o povo, como alguém que escolhe um cinto de linho. O ponto de intimidade entre a pessoa que usa o cinto e o item pode facilmente aludir à compreensão antiga da relação de aliança entre Deus e o povo, que também surge de uma iniciativa divina. O mais importante não é a escolha do cinto, mas o ato de usá-lo e mantê-lo próximo (VIGBERG, 2014, p. 111). Ao distanciar o objeto de si, o resultado é o apodrecimento (STACEY, 1990, p. 137-138).

Assim, voltamos a relação entre a ação de Jeremias e a ação divina. A chave para a relação entre a ação simbólica do profeta e a ação de Deus é o uso de שָׁחַת (*šḥt* - “destruir”; “apodrecer”) nos v. 7 e 9. No v. 9, lemos:

כִּכְהָ אֲשַׁחֵת

Assim, apodrecerei [...]

No v. 9, vemos o verbo שָׁחַת na primeira pessoa do singular, imperfeito, Hifil. No entanto, essa ação reflete a ação simbólica descrita no v. 7, onde é dito:

וְהָנְהָ גִשְׁתָּת הָאָזוֹר לֹא יִצְלַח לְכָל:

Eis que o cinto se tinha apodrecido e para nada prestava.¹⁴

.....

¹³ Dt 4:4; 10:20; 11:22; 13:5; 30:22; Js 22:5; 23:8; 2Rs 18:6; Sl 63:9; 119:31.

¹⁴ Essa tradução segue o texto de João Ferreira de Almeida Revista e Atualizada.



No v. 7, a tradução acima sugere que o apodrecimento do cinto não tem relação com a ação divina, enquanto no v. 9 é dito que Deus apodreceria a soberba de Judá.

Ao olharmos para as bênçãos e maldições do Pentateuco, notamos que o povo iria para o exílio como consequência da quebra da aliança com Deus. No entanto, o livro de Deuteronômio (28:64), falando sobre o exílio, afirma o seguinte sobre as próprias maldições da aliança:

וְהִפְיֵצָה יְהוָה בְּכָל־הָעַמִּים מִקְצֵה הָאָרֶץ

YHWH vos espalhará entre os povos, de uma até outra extremidade da terra [...]

Assim, ao mesmo tempo que o exílio é consequência da quebra da aliança, o exílio é fruto da ação de Deus. Assim, quando voltamos ao v. 7 de Jeremias, percebe-se que חָשַׁן, por estar na terceira pessoa do singular, perfeito, Nifal (voz passiva ou reflexiva [Êx 8:20; Jr 18:4]), poderia ser traduzido como: “Eis que o cinto que foi apodrecido e para nada prestava” (FRIEBEL, 1999, p. 109).

116

De maneira abrangente, o Nifal de חָשַׁן pode simbolizar tanto uma condição de corrupção moral, resultado das ações do próprio povo (ver Gn 6:11, 12; Ez 20:44), quanto um estado de destruição física provocado por uma força externa sobre um objeto (ver Êx 8:20). Em Jeremias 13:7, parece que o Nifal de חָשַׁן é usado no livro sempre no segundo sentido (ver 18:4). Além disso, em Jeremias, as outras ocorrências de חָשַׁן parecem estar associadas a uma destruição física provocada por um agente externo e não a uma corrupção moral¹⁵ (FRIEBEL, 1999, p. 110).

Desta forma, na construção frasal, o apodrecimento do cinto poderia estar ligado com a ação direta de Jeremias, assim como no versículo 9 a ação de Deus está diretamente relacionada ao apodrecimento da soberba de Judá. Através dessa ação, Jeremias executa simbolicamente o papel de Deus. Ao longo de todos os estágios da ação, o artefato está sempre subordinado às ações de Jeremias, indicando que tal ação simbólica deveria funcionar como uma imitação divina (*imitatio Dei*).¹⁶

.....

¹⁵ Hifil: 2:30; 4:7; 6:5; 11:19; 13:9, 14; 15:3, 6; 36:29; 49:9; 51:11, 25; Piel: 5:10; 12:10; 48:18. A única ocorrência questionável é o Hifil em 6:28, quando ou o povo está destruindo outros ou agindo de uma maneira moralmente corrupta.

¹⁶ A construção frasal parece ter relação com Jr 19:11 e 28:11, ocasiões estas onde os artefatos também estão subordinados aos profetas, que assumiam o papel de Deus.

Considerações finais

Abraham Joshua Heschel, em seu livro *The Prophets* (1962, p. 149), afirma:

O profeta não só deve aprender a ver como o homem se comporta, mas também deve aprender a sentir/vivenciar o sentimento de Deus: seu amor eterno por Israel. Se o propósito da história do cinto era somente permitir que o profeta visse de forma simbólica a punição do povo, a ele não seria pedido que colocasse o cinto sobre os lombos. Mas é justamente esta parte da história que parece carregar o significado central do ato. O profeta deve aprender a sentir nele mesmo a íntima relação/ligação entre Deus e Israel. Ele não deve unicamente saber sobre isso, mas também experimentar isso. [...] Como Oseias em sua experiência matrimonial, Jeremias deve aprender a dor/tristeza de Deus em ter que estragar/prejudicar o que é intimamente precioso a Ele.

A ideia de imitar e experimentar as intenções divinas concorda com o que, segundo Marvin A. Sweeney (2005, p. 35), é o relato de uma ação simbólica: uma espécie de narrativa em primeira ou terceira pessoa descrevendo o ato de um profeta [...] que pretendia simbolizar as intenções ou ações de YHWH para com o povo”.

De acordo com o *Dictionary of the Old Testament* (2012, p. 709), nas ações simbólicas:

o profeta poderia tomar o papel tanto do povo quanto de Deus. No papel do povo, o profeta retratava o comportamento passado, presente ou futuro deles. [...] Quando no papel de Deus, o profeta retratava como Deus estava agindo para com o povo, o qual frequentemente era simbolizado por meio de um artefato.

Logo após dizer isso, o mesmo dicionário usa como exemplo Jeremias 19:10-11, o mesmo texto que Lundbom (2008, p. 665-666) utiliza como um paralelo da ação simbólica do capítulo 13. Assim, vemos dois aspectos da história. O primeiro é didático: comunicar ao profeta de maneira simbólica a decisão de punir o povo (a compra de um cinto e seu apodrecimento). E o segundo é de simpatia ou identificação: permitir que o profeta sinta o que aquela decisão significa para Deus. De fato, o comando ao profeta que use o cinto antes que o colocasse na fenda de uma rocha não faria sentido se o propósito fosse unicamente demonstrar ao profeta a punição por vir (HESCHEL, 1962, p. 150).

Segundo o texto bíblico, o profeta pode ser chamado de “boca de Deus” (ver Êx 4:16; 7:1). No entanto, apesar de ser assim chamado, sua identificação com aquele

que o chamou não se restringe unicamente ao que é falado. Com efeito, vemos nos profetas, tanto por meio de seus oráculos quanto por meio de suas ações simbólicas, a forte identificação deles com o que Deus faz e experimenta.

Referências

ALLEN, L. C. **Jeremiah**: a commentary. Louisville: Westminster John Knox Press, 2008.

BODA, M. J.; MCCONVILLE, G. J. (Eds.). **Dictionary of the Old Testament: Prophets**. Downer Grove: IVP Academic, 2012.

BROWN, F. *et al.* **The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon**. Peabody: Hendrickson Publishers, 2000.

BRUEGGEMANN, W. **The theology of the book of Jeremiah**. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

118

CARROLL, R. P. **Jeremiah**. London; New York: T&T Clark, 1997.

CLINES, D. J. A. **The concise dictionary of classical Hebrew**. Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2009.

COLLINS, B. J. *et al.* **The SBL Handbook of Style: for biblical studies and related disciplines**. Atlanta: SBL Press, 2014.

CRAIGIE, P. C. **Jeremiah 1–25**. Dallas: Word Incorporated, 1998. v. 26.

ELLINGER, K. E RUDOLPH, W. (Eds.). **Bíblia Hebraica Stuttgartensia**. 5a ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.

FOHRER, G. **Die Symbolischen Handlungen der Propheten**. Zürich: Zwingli-Verlag, 1968.

FRIEBEL, K. G. **Jeremiah's and Ezekiel's sign acts**. Sheffield: Sheffield Academic Press Ltd, 1999.

HALS, R. M. **The forms of the Old Testament literature: Ezekiel**. Grand Rapids: Eerdmans, v. XIX, 1989.

HESCHEL, A. J. **The Prophets**. New York: HarperPerennial, 1962.



HOLLADAY, W. L. **Léxico Hebraico e Aramaico do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2010.

JONES, D. R. **Jeremiah**. London, 1992.

KOEHLER, L.; BAUMGARTNER, W.; RICHARDSON, M. E. J.; STAMM, J. J. **The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament**. Leiden; New York: E. J. Brill, 1999.

LINDBLOM, J. **Prophecy in Ancient Israel**. Philadelphia: Fortress Press, 1962.

LUNDBOM, J. R. **Jeremiah 1–20: a new translation with introduction and commentary**. New Haven: Yale University Press, 2008.

ROFÉ, A. **Introduction to the Prophetic Literature**. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997.

SCHÖKEL, L. A. **Profetas: introducciones y comentario**. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1980. v. 1.

_____. **Dicionário Bíblico Hebraico-Português**. São Paulo: Paulus, 1997.

SIQUEIRA, R. W. **The Presence of Covenant Motif in Amos 1:2-2:16**. Dissertação. (Mestrado em Teologia). Andrews University, Berrien Springs, 1996.

STACEY, D. **Prophetic Drama in the Old Testament**. Westminster: Epworth Press, 1990.

SWEENEY, M. **The prophetic Literature**. Nashville: Abingdon Press, 2005.

THOMPSON, J. A. **The Book of Jeremiah**. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1980.

VIGBERG, A. **Prophets in Action: an analysis of prophetic symbolic acts in the Old Testament**. Winona Lake: Eisenbraus, 2014.

WEINFELD, M. **Deuteronomy and the Deuteronomic School**. Winona Lake: Eisenbraus, 1972.

WESTERMANN, C. **Basic Forms of Prophetic Speech**. Louisville: John Knox Press, 1991.

O espírito capitalista nas músicas de Thalles Roberto

FLÁVIA MEDEIROS DA SILVA¹

A música tem exercido um papel fundamental nas celebrações cúlticas do povo cristão desde seus primórdios. Aquilo que no passado se restringia aos espaços sagrados invadiu, na atualidade, o mercado fonográfico, tornando-se um estilo musical conhecido como *gospel*. Esse mercado tem sido invadido por letras que têm se distanciado cada vez mais das mensagens bíblicas genuínas, chegando até mesmo a distorcê-las. Tem sido muito frequente nessas letras o que podemos chamar de “espírito capitalista”. Este artigo se propõe, primeiramente, a fazer um breve histórico da música na tradição bíblico-cristã para em seguida passar a abordar o espírito capitalista com base em Max Weber e a Karl Marx. A discussão se limitará ao contexto da música gospel no Brasil, e trataremos especificamente sobre até que ponto o espírito capitalista tem permeado as músicas do cantor gospel Thalles Roberto.

Palavras-chaves: Música gospel; Mercado fonográfico; Espírito capitalista; Thalles Roberto.

Music has played a fundamental role in the worship celebrations of the Christian people since the Church was founded. That which in the past was restricted to sacred places has invaded, in modern times, the phonographic market, and has become a music style known as gospel music. Such market has been invaded by lyrics increasingly far away from genuine biblical messages to the point of even twisting them. It is very frequent in these lyrics what we can call as “capitalist spirit”. This article aims, first, at presenting a brief survey of music in the biblical-Christian tradition, and, second, at dealing with the capitalist spirit based on Max Weber and Karl Marx. The

.....
¹ Doutoranda em Ciências da Religião na Universidade Metodista de São Paulo (2015-2019), mestre em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo (2014) e possui graduação em História pela Universidade de Santo Amaro (2010). E-mail: flavia.medeiros2@uol.com.br.

discussion is limited to the Brazilian gospel music setting, and we will specifically investigate to what extent such capitalist spirit has permeated the songs of the Brazilian gospel singer Thalles Roberto.

Key words: Gospel music; Phonographic market; Capitalist spirit; Thalles Roberto.

Se ligarmos nossos rádios em estações gospel atuais, ouviremos inúmeras músicas que destacam as bênçãos adquiridas, as provisões de Deus presentes na vida da pessoa, o Deus que é quase um gênio da lâmpada que realiza todos os sonhos possíveis e impossíveis das pessoas. O “Deus que era nosso” se tornou apenas o “Deus meu”. O cenário fonográfico gospel tem sido invadido por letras que estão muito longe de possuir mensagens bíblicas genuínas, e quando essas referências aparecem, na maioria das vezes estão distorcidas. Tem sido muito frequente nas letras o que chamaremos aqui de “espírito capitalista”. Como o tema é muito amplo, este artigo trata especificamente do espírito capitalista presente nas músicas do cantor gospel Thalles Roberto.

Com o objetivo de trazer mais sentido a nossos comentários, vamos primeiro fazer um breve histórico da música na tradição bíblico-cristã; depois abordaremos o espírito capitalista, remetendo a Max Weber e a Karl Marx e suas teorias sobre esse sistema. Em seguida trataremos sobre o espírito capitalista na música gospel. Por fim, falaremos sobre a vida do Thalles Roberto e realizaremos uma análise sobre as canções de seu primeiro CD intitulado “Na sala do Pai”.

122

Breve histórico da música na tradição bíblica cristã

Antes de falarmos sobre o assunto que nosso texto se propõe, é necessário entender um pouco da importância que a música tem dentro da religiosidade cristã. Martinho Lutero já dizia:

A música é a filha do Céu, e o homem que verdadeiramente a ama não pode ter senão bons sentimentos. Eu não tenho consideração alguma por um povo que não saiba cantar. Aqueles que ficam insensíveis à música são corações secos, que só posso comparar a um pedaço de rocha ou madeira (LUTERO *apud* FAUSTINI, 1973, p. 31).

A música certamente extrapola o cenário religioso. Ela pode ser considerada uma das artes mais apreciadas na história da humanidade, de todos os povos e



em todos os períodos históricos. Há quem considere que a fala seja a primeira manifestação musical da humanidade. A música exerce um fascínio sobre os seres humanos, possuindo o poder de mexer com nossas emoções, nossos sentidos e nossa percepção do mundo. Sacks confirma esse fato ao afirmar que

Ouvir música não é apenas algo auditivo e emocional, é também motor. “Ouvimos música com nossos músculos”, Nietzsche escreveu. Acompanhamos o ritmo da música, involuntariamente, mesmo se não estivermos prestando atenção a ela, conscientemente, e nosso rosto e postura espelham a “narrativa” da melodia e os pensamentos e sentimentos que ela provoca (SACKS, 2007, p. 11).

Por meio de suas letras, divulgam-se ideologias e formam-se opiniões. Por seu caráter único, a música é considerada algo divino, uma das formas pelas quais as pessoas podem se chegar a Deus, ou aos deuses, num ato de elevação espiritual, sendo usada nas celebrações cúlitas, nos mais diferentes rituais na história das religiões, e por todos os povos, nas diversas culturas, e em praticamente todas as manifestações religiosas. Na tradição judaico-cristã, a primeira menção à música se encontra no livro de Gênesis, no capítulo 4, versículo 21, onde Jubal é descrito como o pai dos músicos que tocam harpa e flauta. O povo hebreu era muito musical: “Para o povo hebreu, música e vida são sinônimos! Estão intimamente ligadas, pois juntas ajudam o povo a expressar seus sentimentos e a sua fé” (RAMOS, 2002, p. 12).

Nos primórdios do cristianismo, quando os primeiros cristãos ainda se reuniam em cavernas, eles já usavam música em suas celebrações na forma de cantos uníssonos, entoados sem o acompanhamento de instrumentos. Em 374, o bispo Ambrósio introduziu em sua diocese hinos e antífonas do Oriente, criando assim a forma ambrosiana de canto. Já no sexto século, o papa Gregório desenvolveu um novo estilo para o canto na igreja, que depois recebeu o nome de canto gregoriano. É formado somente de melodia uníssona, sem harmonia e sem divisão de compasso. Gregório também foi o fundador da primeira escola de música sacra da história cristã. Esta preparava líderes que iriam dirigir a música nas igrejas, e se chamava “Schola Cantarum”. O canto polifônico (canto a várias vozes) surgiu no mesmo tempo em que surgiram as grandes catedrais: “Era preciso muitas vozes para encher de sons os espaços das catedrais imensas e maravilhosas. Nada melhor que a polifonia, nas suas mais variadas formas, para completar a beleza e a imponência de uma Notre Dame, Reims, Chartres, Colônia e Westminster” (ZIMMERMANN, 2007, p. 26). Com a Reforma Protestante e sua nova liturgia,

surgiu também uma nova forma de cantar, e a música, agora cristã protestante, teve um papel muito importante na propagação das ideias de Matinho Lutero. Isso ocorreu porque ele aproveitou a melodia das músicas do folclore alemão e colocou letras cristãs. Assim, as pessoas podiam memorizar muito mais rápido as canções, pois já sabiam suas melodias. Desde então todas as igrejas protestantes que vieram depois encontraram na música um papel importante dentro de sua liturgia. Em muitas igrejas, o uso de hinários é fundamental durante os cultos.

A música cristã protestante chegou ao Brasil com os primeiros missionários, em meados do século 19. No início, apenas os hinos eram considerados músicas sagradas, tendo o órgão ou o piano como seu único acompanhamento. Com o tempo, já em 1950, começaram a surgir os chamados corinhos, canções mais simples, acompanhados por violão, mas apenas tocados em outras celebrações não relacionadas ao culto em si. Mas a grande revolução dentro da música protestante aconteceu na metade da década de 1960. Influenciados pelo *Jesus Moviment*, de origem norte-americana, muitos jovens começaram a usar outros ritmos musicais e outros instrumentos nas celebrações. Esse estilo inicialmente tinha espaço no culto de jovens, na evangelização e nos chamados “louvorões”, o que alguns anos depois tornou-se um momento na própria liturgia do culto. De tal período podemos destacar o grupo Vencedores por Cristo.

Dessa primeira revolução no cenário da música, o estilo agora conhecido como *música gospel* começou a tornar-se muito interessante em termos fonográficos, pois o povo cristão-protestante é muito fiel no seu consumo. E com o crescimento das igrejas neopentecostais, no início da década de 1980, muitas delas encontraram na música seu carro-chefe de apresentação e difusão. É o período que podemos denominar de Era dos Ministérios de Louvor, dos seminários de louvor, dos grandes shows de música gospel em estádios, atraindo milhares de fiéis. A música e os considerados ministros de louvores dão a impressão de que roubaram a cena para si e, muitas vezes, parecem ter sobre si o foco principal durante as celebrações cúlticas de muitas igrejas evangélicas. Cunha afirma o seguinte sobre o fenômeno:

A novidade surgiu com a consolidação do movimento gospel, por meios do mercado, e a profissionalização do trabalho musical evangélico, facilitada pelo desenvolvimento das gravadoras e das rádios especializadas. Esses ingredientes combinados promovem a criação de uma nova categoria para classificar os cantores e os grupos musicais dessa nona fase: os “artistas”. Esse é um componente novo no cenário evangélico dos anos 90, que até então se referia aos músicos e intérpretes



como “cantores”, “conjuntos” e “grupos musicais”, e não “artistas” (CUNHA, 2007, p. 89).

A música gospel tornou-se no Brasil um produto de mercado, cercado de artistas gospels, que movimenta milhões de reais por ano.

Tentamos até aqui traçar um breve panorama da música cristã, primeiramente em termos bíblicos, depois nos primeiros cristãos, nos reformadores e atualmente no Brasil. Certamente a discussão sobre o assunto é muito maior e complexa; porém, no tocante ao que nosso texto se propõe, esse breve histórico é suficiente.

Na próxima seção, trataremos um pouco mais sobre o que iremos considerar neste artigo como o espírito capitalista.

O espírito capitalista

Para falarmos de espírito capitalista, é preciso primeiramente definir o que é o capitalismo. Para isso vamos trabalhar com suas definições mais clássicas, a de Max Weber, a culturalista, e a de Karl Marx, a histórica. Catani informa que

125

Segundo Max Weber, a ideia principal neste modo de pensar refere-se à extrema valorização do trabalho, da prática de uma profissão (vocação) na sua busca da salvação individual. A criação de riquezas pelo trabalho e poupança seria um sinal de que o indivíduo pertenceria ao grupo dos “predestinados”. O conjunto dessas ideias formaria o fundamento de uma ética, elaborada pela Reforma, que implica a aceitação de princípios, normas para conduta, que seriam a expressão de uma “mentalidade” e de um “espírito capitalista”. Torna-se evidente nesta concepção do capitalismo a grande importância conferida a fatores culturais. De acordo com Weber, existe capitalismo onde quer que a provisão industrial das necessidades de uma comunidade seja executada pelo método de empresa, pelo estabelecimento capitalista racional e pela contabilidade do capital (CATANI, 1991, p. 7-8).

Para Weber, as ideias capitalistas já podiam ser percebidas em outras sociedades e culturas, em vários períodos da história, tais como o impulso e a ânsia para o ganho que já eram conhecidos antigos da humanidade. Contudo, é no Ocidente que ele se

desenvolve e se sistematiza, por assim dizer, com toda a roupagem que temos hoje. A Reforma Protestante, em especial a Reforma Calvinista, contribuiu para esse desenvolvimento, principalmente por encarar o trabalho “secular” como vocação divina. Sobre esse assunto, Weber ressalta:

Foi, portanto, nesse conceito de vocação que se manifestou o dogma central de todos os ramos do protestantismo, descartado pela divisão católica dos preceitos éticos em *praecepta e concilia*, segundo o qual a única maneira de viver aceitável para Deus não estava na superação da moralidade secular pela ascese monástica, mas, sim, no cumprimento das tarefas do século, imposta ao indivíduo pela sua posição no mundo. Nisso é que está a sua vocação (WEBER, 2000, p. 53).

Diante da Reforma Protestante, o trabalho começou a ser considerado algo bom, e a vocação para praticá-lo como algo esperado por Deus. O aumento das riquezas também era aceitável; contudo, havia uma restrição no seu consumo, o que gerou o acúmulo de capital: “As restrições impostas ao uso da riqueza adquirida só poderiam levar a seu uso produtivo como investimento de capital” (WEBER, 2000, p. 124). Assim, de certa forma a Reforma Protestante possibilitou a mudança de mentalidade do povo em relação às riquezas e ao trabalho. É daí que Weber desenvolve sua teoria de que o capitalismo é culturalista. Catani, discutindo essa teoria de Weber, afirma:

Segundo a interpretação de Weber, o objetivo do capitalismo é sempre, em todo o lugar, aumentar a riqueza alcançada, aumentar o capital. E esse processo de enriquecimento constitui uma indicação segura de que se está predestinado. E é justamente nesse ponto que é possível observar, de acordo com a concepção de Weber, as estreitas relações existentes entre as aspirações mundanas do capitalismo (CATANI, 1991, p.16).

A outra concepção sobre capitalismo vem de Karl Marx, que o vê a partir de uma perspectiva histórica. Essa noção de capitalismo é definida

Como sendo um determinado modo de produção de mercadorias, gerado historicamente desde o início da Idade Moderna e que encontrou sua plenitude no intenso processo de desenvolvimento industrial inglês, ao qual se chamou Revolução



Industrial. [...] Por essa perspectiva, capitalismo significa um sistema de produção de mercadorias, como também um determinado sistema no qual a força de trabalho se transforma em mercadoria e se coloca no mercado como qualquer objeto de troca. Para que exista capitalismo, são necessárias a concentração da propriedade dos meios de produção em mãos de uma classe social e a presença de uma outra classe para a qual a venda da força de trabalho seja a única subsistência. (CATANI,1991, p.8).

Logo, simplificada, para Marx o capitalismo é fruto de um processo histórico da produção de mercadorias e do seu modo de produção que traz consigo a propriedade privada e a existência de uma classe dominante e outra dominada. “Para Marx, o capitalismo não era o modelo geral do regime econômico per se, em relação ao qual todos os demais constituiriam aberrações, mas, sim, um modo de produção hegemônico ou dominante em uma formação histórica e social determinada” (CATANI,1991, p. 55)

Outra característica que o capitalismo possui — e que merece ser destacada por ser considerada um dos seus fundamentos — é a de saciar os desejos das pessoas. Sung comenta:

127

O capitalismo, e quem já leu livros sobre marketing e propaganda sabe muito bem disso, é um sistema econômico centrado no desejo. Não no desejo de lucro dos empresários, mas fundamentalmente no desejo dos consumidores. O lucro é uma consequência da eficiência na satisfação dos desejos dos consumidores. E é também porque sabe manipular e satisfazer tão bem os desejos dos consumidores que o capitalismo e seus defensores conseguem angariar apoio (SUNG, 1998, p. 12).

A partir dessa premissa, os lucros com o capitalismo são aceitáveis e bastante justificáveis, pois é preciso saciar as necessidades e os desejos da sociedade, e se isso, no final das contas, der lucro, trata-se de uma consequência apenas. Aí vale aquela velha máxima: “Servimos bem para servirmos sempre”. O que os empresários fazem é um bem para a sociedade.

Todavia, ao longo dos anos, desde a era moderna e o que chamamos hoje de pós-modernidade, vemos que o capitalismo foi se aprimorando, se desenvolvendo e ganhando, ou talvez deixando aflorar mais ainda outras características. Entre essas características do espírito capitalista, podemos citar o acúmulo de riquezas, a

produção de mercadorias, a luta de classes, o egoísmo, a exploração, o individualismo, a satisfação dos desejos, a mercadoria, o fetiche, o lucro, a efemeridade e a aquisição de todos os bens materiais possíveis.

Assim, depois dessa breve explanação sobre o capitalismo, falaremos um pouco mais sobre o espírito capitalista na música gospel atual.

O espírito capitalista na música gospel

Vimos na primeira seção que a música tem um papel fundamental nas celebrações cúlticas do povo cristão desde seus primórdios, e que hoje ultrapassou o universo das celebrações nos espaços sagrados e ganhou espaço no mercado fonográfico brasileiro, passando a ser um estilo musical. Rompeu as barreiras das instituições religiosas cristãs, pois todas as igrejas, sejam elas metodista, batista, presbiteriana, Renascer em Cristo, Bola de Neve e afins, os “hits” mais tocados durante o momento litúrgico do louvor serão praticamente os mesmos. Assim, a música gospel tornou-se um produto de mercado, sendo este muito lucrativo. Ela tem dado um novo sentido ao modo de vida religioso das pessoas. Cunha (2007, p. 87) ressalta que “a música dá sentido a esse modo de vida religioso não como simples expressão litúrgica, mas como mediação do sagrado. Na cultura religiosa gospel, por meio da música pode-se chegar a Deus e até mesmo tornar-se como Deus”.

Os cantores e cantoras que acompanhavam os momentos musicais do culto dão lugar ao artista gospel. E para cantarem seus *hits* nas igrejas pelas quais são convidados, ou melhor, contratados, chegam a cobrar cachês de até R\$ 45 mil reais, e, às vezes, até mais. Os músicos de tais bandas, que outrora eram oriundos da própria igreja, agora são profissionais contratados, e muitas vezes sequer são cristãos protestantes. Hoje os artistas gospel podem ser vistos em programas de televisão seculares, mostrando ao grande público que “ser crente é legal”. A partir daí criaram sua própria moda, pois não basta possuir o CD ou DVD do/a artista gospel; é preciso ter a camiseta, a baby-look, o boné ou até mesmo se vestir da mesma maneira que ele/ela. Cada vez mais são comuns os shows gospels em grandes casas de show. Além disso, presenciamos hoje uma onda de conversões de muitos cantores do “mundo secular” para o mundo gospel, e estes têm levado consigo seu estilo musical e de apresentação e incorporando em seus discursos os clichês cristãos; afinal, o que vale é ser “super ungido”.

O espírito capitalista tem se revelado na música gospel através da forma mercadológica que esta tem adquirido, transformando-se num produto a ser desejado e comprado. Visto que a necessidade de comercialização deve ser rápida,



o lançamento de novos CDs tem que acontecer todo ano. É um mercado muito lucrativo. Cunha comenta ainda:

Na lógica da cultura do mercado, consumir bens e serviços é ser cidadão; na lógica da cultura gospel, consumir bens e serviços religiosos é ser cidadão do Reino de Deus. Nesse caso, o consumo não é apenas uma ação que responde à lógica do mercado, mas constitui elemento produtor de valores e sentidos religiosos (CUNHA, 2007, p. 138).

A partir desse pensamento, podemos dizer que consumir cultura musical gospel é um meio de colaborar com o crescimento o Reino de Deus, não apenas porque ela possibilita uma edificação pessoal, mas também porque pode ser levada a não cristãos, pois a pessoa cristã pode presentear algum amigo com um CD gospel. A música gospel, portanto, parece ter se tornado um interessante instrumento de evangelização, pois tem um alcance que uma pregação feita dentro da igreja não tem, já que pode ser escutada em qualquer lugar. É sempre possível escutar nas igrejas testemunhos de pessoas que se converteram ao ouvirem uma música gospel.

Outra característica bem interessante é que o lucro com o povo cristão protestante é certo, pois este é muito fiel, considera a pirataria um pecado e na maioria das vezes compra os CDs e o DVDs originais. Some-se a isso o fato de que muitas denominações consideram pecado ouvir “música do mundo”; logo, seus membros, para poderem consumir música, têm que optar sempre por artistas gospel. Em termos de lucratividade para a indústria fonográfica, esses aspectos religiosos se adequam perfeitamente à sua busca pelo lucro, o que, por sinal, diante das características tão particulares desse público, acontece sem muito esforço.

Mas o espírito capitalista não tem se revelado apenas na maneira de se produzir a música gospel; ele tem também invadido o conteúdo das letras dessas canções. E este artigo se propõe a uma análise das canções do cantor gospel mais vendido dos últimos anos, o cantor Thalles Roberto.

O cantor gospel Thalles Roberto

Um dos cantores mais populares do mundo gospel de hoje é, sem dúvida, o cantor Thalles Roberto. Suas músicas são cantadas nas igrejas, nas rodas de jovens, nos louvorões e principalmente nas rádios gospel. Ele foi um dos cantores gospel

que mais vendeu CDs nos últimos cinco anos, desde o começo de sua carreira como músico cristão após sua conversão.

Thalles nasceu em um lar cristão, e seu pai é pastor. Mas, durante a juventude, saiu da igreja e foi tocar com a banda secular Jota Quest. Envolveu-se com drogas e bebidas alcoólicas, até que teve uma experiência religiosa que assumiu como um reencontro com Deus, o que mudou o rumo de sua história. Agora convertido, tornou-se artista gospel. Escolhemos, então, falar de suas canções por serem grandes *hits* gospel do momento, e investigar até que ponto o espírito capitalista permeia o seu conteúdo

O CD “Na sala do Pai”

Para nossa análise, vamos falar sobre o primeiro CD lançado em 2009 por Thalles Roberto, chamado “Na sala do Pai”. Ele possui 14 músicas, sendo o cantor compositor de 13 delas. Em uma música ele divide a autoria com outro cantor gospel, Samuel Mizrahy. Uma marca forte dessas canções é o uso das seguintes palavras: “eu”, que aparece 40 vezes; “meu”, que aparece 23 vezes; “me”, que aparece 14 vezes; e “mim”, que aparece nove vezes. Em contrapartida, a palavra “Jesus” aparece seis vezes; “Cristo”, três vezes; “Deus”, 61 vezes e “Senhor”, 20 vezes. Quase todas as letras estão no singular, revelando um forte apelo ao individualismo. A fé individualizada aparece em praticamente todas as canções, assim como as referências de que Deus deve atender “aos meus desejos”, quase como um gênio da lâmpada. Em nenhuma das canções é possível perceber algum senso de vida em comunidade e fraternidade. A exaltação da felicidade aqui e agora é muito forte, sem qualquer menção à felicidade celestial no porvir.

Em termos musicais, Thalles Roberto faz um rock pop, no estilo das bandas seculares Skank e Jota Quest — esta última, a propósito, é a banda da qual foi integrante durante muitos anos. Como o rock pop é um estilo musical já consagrado, que consegue envolver quem o escuta de maneira bem profunda, numa “ministração” de Thalles o espectador pode se sentir como se estivesse num show de uma banda secular. Um ouvinte mais desavisado poderia perfeitamente perguntar se aquele show não seria apenas uma apresentação da banda Jota Quest cantando suas músicas com letra cristã. Musicalmente falando, as músicas do Thalles provocam uma grande histeria em seus fãs — razão por que faz um grande sucesso e tem sua aceitação diante de um público mais jovem. Suas “ministrações” ao vivo são sempre muito performáticas e dançantes, o que leva seu público a um espírito de profunda alegria.

Partindo para uma análise mais específica em termos do conteúdo das letras das músicas do CD “Na sala do Pai”, temos a primeira faixa, “Arde outra vez”. Ela fala da volta e do arrependimento do eu lírico por ter saído da presença de Deus, e de sua sensação de bem-estar por retornar à presença de Deus. Também pede para que Deus o purifique, além da existência



de um diálogo entre Deus e o personagem, no qual Deus exalta sua volta. A segunda faixa, “Pela graça”, fala da graça salvadora e libertadora de Jesus. O eu lírico, porém, sempre usa a primeira pessoa para falar dessa graça que recebeu, revelando um espírito individualista.

Na faixa número três, “Ele é contigo”, o eu lírico fala das maravilhas de Deus e seus atributos em terceira pessoa, dizendo que Deus deve ser digno de confiança pelo que Ele faz. O espírito capitalista se revela nessa música quando fala do Deus que tudo pode fazer e tudo irá prover. O cristão sempre terá todos os bens materiais que precisa, porque o Deus do impossível vai lhe dar. Na canção número quatro, o eu lírico fala de situações difíceis de suportar repletas de problemas que o acabam cegando e impedindo que ele perceba a grandeza de Deus. Mas ele logo se volta para o Céu, de onde vem o socorro, e se lembra de que Deus sempre o ouve e faz coisas impossíveis a seu favor. A ideia de um Deus que satisfaz todos os desejos individuais fica expressa nessa canção.

A canção número cinco, “Deus da minha vida”, é o que poderíamos considerar o ápice do discurso individualista de todo o CD. Esta é a sua letra:

*Deus meu,
Pai meu,
Amor meu,
Tudo, razão de tudo!
Deus meu,
Ar meu,
Farol, o farol que eu
Preciso, como eu preciso!!*

131

*Eu preciso te sentir todo dia!
E olhar pra tua luz pra não me perder!
Meu Senhor, Tu és a minha alegria
E eu preciso!!*

*Deus da minha vida
Fica comigo
Sou a sua casa
Mora em mim
Deixa eu te dizer o que eu preciso, Pai
Eu preciso do Senhor!!²*

.....

² CD Thalles Roberto “Na sala do Pai”, 2009.

O eu lírico expressa aqui um forte individualismo, demonstrando uma ânsia e um desejo de querer tudo apenas para si.

A faixa número seis, “Deus da força”, assim como o próprio nome diz, fala da força de Deus, em especial nas batalhas espirituais. O eu lírico faz referências à libertação do povo de Israel e ao livramento de Daniel na cova dos leões para justificar como Deus é um Deus de força. Essas referências à força de Deus são sempre para justificar que Deus irá fazer tudo o que as pessoas querem e que elas terão seus mais diversos desejos saciados, porque servem a um Deus de força. Não existem perdas para quem serve a esse Deus, o que é expresso no seguinte trecho da canção:

*Esgotadas as possibilidades
De, um dia, a derrota conhecer
O Deus da força está contigo
O Deus da guerra é o Deus
Que pode tudo, tudo, tudo [...] (faixa 6).*

132 Nessa insistência na palavra “tudo”, expressa nesse trecho, e que aparece muitas vezes em outras músicas também, podemos perceber um certo espírito capitalista com sua filosofia de que o que interessa é sempre achar que podemos tudo que, como indivíduos, quisermos ter. Além disso, percebe-se que, nesse sistema, não pode haver derrotados.

Na faixa número sete, “Na sala do Pai”, o eu lírico fala da falta que sentiu da casa de Deus, enquanto estava desviado, e começa então a listar as características que Deus tem para ele. Diante disso, percebe que o melhor a fazer é voltar para a casa do Pai. E mais uma vez a mensagem é centrada no eu.

Na faixa número oito, existe um diálogo entre Deus e o eu lírico. Deus vai falando como protegeu o personagem durante o tempo em que ele esteve fora de seus caminhos.

Na faixa número nove, “Quero aprender com Jesus”, a única canção em todo o CD em que o eu lírico fala de amor ao próximo, do seu desejo de ser igual a Jesus e de vivenciar esse amor.

Na canção número dez, “Águas que saram”, o eu lírico quer receber os milagres de Deus, e muitos desses milagres vêm das águas de Deus. O espírito individualista de querer tudo para si aparece mais uma vez.

Na faixa número 11, “Quero as águas”, o eu lírico diz que quer mergulhar mais fundo nas águas de Deus. O individualismo se revela mais uma vez no uso da primeira pessoa.

Em “Tudo que sonhei”, a faixa número 12, o espírito capitalista descrito por Max Weber pode ser percebido:



*Posso conseguir tudo que eu sonhei.
Alcançar o mundo, bens, riquezas
Posso conquistar vidas e corações
E fazer minha história,
Construir meu castelo com minhas próprias mãos.*

*Mas a vida de nada valerá
Se eu não viver para o meu Deus,
Cantar e contar suas obras,
Ser sempre fiel ao teu querer
E viver a vontade do Pai.*

*Posso conseguir tudo que eu sonhei.
Alcançar o mundo, bens, riquezas (eu posso até poder
voar).
Posso conquistar vidas e corações
E fazer minha história,
Construir meu castelo com minhas próprias mãos.*

*Mas a vida de nada valerá
Se eu não viver para o meu Deus,
Cantar e contar suas obras,
Ser sempre fiel ao teu querer
E viver a vontade do Pai.*

*Mas a vida de nada valerá
Se eu não viver para o meu Deus,
Cantar e contar suas obras,
Ser sempre fiel ao teu querer
E viver a vontade do Pai.*

*Mas o plano de Deus é o melhor.
Sua vontade, perfeita pra mim.
Eis me aqui, Pai,
Envia-me a mim.
Onde quer que mandares,
Irei, meu Senhor (faixa 12).*

Diante dessa canção, podemos perceber que é permitido para o cristão protestante possuir bens materiais; contudo, sua vocação no mundo é contribuir para que a vontade de Deus aconteça. A vida tem que valer a pena pelo que se pode possuir e como essas posses podem construir uma vida segundo a vontade de Deus.

Na canção número 13, “Eu tenho um Deus”, o eu lírico exalta o Deus poderoso que ele tem, e que sempre vem ao encontro de todas as suas necessidades. Nessa faixa ele também exalta o poder de Jesus com esse mesmo atributo, Aquele que realiza todas as suas vontades. Em nenhum momento a salvação da alma e a vida no porvir são destacadas. A exaltação é sempre para uma vida com tudo o que esta Terra pode oferecer.

Na última faixa do CD, “Não pare, não”, o eu lírico fala para uma terceira pessoa que esta não deve parar de acreditar em Deus, porque Ele é fiel e tudo de melhor fará. Mais uma vez a questão do Deus que pode dar tudo neste mundo é expressa.

Depois de analisarmos cada uma das canções do CD, foi possível perceber o quanto o espírito capitalista fica claro nas canções de Thalles Roberto. Essas músicas, por possuírem letras simples e não muito trabalhadas estruturalmente, com melodias vindas do rock pop, são facilmente decoradas e repetidas a exaustão em cultos de jovens. Ele forma uma mentalidade de que a felicidade do cristão protestante está na vida terrena e de que Deus tem que derramar todas as bênçãos que a pessoa quiser. A mensagem de libertação, salvação e amor revelada na vida de Jesus é inexistente nessas músicas.

Se pensarmos o capitalismo como um sistema que vem ser a resposta para a construção de uma sociedade que o cristianismo não conseguiu produzir, como defendem alguns pesquisadores, as músicas de Thalles Roberto se encaixariam perfeitamente bem na religião capitalista. Sung expressa muito bem esse pensamento:

O sistema de mercado, o sistema de concorrência de todos contra todos, é apresentado como aquele que possibilita o progresso técnico infinito que vai nos possibilitar a acumulação infinita que será capaz de satisfazer todos nossos desejos atuais e os ainda por vir. O capitalismo é apresentado como realizador das promessas que o cristianismo fazia para após a morte. A mudança não é só no tempo, de pós-morte para o futuro intra-histórico, mas também no sujeito realizador das promessas: de Deus para o sistema capitalista (SUNG, 1998, p. 26).

De fato, o Deus sobre quem Thalles canta parece muito mais com um Deus capitalista que pode oferecer tudo e uma felicidade plena aqui na Terra.



Considerações finais

Diante de tudo o que analisamos neste artigo, podemos chegar a algumas conclusões. Em primeiro lugar, a música gospel representa hoje um mercado muito lucrativo para quem a produz. Em outras palavras, é o carro-chefe do consumo cultural do mundo cristão protestante. Contudo, sua maneira capitalista ultrapassou a forma de sua produção e invadiu também o conteúdo das letras, levando ao que poderíamos aqui nomear de *teologia do individualismo*. Nas músicas de Thalles Roberto, como vimos, o uso do eu é exagerado, e o poder de Deus para abençoar a vida aqui na Terra também é muito explorado.

Esse espírito capitalista, tanto na maneira de produzir as músicas quanto na de expressar seus conteúdos, tem revelado uma mudança na própria prática de fé dos cristãos protestantes. As mensagens das músicas têm criado uma mentalidade individualista nas pessoas, e, por consequência, uma prática religiosa individual. Além disso, Deus tem sido visto como o realizador de todas as bênçãos que alguém possa almejar. Essas mensagens têm produzido também crentes cegos à dor daqueles que também se sentem no direito de reivindicar de Deus tudo o que querem adquirir. As práticas cristãs estão cada dia mais distantes daquelas propostas pelo evangelho de Jesus: o cuidado pelas pessoas, o amor ao próximo, a fraternidade e a igualdade entre todos. Esses aspectos não parecem estar presentes em muitas músicas gospel — e nas de Thalles, como vimos, Jesus pouco aparece.

Outro ponto que podemos destacar é que o capitalismo se desenvolve principalmente pela mudança de mentalidade advinda através da Reforma Protestante, que via o trabalho como uma bênção e o acúmulo de riquezas como algo aceitável. Hoje, o capitalismo faz o caminho contrário, pois leva suas ideais para dentro do espaço das igrejas, nas mais diferentes, e por vezes sutis, formas.

Certamente as discussões sobre esses assuntos não se esgotam aqui. Procuramos neste artigo trazer algumas contribuições que podem ser investigadas de forma muito mais extensa em pesquisas futuras.

Referências

CATANI, A. M. **O que é Capitalismo**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1991.

CUNHA, M. N. **A explosão Gospel**: um olhar das ciências humanas sobre o cenário evangélico no Brasil. Rio de Janeiro: Mauad Editora, 2007.



FAUSTINI, J. W. **Música e adoração**. São Paulo: Imprensa Metodista, 1973.

RAMOS, E. D. O. **A música como instrumento evangelizador**. São Paulo: Universidade Metodista de São Paulo, 2002.

SACKS, O. **Alucinações musicais**: relatos sobre a música e o cérebro. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SUNG, J. M. **Desejo**: mercado e religião. Petrópolis: Editora Vozes, 1998.

WEBER, M. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo: Editora Pioneira, 2000.

ZIMMERMANN, N. **A música através dos tempos**. São Paulo: Paulinas, 2007.

A hermenêutica da “teologia da última geração”

ISAAC MALHEIROS MEIRA JUNIOR¹

O objetivo desse artigo é avaliar criticamente a hermenêutica da “Teologia da Última Geração” (TUG). Não se trata aqui, primordialmente, de avaliar se a teoria é bíblica ou não. O foco é a hermenêutica, o modo como a Bíblia e os escritos de Ellen G. White são utilizados. Para isso, é dada atenção especial ao modo como a hermenêutica da TUG revela (1) problemas nas justificativas bíblicas apresentadas; (2) uma leitura seletiva dos escritos de Ellen G. White; (3) a utilização do “método texto-prova”; (4) a apresentação de temas em perspectivas equivocadas; (5) problemas semânticos; (6) o reducionismo de temas mais amplos; e (7) problemas de lógica argumentativa. A pesquisa utiliza o método da revisão bibliográfica. E, com base no artigo, é possível concluir que, se a TUG pretende ser um ensino bíblico, é urgente que seus conceitos sejam bíblica e plenamente fundamentados e esclarecidos, em consonância com os princípios adventistas de interpretação das Escrituras.

Palavras-chave: Teologia da última geração; Perfeccionismo; Santificação; Teologia Adventista; Ellen G. White.

This article aims at evaluating critically the hermeneutics used in the “Last Generation Theology” (LGT). The main purpose is not to assess whether the theory is biblical or not. The focus is the hermeneutics itself and the way Ellen G. White’s writings and the Bible are used. To this end, special attention is given to the following evidence concerning the hermeneutics of the LGT: (1) problems related to the biblical claims presented; (2) a selective reading of Ellen G. White’s writings; (3) the use of the “proof-text method”; (4) the presentation of themes from a mistaken perspective; (5) semantic problems;

.....

¹ Mestre em Teologia e doutorando em Teologia na Escola Superior de Teologia, São Leopoldo-RS. Pós-graduado em Ensino Religioso e Teologia Comparada. E-mail: pr_isaac@yahoo.com

(6) reductionism of broader themes; and (7) problems related to argumentative logics. The research makes use of the bibliographic review method. Based on this article, it is possible to conclude that, should the LGT be a biblical teaching, its concepts must urgently and fully explained by means of a Bible-based hermeneutics, in accordance with Adventist principles of interpreting the Scriptures.

Key words: Last Generation Theology; Perfectionism; Sanctification; Adventist Theology; Ellen G. White

Historicamente, o principal expositor da TUG foi M. L. Andreasen, cujas obras serão avaliadas neste artigo. Além disso, autores mais contemporâneos auxiliaram a expandir e divulgar novos conceitos relacionados à TUG, como Herbert Douglass e Clifford Goldstein, também citados no presente artigo. E, apesar de nem todos serem citados, outros autores foram consultados, como Kevin Paulson,² Dennis Priebe,³ Robert Wieland, e Larry Kirkpatrick.⁴

A análise das exposições consultadas revela que a TUG procura justificar algumas de suas principais alegações utilizando a Bíblia, mas boa parte de seu conteúdo utiliza os escritos de Ellen G. White como referência principal. Assim, a avaliação da hermenêutica da TUG deverá considerar o modo como seus expoentes utilizam a Bíblia e os escritos de Ellen G. White.

138

Problemas nas justificativas bíblicas apresentadas

A hermenêutica adventista baseia-se no conceito da unidade consistente das Escrituras, dentre outros princípios (DAVIDSON, 2011, p. 74). Admitir uma unidade fundamental na Bíblia, e harmonia entre suas várias partes, torna legítima a busca, análise e síntese de todos os textos bíblicos sobre determinado assunto. No entanto, isso abre espaço para os problemas relativos à justaposição equivocada de textos (CARSON, 2001, p. 128-129).

Apesar de o uso de “textos-prova” ser compatível com a ideia de que há uma unidade superior na Bíblia, e possibilitar a procura de um ensino normativo dela em

.....

² Os artigos de Paulson que foram consultados são: **Does God Have a Calendar?** Disponível em: <<http://bit.ly/2fLQiqOZ>>. Acesso em: 17/02/2015; **What Jesus proved.** Disponível em: <<http://bit.ly/2fCDenE>>.

³ Seus artigos estão disponíveis em: <<http://www.dennispriebe.com/new/>>.

⁴ Seus artigos estão disponíveis em: <<http://www.lastgenerationtheology.org/>>.



qualquer assunto, o “método texto-prova” apresenta problemas com o modo como vários versículos, de gêneros literários e contextos diferentes, são associados. Esse é um problema facilmente perceptível nas obras que expõem a TUG. Alguns exemplos serão examinados a seguir.

A “revelação dos filhos de Deus” (Rm 8:19)

A TUG ensina que o mundo está à espera da demonstração do estilo de vida perfeito da última geração (ANDREASEN, 1983, p. 240). O texto-prova é Romanos 8:19 (“A ardente expectativa da criação aguarda a revelação dos filhos de Deus”), onde a “revelação dos filhos de Deus” seria a manifestação de uma geração de pessoas que viverão sem pecar.

No entanto, a “revelação” (ἀποκάλυψις) nesse texto refere-se primariamente à “glória a ser revelada (ἀποκάλυψις) em nós” (Rm 8:18) por ocasião da libertação final (glorificação). Algo dessa glória revelada através da igreja já pode ser observado hoje (Ef 3:10), mas nesse contexto, a glória vindoura, aguardada com expectativa por toda a criação, é a manifestação escatológica consumada, a reversão da queda cósmica, a glorificação (NICHOL, 1980, v. 6, p. 570), e não uma demonstração de vida sem pecado num período específico da história humana antes do fim.

139

Os que “guardam os mandamentos de Deus e a fé de Jesus” (Ap 14:12)

Os defensores da TUG frequentemente citam Apocalipse 14:12 como uma descrição da última geração (ANDREASEN, 1983, p. 243), como a resposta de Deus às acusações de Satanás de que é impossível guardar a lei (ANDREASEN, 1983, p. 250). Andreasen, por exemplo, afirma que a última geração atingirá o estágio de “perfeição que Paulo disse não ter alcançado”, e usa Apocalipse 14:12 como texto-prova (ANDREASEN, 1948, p. 467-468). E Douglass (1974, p. 24) imagina Deus descrevendo a última geração com as seguintes palavras:

Aqui estão eles”, Deus diz, “Aqui está o que nós estávamos esperando. Aqui está o que eu tenho tentado fazer homens e mulheres entenderem por muito, muito tempo. Dê uma boa olhada nessas pessoas. Estes são meu povo. Esta é a maneira que eu queria que todos vivessem. Aqui estão eles - os que guardam os mandamentos de Deus e a fé de Jesus.

O que ocorre com essa utilização de Apocalipse 14:12 é que, ao afirmar que Deus estava *esperando* por uma geração com essas características nunca antes alcançadas, os

proponentes da TUG afirmam algo que o texto não diz. O texto descreve os santos dos últimos dias, mas não faz nenhuma referência a algum tipo de “espera” de Deus.

O “princípio da colheita”

O “princípio da colheita” é uma exposição da TUG por uma via diferente, supostamente bíblica, e não tão dependente de Ellen G. White. Foi popularizada por Douglass (1973, p. 6.) e baseia-se em Marcos 4:26-29 e Apocalipse 14:14-16. De acordo com essa teoria, quando os adventistas se tornarem “maduros” (justos) e “prontos para a colheita” (perfeitos em Cristo, a última geração) então Jesus voltará. Isso explicaria a demora da segunda vinda.

No entanto, a parábola da semente e o texto apocalíptico não trazem esse ensino específico (apesar de talvez permitirem tal aplicação). A sugestão de que o “amadurecimento” refere-se ao surgimento de uma última geração perfeita é uma sutil extrapolação que não brota naturalmente do texto bíblico. Aparentemente, o texto bíblico serve apenas como texto-prova de uma ideia previamente estabelecida.

O problema da justaposição de textos

140

Um exemplo de argumentação favorável à TUG que utiliza uma justaposição de textos bíblicos não diretamente relacionados ao tema pode ser encontrado no final da obra de Clifford Goldstein (2005, p. 102-112.), *1844: uma explicação simples das principais profecias de Daniel*.

Para provar que a cruz não respondeu a todas as perguntas do universo a respeito do pecado, o grande conflito e a lei de Deus, Goldstein (2005, p. 94) cita Efésios 3:10-11 (“para que, pela igreja, a multiforme sabedoria de Deus se torne conhecida, agora, dos principados e potestades nos lugares celestiais, segundo o eterno propósito que estabeleceu em Cristo Jesus, nosso Senhor”). Para ele, nem tudo o que as potestades nos lugares celestiais precisavam saber sobre a “multiforme sabedoria de Deus” foi revelado na cruz. Ele interpreta a “multiforme sabedoria” como sendo revelada pela vida perfeita da última geração. A comprovação bíblica é Efésios 2:10: “Pois somos feitura dele, criados em Cristo Jesus para boas obras, as quais Deus de antemão preparou para que andássemos nelas”. Assim, de acordo com essa compreensão, Deus usará duas coisas para revelar a multiforme sabedoria ao universo: o desenvolvimento do caráter de Seu povo (a última geração) e o juízo no céu (GOLDSTEIN, 2005, p. 101, 107).

Para defender a ideia de que a última geração terá participação decisiva na derrota final do diabo, pois nem tudo foi respondido no Calvário, a argumentação de Goldstein consiste em ligar vários textos: João 15:8; Mateus 5:16; 1 Coríntios 4:9; Romanos 16:19-20; Gênesis 3:15 (GOLDSTEIN, 2005, p. 95-96). Mas todos os textos mencionados falam aos cristãos em geral e em todos os tempos, e não de uma última



geração especial. Aplicar tais textos exclusivamente ao futuro surgimento de uma geração final de santos perfeitos é ir além do que está escrito.

Goldstein (2005, p. 98-99) cita Romanos 3:4 (“De maneira nenhuma! Seja Deus verdadeiro, e mentiroso, todo homem, segundo está escrito: para seres justificado nas tuas palavras e venhas a vencer quando fores julgado”) como prova de que o próprio Deus está sendo julgado.⁵ Essa é uma possível interpretação desse texto, mas o contexto deveria ser levado em conta a fim de trazer a lume o significado mais exato. Os versos 25 e 26 esclarecem que o sacrifício de Cristo é o grande argumento de Deus, e não o testemunho da última geração perfeita — é através do sangue de Jesus que Deus é considerado “justo e justificador”.

Ele também afirma que o “seu juízo” de Apocalipse 14:7 (“dizendo, em grande voz: Temei a Deus e dai-lhe glória, pois é chegada a hora do seu juízo; e adorai aquele que fez o céu, e a terra, e o mar, e as fontes das águas”) pode ser o julgamento universal pelo qual Deus está passando (GOLDSTEIN, 2005, p. 100). No entanto, na teologia adventista, a interpretação mais comum desse texto é que ele “se refere ao período geral em que o julgamento ocorrerá” (NICHOL, 1980, vol. 7, p. 916), o julgamento pré-advento, começando em 1844 e tendo como alvo primário pessoas e não o próprio Deus. Certamente o juízo pré-advento está relacionado à vindicação do caráter de Deus, mas os textos citados por Goldstein não afirmam isso explicitamente e nem estabelecem uma última geração de santos como a resposta definitiva.

Citando João 15:8, Goldstein ([s. d.], p. 62) argumenta que, se uma pessoa pode glorificar a Deus pelo desenvolvimento de seu caráter, quanto mais uma geração inteira o faria. Mas esse é um argumento meramente retórico, a teoria de que uma última geração de santos será essencial para a glória de Deus não surge claramente a partir da Bíblia ou dos escritos de Ellen G. White.

O problema da autoridade normativa das Escrituras

De acordo com a TUG, “o assunto de maior relevância no universo não é a salvação dos homens [...]. O essencial é que o nome de Deus seja defendido das falsas acusações feitas por Satanás”. O grande conflito “decidir-se-á na vida do povo de Deus. Este em nós confia como confiou em Jó” (ANDREASEN, 1983, p. 258).

Se a justificação do próprio Deus é o assunto de maior relevância no universo e se isso acontecerá através da última geração, seria natural esperar que a Bíblia abordasse o tema com clareza, e que tal teoria fosse apoiada pelo consenso das Escrituras. No entanto, as afirmações mais fortes da TUG não são extraídas

.....

⁵ O autor também usa Sl 51:4 (“[...]de maneira que serás tido por justo no teu falar e puro no teu julgar”) para apoiar a ideia.

da Bíblia, mas de autores extra-bíblicos e textos de Ellen G. White.⁶ E mesmo as conclusões a partir de textos de Ellen G. White são fruto de deduções e inferências em série, com sérios problemas hermenêuticos (como será demonstrado neste artigo) e fraco respaldo nas Escrituras.

Em sua pesquisa, Paul Evans (2010) demonstrou onde e como Andreasen e Ellen G. White concordam e discordam nesse assunto. E um dos pontos de discordância é justamente essa ênfase na “defesa de Deus” através da última geração. Evans demonstra que Andreasen está baseado mais em autores como E. J. Waggoner, A. T. Jones, e W. W. Prescott do que em Ellen G. White (EVANS, 2010, p. 320).

Assim, os conceitos de Andreasen seriam uma repetição de escritores pioneiros e uma extensão dos conceitos de Ellen G. White. E, em alguns pontos, Andreasen chegaria a contradizer Ellen G. White. Ou seja: Andreasen falou o que ela disse, falou mais do que ela disse, e também falou o contrário do que ela disse.

Traços dessa característica de ir além do que foi divinamente revelado podem ser observados em textos que tendem a sutilmente diminuir a importância da vida e obra dos escritores bíblicos diante da “nova luz” apresentada na TUG. Wieland e Short (proponentes da TUG), por exemplo, afirmam que a mensagem de 1888 (como eles a compreendem) é “uma concepção mais madura do “evangelho eterno” que jamais havia sido vista por qualquer geração anterior de seres humanos, uma pregação de ‘justificação pela fé’ mais madura e desenvolvida, e mais prática do que tinha sido pregada até mesmo pelo apóstolo Paulo” (WIELAND; SHORT, 1970, p. 50).⁷ E segundo Andreasen (1948, p. 467-468), a última geração atingirá o estágio de “perfeição que Paulo disse não ter alcançado”. Dessa forma, o apóstolo Paulo não teria sabido, nem pregado e nem vivido o que ensina a “Teologia da Última Geração”.

142

.....
⁶ Apesar de Andreasen citar diretamente Ellen G. White apenas uma vez no capítulo “A última geração” (p. 257), é notória a sua dependência dos escritos dela (ver KNIGHT, 2005, p. 154).

⁷ Apesar da forte declaração, os autores esclarecem que “Isso não quer dizer que os mensageiros de 1888 foram maiores do que Paulo, Lutero, Wesley, ou qualquer outra pessoa, nem que eles eram pesquisadores mais aguçados e brilhantes. Quer dizer que a mensagem que eles trouxeram foi a mensagem do Terceiro anjo em verdade, e, portanto, uma compreensão da justificação pela fé paralela e coerentes com a doutrina adventista da purificação do santuário, uma mensagem de que, se permitido seu livre curso pela aceitação e desenvolvimento, teria preparado um povo para encontrar o Senhor, sem mácula, nem ruga, nem coisa semelhante, irrepreensíveis diante do trono de Deus, uma mensagem destinada pelo seu Divino Autor para amadurecer as primícias para Deus e para o Cordeiro, os 144.000” (p. 50)



Leitura seletiva de Ellen G. White

A TUG é fortemente dependente de leituras enviesadas de textos de Ellen G. White.⁸ Caracteriza-se por uma abordagem seletiva e indutiva, que não busca a harmonização de textos aparentemente discordantes, ignora os textos que não favorecem a sua ideia e “sempre fica apenas com partes do completo quebra-cabeça” (MUELLER, 2000, p. 22).

O pesquisador de Ellen G. White que lança mão de leituras seletivas geralmente compila citações isoladas para justificar uma ideia, mas isso não é sinônimo de ter a verdade (KNIGHT, 1997, p. 66). O mais seguro é levar em conta tudo o que Ellen G. White escreveu (KNIGHT, 1997, p. 69), e verificar se a conclusão está em harmonia com o teor geral dos seus escritos. A leitura seletiva se manifesta nas obras que apresentam a TUG nas formas que serão apresentadas a seguir.

Ênfases desequilibradas

A primeira forma de leitura seletiva é a ênfase exagerada na última geração como a figura central da vindicação universal de Deus em detrimento de Cristo, e o foco exacerbado a respeito da vida no tempo de angústia, em lugar de uma preparação hoje para tal tempo.

143

Cristo ou a Última Geração?

Em lugar de uma última geração de santos, Ellen G. White identifica várias vezes, e muito claramente, Cristo como aquele que *já* vindicou o caráter e a lei de Deus através de Sua vida e morte. Segundo ela, diante da acusação de Satanás de que a lei divina não podia ser obedecida, “por Sua vida e morte, provou Cristo que a justiça divina não destrói a misericórdia, mas que o pecado pode ser perdoado, e que a lei é justa, sendo possível obedecer-lhe perfeitamente. *As acusações de Satanás foram refutadas*” (WHITE, 1990, p. 540-541, grifo nosso).

Jesus veio patentear o engano satânico, dar exemplo de obediência e provar ser possível obedecer à lei de Deus (WHITE, 1990, p. 12). “Por meio da obra redentora de Cristo, *o governo de Deus fica justificado*. [...] *As acusações de Satanás são refutadas*, e revelado seu caráter” (WHITE, 1990, p. 14, grifo nosso). Isso ocorre por meio de Cristo e não de uma geração de pessoas perfeitas e impecáveis.

.....

⁸ Knight afirma que é preciso uma mente aberta para compreender corretamente os textos de Ellen G. White. Ninguém é completamente “mente aberta”, e ninguém está livre de pressuposições ou vieses. Mas o viés não pode nos controlar (KNIGHT, 1997, p. 43).

Como Andreasen (1983, p. 258), Ellen G. White também ensina que o plano da redenção “tinha um propósito ainda mais amplo e profundo que a salvação do homem” (WHITE, 1995, p. 68). No entanto, em vez de apresentar a última geração como resposta, como faz Andreasen, White (WHITE, 1995, p. 68) enfatiza que a resposta definitiva é Cristo, que veio à Terra para “considerar a lei de Deus como devia ser considerada” e “reivindicar o caráter de Deus perante o Universo”. Segundo White (Manuscrito 128, 1897 apud KNIGHT, 2008, p. 478), “a morte de Cristo provou que a administração e o governo de Deus não têm mácula nenhuma. A acusação de Satanás em relação aos conflitantes atributos de justiça e misericórdia foi para sempre resolvida de uma vez por todas”.

Diante disso, qual seria a necessidade de se enfatizar a existência de uma última geração perfeita e obediente para refutar o que já foi refutado e provar o que já foi provado? Jesus é a grande demonstração de obediência. Ele já provou que Satanás está errado em suas acusações.

De fato, como propõe a TUG, Ellen G. White ensina que Deus também é vindicado e honrado através de seu povo, mas ela não aponta a última geração de fiéis como o meio exclusivo ou especial através do qual isso ocorre. A fidelidade da igreja é um argumento a mais, e não o único ou mais importante. A pureza e perfeição de Seu povo é (já no presente) o “suplemento de Sua glória, sendo Ele mesmo o grande Centro” (WHITE, 1990, p. 482).

Ellen G. White considera a cruz como o centro da vindicação de Deus diante do universo, e não apresenta Deus como dependente de uma futura demonstração final de fidelidade por parte de Seu povo. Ela chega mesmo a afirmar que, se a igreja falhar, anjos poderiam pregar. Deus não é dependente da igreja.⁹ E, mesmo no fim, Deus será vindicado por sua própria iniciativa, Ele mesmo vai “interferir e vindicar Sua própria honra” (WHITE, 1948, p. 207; WHITE, 1897).

A TUG ensina que a cruz não respondeu a todas as perguntas do universo a respeito da lei de Deus (GOLDSTEIN, 2005, p. 94). Mas Ellen G. White (Manuscrito 58, 1897 apud KNIGHT, 2008, p. 479) apresenta a vida e morte de Cristo como “o argumento convincente e eterno”, o “inexplicável argumento” (WHITE apud KNIGHT, 2008, p. 478), removendo “cada argumento que Satanás pudesse levantar” sobre a lei (WHITE, 1912, p. 11), colocando de lado “cada uma das alegações” de Satanás

.....

⁹ “os anjos farão uma obra que os homens poderiam haver tido a bênção de realizar, não houvessem eles negligenciado atender aos reclamos de Deus” (WHITE, 2001, p. 118).



(WHITE, 1912, p. 11). Quaisquer questões que permaneçam sem resposta após a cruz são de natureza suplementar, não essencial para a vindicação de Deus.

Foco no preparo presente ou no desempenho durante o tempo de angústia?

Tanto Ellen G. White quanto os expositores da TUG descrevem a angústia dos santos durante a tribulação como sendo terrível. E Andreasen diz que, na tribulação final, os crentes passam com Cristo “através do Getsêmani”.¹⁰ No entanto, o foco de Ellen G. White parece estar na atual preparação dos crentes para passarem pela prova e serem salvos. Por sua vez, Andreasen focaliza mais o próprio período de angústia, e o conceito da teodiceia, da vindicação do caráter de Deus em vez da salvação dos crentes (EVANS, 2010, p. 301-302). Para ele, “o assunto de maior relevância no universo não é a salvação dos homens”, mas a vindicação de Deus, que ocorrerá na última geração (ANDREASEN, 1983, p. 258). Essa é uma importante diferença de ênfase entre a TUG e Ellen G. White.

Outra diferença de ênfase está no uso de Jó como figura da última geração, figura dos 144 mil na TUG (ANDREASEN, 1983, p. 251-253). Ellen G. White apresenta a figura de Jó sob um prisma ligeiramente diferente, como um exemplo de testemunha utilizada por Deus no grande conflito com Satanás *ao longo das eras*, não apenas no fim (EVANS, 2010, p. 317).

Não existe, nos textos de Ellen G. White, nenhuma sugestão de que o povo de Deus ficará só, abandonado por Deus no tempo de angústia:

Os assaltos de Satanás são cruéis e decididos, seus enganos, terríveis; mas os *olhos do Senhor estão sobre o Seu povo, e Seu ouvido escuta-lhes os clamores*. [...] O amor de Deus para com os Seus filhos durante o período de sua mais intensa prova, é tão forte e terno como nos dias de sua mais radiante prosperidade (WHITE, 1988, p. 621, grifo nosso).

A preocupação com o tempo de angústia deve ser encarada com a promessa de que Deus guardará os fieis. Ele tomará providências. Nesse contexto, Ellen G. White (WHITE, 1988, p. 619) aplica a promessa “Eu te guardarei da hora da tentação que há

.....

¹⁰ Curiosamente, o perfeccionismo pré-lapsariano do movimento da Carne Santa também ensinava que os crentes deveriam passar por uma experiência do Getsêmani para atingira a perfeição e estarem prontos para a trasladação. Essa é uma evidência de que é possível chegar ao perfeccionismo por vários caminhos teológicos. Sobre isso, leia o levantamento histórico do perfeccionismo em Santos (2008, p. 109-128).

de vir sobre todo o mundo” (Ap 3:10). Deus cuidará, Ele “enviará Seus anjos para a animar e proteger, no tempo de perigo” (WHITE, 1988, p. 621).

O final do Salmo 91 tem uma aplicação escatológica nos escritos de Ellen G. White. Deus guardará o seu povo no tempo de angústia: “Estarei com ele *na angústia*, livrá-lo-ei, e o glorificarei” (Sl 91:15) Ellen G. White (ver 1977, p. 181; 2011, p. 538; 1995, p. 110; 1988, p. 630) aplica o Salmo 91 à experiência do povo que passará pelo tempo de angústia.

Diante dessa promessa, o povo de Deus não deve preocupar-se demasiadamente com esse tempo futuro, mas com o preparo *hoje*.¹¹ Ninguém precisa antecipar nenhum tipo de angústia, sofrendo de antemão.¹² A preocupação do povo de Deus não deve ser do tipo “o que acontecerá comigo se eu pecar no tempo de angústia?”¹³

Omissão de textos importantes, mas desfavoráveis

Em geral, o uso da Bíblia nos conteúdos mais contundentes da TUG é relativamente pequeno. Verifica-se a presença predominante da abordagem “texto-prova” e do uso homilético da Bíblia. Além disso, mesmo pretendendo basearem-se nos escritos de Ellen G. White, em suas declarações mais fortes, as exposições da TUG omitem inúmeros textos que falam diretamente do assunto. Ao omitir textos desfavoráveis às suas conclusões, a TUG pinta um quadro distorcido da posição de Ellen G. White sobre o tema.

As várias acusações de Satanás

Segundo Andreasen (1983, 151), a última geração “eliminará *qualquer* acusação que Satanás tenha apresentado” contra Deus. Mas os defensores da TUG apresentam

.....
¹¹ “Qual é a vossa situação diante de Deus, *hoje*? A questão não é: Como subsistireis no *dia de angústia* ou em alguma ocasião futura?, e sim: Como vai vossa alma *hoje*? Ireis trabalhar *hoje*? Precisamos de uma experiência pessoal e individual neste dia. Necessitamos hoje de que Cristo permaneça conosco” (WHITE, 1889).

¹² “Agora desejo ler outra passagem: ‘Não andeis ansiosos de coisa alguma.’ Filip. 4:6. Que quer isto dizer? - Ora, não atravesseis uma ponte antes de chegar a ela. Não forjeis um tempo de angústia antes que venha. Chegareis a ele bastante cedo, irmãos. Devemos pensar no dia de *hoje*, e se cumprirmos bem os deveres de *hoje*, estaremos prontos para os deveres de amanhã” (WHITE, 1989, p. 470, grifo nosso).

¹³ “Viva a vida de fé dia após dia. *Não fique ansioso e angustiado com o tempo de angústia*, e assim ter um tempo de angústia antecipadamente. Não fico pensando: ‘Eu temo que não subsistirei no grande dia de prova.’ Você [deve] viver para o presente, apenas para esse dia. O amanhã não é seu. Hoje você tem que manter a vitória sobre si mesmo” (WHITE, 1887).



certa seletividade na escolha dos textos que se referem à acusação que Satanás faz a Deus sobre a obediência à Sua lei. Aparentemente, um problema foi escolhido de forma arbitrária (a acusação satânica de que ninguém consegue observar a lei), e tal problema é elevado a um pedestal de máxima importância. O fato é que existem várias outras acusações de Satanás que não são abordadas pelos defensores da TUG.

Por exemplo, Satanás declarou que os princípios de Deus tornavam impossível o perdão (WHITE, 1990, p. 22). Satanás também tem acusado Deus de ser egoísta e opressor, que pede tudo para Sua própria glória e não dá nada, e não faz nenhum sacrifício em favor de Suas criaturas (WHITE, 1990, p. 31).¹⁴ Satanás acusou a justiça da lei divina de ser um inimigo da paz (WHITE, 1990, p. 540). Nenhuma dessas acusações pode ser respondida pela fidelidade da última geração de cristãos, o que torna um exagero a afirmação de Andreasen de que a última geração “eliminará qualquer acusação” satânica.

Ellen G. White (1990, p. 539) reúne várias acusações satânicas aqui:

No início do grande conflito, declarara Satanás que a lei divina não podia ser obedecida, que a justiça era incompatível com a misericórdia, e que, fosse a lei violada, impossível seria ao pecador ser perdoado. [...] O Senhor não podia ser justo, argumentava, e ainda mostrar misericórdia ao pecador.

147

Todas essas acusações são respondidas em Cristo,¹⁵ e a maioria delas não pode ser respondida pela vida perfeita da última geração. Assim, a alegação de que a última geração “eliminará *qualquer* acusação de Satanás” (ANDREASEN, 1983, p. 151) torna-se fortemente questionável.

Durante o selamento, Satanás acusa fortemente a Deus de injustiça e favoritismo, perguntando:

São estes [...] o povo que deve tomar o meu lugar no Céu, e o lugar dos anjos que se uniram a mim? Eles professam obedecer à lei de Deus; mas têm guardado os seus preceitos? Não têm sido eles amantes do eu mais que amantes de Deus? Não têm colocado

.....

¹⁴ Como a acusação de que é impossível obedecer à lei, essa acusação também já foi respondida em Cristo: “Mas o dom de Cristo revela o coração do Pai” (p. 31).

¹⁵ “Por Sua vida e morte, provou Cristo que a justiça divina não destrói a misericórdia, mas que o pecado pode ser perdoado, e que a lei é justa, sendo possível obedecer-lhe perfeitamente. As acusações de Satanás foram refutadas. Deus dera ao homem inequívoca prova de amor” (WHITE, 1990, p. 541).



seus próprios interesses acima do Seu serviço? Não têm amado as coisas do mundo? Contemplai os pecados que têm marcado suas vidas. Vede seu egoísmo, sua malícia, o ódio de uns aos outros. Banirá Deus a mim e aos meus anjos de Sua presença, e no entanto recompensará aos que têm sido culpados dos mesmos pecados? Tu não podes, ó Senhor, com justiça, fazer isto. A justiça reclama que a sentença seja pronunciada contra eles (WHITE, 2011, p. 300).

Durante o tempo de angústia, Satanás levanta a acusação de que os pecados do povo de Deus tornam-no “tão merecedor como ele mesmo da exclusão do favor de Deus. Declara que com justiça o Senhor não pode perdoar-lhes os pecados, e, no entanto, destruir a ele e seus anjos. Reclama-os como sua presa, e pede que sejam entregues em suas mãos para os destruir” (WHITE, 1988, p. 618).

A última geração não poderá responder a todas as acusações de Satanás apenas com seu comportamento impecável. Jesus é a resposta, o argumento irrefutável contra todas as acusações de Satanás.¹⁶ Essa é a ênfase de Ellen G. White. No entanto, essas outras acusações de Satanás não são comumente apresentadas pelos defensores da TUG, que insistem em apresentar quase que exclusivamente o problema da obediência impossível. Ao omitir tais questões, a TUG apresenta um quadro parcial que ofusca o papel central de Cristo na vindicação do caráter de Deus e Sua lei, e gera uma teoria que pode facilmente cair numa exagerada centralização do homem.

Outras gerações já demonstraram obediência e vindicaram a lei de Deus

Outro aspecto importante, mas geralmente omitido nas exposições da TUG, é que em vez de enfatizar a vindicação de Deus apenas no futuro, com a última geração, Ellen G. White (WHITE, 1948, v. 3, p. 574) a apresenta já no presente, quando os adventistas são chamados para “preservar a honra da causa de Deus e vindicar Sua verdade”. Ela relata a experiência de adventistas contemporâneos seus que foram “zelosos e dedicados a vindicar a honra de Deus” (WHITE, 1948, v. 4, p. 593, grifo nosso).

Diferentemente de Ellen G. White, a TUG apresenta Jó como figura da última geração, os 144 mil (ANDREASEN, 1983, p. 251-253). Ellen G. White não faz isso. Ela aponta Jó como um exemplo de testemunha utilizada por Deus no grande conflito com Satanás ao longo das eras, não apenas no fim. Se Jó é figura, então a última geração

.....
¹⁶ Vivendo “uma vida de obediência”, Jesus provou a falsidade das acusações e cumpriu a missão de “vindicar os sagrados reclamos da lei” (WHITE, 1948, p. 207-208). Falando sobre Cristo, afirma que “no juízo, Sua vida será um argumento irrefutável em favor da lei de Deus [...] vindicando a justiça de Deus [...]” (WHITE, 1968, p. 38).



repetirá o seu feito, o que contraria qualquer sugestão de que a última geração fará o que nunca foi feito.

Outro fato geralmente omitido ou subestimado nas exposições da TUG é que Ellen G. White apresenta Enoque como uma evidência *já fornecida* de que a lei pode ser obedecida. Ele foi escolhido para mostrar ao mundo que é possível para uma pessoa guardar toda a lei de Deus e demonstrar ao universo “a falsidade das acusações de Satanás de que seres humanos não podem guardar a lei de Deus” (WHITE, 2002, p. 51).

Segundo Ellen G. White (2012, p. 31-32),

Enoque e Elias são representantes corretos do que a vida pode ser, por meio da fé em nosso Senhor Jesus Cristo. Satanás ficou grandemente perturbado porque estes homens nobres e santos eram imaculados no meio da corrupção que os cercava, formando caráter perfeitamente justo e sendo considerados dignos da transladação para o Céu.

Além deles, em *cada geração desde Adão* (WHITE, 2012, p. 31) há aqueles que têm resistido aos artifícios de Satanás e “permanecido como nobres representantes daquilo que o homem em seu poder é capaz de fazer e ser, enquanto Cristo coopera com os esforços humanos para ajudar o homem a sobrepujar o poder de Satanás” (WHITE, 2012, p. 31).

Dessa forma, com o acúmulo do número desses “poucos de cada geração”, Deus já possui um rol significativo de pessoas que demonstraram a falsidade da acusação de Satanás. Os “poucos” fiéis de cada geração, Enoque e Elias (além do próprio Cristo) já demonstraram que a lei pode ser obedecida, refutando as acusações de Satanás.

Fraquezas e impurezas na Última Geração

Ellen G. White ensina que a última geração experimentará *completa* vitória sobre o pecado? É preciso ter cuidado com as palavras (uma boa parte da discussão é semântica). Se “completa” incluir a erradicação da natureza pecaminosa, a resposta é não. Segundo Ellen G. White, esse tipo de vitória completa só ocorrerá na glorificação.¹⁷ No entanto, num sentido não tão absoluto, é fácil demonstrar que Ellen G. White estabelece um tipo de vitória sobre o pecado como uma das

.....
¹⁷ “Não podemos dizer: ‘Sou sem pecado’, até que seja transformado este corpo abatido, para ser igual ao corpo da Sua glória” (WHITE, 1987, p. 355).

características dos santos da última da geração. E ela coloca essa vitória sobre o pecado antes do fechamento da porta da graça.¹⁸

Esse ponto mereceria um aprofundamento. Mas, por questão de espaço, basta dizer aqui que nesse período de angústia ainda há uma obra de *purificação*, apesar dos justos serem santos. Ellen G. White refere-se às “*fraquezas*”¹⁹ dos justos, e usa expressões como “refinar”, “purificar” e “provar no fogo” para descrever a passagem dos santos pelo tempo de angústia.²⁰

Nesse período, alguns justos *aprenderão lições de fé* que tinham negligenciado:

Os que agora exercem *pouca fé*, correm maior perigo de cair sob o poder dos enganos de Satanás, e do decreto que violentará a consciência. E mesmo resistindo à prova, serão imersos em uma agonia e aflição mais profundas no tempo de angústia, porque *nunca adquiriram o hábito de confiar em Deus*. As lições da fé as quais *negligenciaram*, serão obrigados a aprender sob a pressão terrível do desânimo (WHITE, 1988, p. 622).

150

Essas declarações revelam que alguns dos santos da última geração vão precisar crescer na fé após o fechamento da graça, o que irá criar para eles maior angústia e aflição.²¹ Obviamente, esta condição descrita por Ellen G. White nega qualquer sugestão de que a última geração terá alcançado a perfeição *absoluta* durante o tempo de angústia.

Ao descrever a última geração, Ellen G. White e a TUG o fazem de maneira diferente. Ellen G. White (WHITE, 1988, p. 618) apresenta o grupo positivamente, como vencedor sobre o pecado, mas abre espaço para contínuo desenvolvimento e luta com características como “fraqueza e indignidade”. E é justamente a consciência de sua própria indignidade que lhes tornará a prova mais terrível (WHITE, 1988, p. 618).

A natureza pecaminosa se manifesta nos santos enquanto ainda não são glorificados, pois mesmo uma vida *irrepreensível* pode apresentar algum tipo de

.....

¹⁸ Como uma condição para receber a chuva serôdia (WHITE, 1948, p. 214).

¹⁹ “Aquele que vê todas as suas *fraquezas*, e sabe de toda provação, está acima de todo o poder terrestre; e anjos virão a eles nas celas solitárias, trazendo luz e paz do Céu” (WHITE, 1988, p. 627).

²⁰ “mas Aquele que os *refina e purifica*, os apresentará como ouro provado no fogo.” Ela acrescenta que “é necessário passarem pela fornalha de fogo; *sua natureza terrena deve ser consumida* para que a imagem de Cristo possa refletir-se perfeitamente” (WHITE, 1988, p. 621).

²¹ Uma fé deficiente não pode representar um estado de impecabilidade: “A falta de amor e fé são os grandes pecados dos quais o povo de Deus agora são culpados” (WHITE, 1948, v. 3, p. 475).



defeito,²² e mesmo quem está *vestido com a justiça de Cristo* pode cometer erros, ainda que odeie o pecado e não tenha prazer nele.²³

Assim, em vez de enfatizar a habilidade da última geração de viver sem pecar, Ellen G. White enfatiza a capacidade dos últimos crentes de manter a fé e a confiança em Deus.

Se a TUG estiver correta, seria preciso abrir exceções nos textos em que Ellen G. White (1987, p. 355) afirma que “não podemos dizer: ‘Sou sem pecado’, até que seja transformado este corpo abatido, para ser igual ao corpo da Sua glória”. Ninguém, exceto a última geração, segundo a TUG. E a última geração seria uma exceção à afirmação de Ellen G. White que “enquanto durar a vida não haverá ocasião de repouso, nenhum ponto a que possamos atingir e dizer: ‘Alcansei tudo completamente’” (WHITE, 2007, p. 560-561).

Assim, ao enfatizar o processo de santificação, os defensores da TUG deveriam deixar claro que o final desse processo é a glorificação na segunda vinda de Cristo, não o surgimento da última geração e o fechamento da porta da graça.

Utilização do “método texto-prova”

151

O “método texto-prova” consiste em utilizar um texto descontextualizado como mero instrumento para validar uma ideia preconcebida. Antes de se questionar o que o autor de fato quer dizer, as respostas já foram dadas, e serão apenas selecionadas e coletadas no texto. O texto é utilizado apenas para comprovar, e não para se extrair dele o que de fato está lá. Isso ocorre com relação à pesquisa bíblica e também com o uso dos escritos de Ellen G. White.²⁴

O “método texto-prova” foi reprovado por Ellen G. White (2000, p. 112): “Se você examina as Escrituras para justificar suas próprias opiniões, nunca alcançará a verdade. Investigue para aprender o que o Senhor diz”. O pesquisador de Ellen G.

.....

²² “Aqueles que estão realmente buscando o perfeito caráter cristão jamais condescenderão com o pensamento de que estão sem pecado. *Sua vida pode ser irrepreensível*; podem estar vivendo como representantes da verdade que aceitaram; porém, quanto mais consagram a mente para se demorar no caráter de Cristo e mais se aproximam de Sua divina imagem, tanto mais claramente discernirão Sua imaculada perfeição e mais profundamente sentirão *seus próprios defeitos*” (WHITE 2006, p. 7-8).

²³ “Quando estivermos *revestidos da justiça de Cristo*, não teremos o menor prazer no pecado; pois Ele estará trabalhando conosco. *Poderemos cometer erros*, mas odiaremos o pecado que causou os sofrimentos do Filho de Deus” (WHITE, 2003, p. 338).

²⁴ Para uma análise da presença do “método texto-prova” na teologia adventista ver Malheiros (2014, p. 65-90).

White deve sempre buscar a evidência plena, tudo o que está disponível sobre o assunto pesquisado (KNIGHT, 1997, p. 44).

A TUG utiliza o “método texto-prova” com a Bíblia e com os escritos de Ellen G. White. O “princípio da colheita”, por exemplo, não aparece naturalmente como o resultado de uma leitura sadia da Bíblia. Seus proponentes frequentemente vão além do que está escrito, e citam textos bíblicos apenas para confirmar a teoria ou adorná-la com ilustrações.

O mesmo ocorre com a citação de textos de Ellen G. White, pois, ao defenderem sua posição, os proponentes da TUG começam a ver referências à última geração até onde não há nenhuma. Vários textos referentes à igreja cristã de todas as eras são citados como se estivessem falando apenas da última geração (WHITE, 2000, p. 28-29). Quando, por exemplo, Ellen G. White (1990, p. 671) escreve que “a honra de Deus, a honra de Cristo, acha-se envolvida no aperfeiçoamento *do caráter de Seu povo*”, ela não está sugerindo que isso deve ocorrer apenas na última geração, mas na vida dos crentes em geral, em todos os tempos.²⁵

Goldstein, por exemplo, extrai dos escritos de Ellen G. White (WHITE, 2007, p. 7) a expressão “final e ampla demonstração” e a aplica à última geração. Aparentemente essa é uma aplicação correta, já que o texto diz que “pela igreja será, a seu tempo, manifesta, mesmo aos ‘principados e potestades nos céus’ (Ef 3:10), a final e ampla demonstração do amor de Deus” (WHITE, 2007, p. 7). No entanto, o texto, quando tomado em seu contexto mais amplo, fala a respeito da igreja “desde o princípio” (WHITE, 2007, p. 7), e coloca sobre esses “membros da igreja” (WHITE, 2007, p. 7) a responsabilidade de manifestar a glória de Deus. Assim, apesar de fazer referência à demonstração “final”, o texto abarca a igreja de todos os tempos.

Utilizar trechos isolados dos escritos de Ellen G. White como texto-prova da TUG dá a falsa impressão de que Ellen G. White escreveu conteúdos especiais sobre a última geração e seu papel na vindicação divina. O leitor da TUG pode acabar acreditando que a perfeição da última geração é tão importante para Ellen G. White quanto para os autores da TUG, pois ela teria escrito bastante sobre isso, o que não é verdade.

Quando ela escreve, por exemplo, que “o Senhor deseja refutar *por meio de Seu povo* as acusações do diabo, mostrando os resultados da obediência a justos princípios” (WHITE, 2000, p. 296), novamente o contexto é generalizado, o que transparece nas expressões “à igreja desta geração”, os “filhos de Deus”, “o povo escolhido de Deus”, os “irmãos” e “os que trabalham fielmente”.

.....

²⁵ Isso fica claro quando se percebe que não há no contexto nenhuma referência à última geração, mas aos “discípulos” e a “nós”, e também no uso generalizado que Ellen G. White faz de expressões como “Seu povo”, “o crente”, “Sua igreja”, “na humanidade” (WHITE, 1990, p. 671-672).



Além disso, não há nenhuma referência à última geração nesse contexto, mas um apelo para que os justos princípios se manifestem

no cristão individual, na família, na igreja, e em toda instituição estabelecida para o serviço de Deus. *Todos* devem ser símbolos do que pode ser feito para o mundo. [*Todos*] Devem ser tipos do poder salvador das verdades do evangelho. *Todos* são instrumentos para o cumprimento do grande propósito de Deus para a raça humana (WHITE, 2000, p. 296-297).

Quando Ellen G. White (2007, p. 334) afirma que “todo o Céu está à espera de homens e mulheres por cujo intermédio possa Deus revelar o poder do cristianismo”, ela se refere genericamente “à igreja” e a “cada membro” (WHITE, 2007, p. 334). Se apenas a última geração tivesse essa responsabilidade, então apenas a última geração seria verdadeiramente o “povo de Deus” e “a igreja”. Ao utilizar tais textos como “textos-prova” da TUG, perde-se o sentido original pretendido pela autora.

153

Apresentação de temas em Perspectivas equivocadas

Outro problema relacionado às exposições da TUG é o da promoção de temas e textos periféricos à posição central. A Bíblia e Ellen G. White apresentam o importante aspecto da “vindicação divina” no grande conflito, mas a TUG torna isso central, tão importante quanto a morte de Cristo. De fato, Andreasen (1983, p. 258) afirma que esse é “o assunto de maior relevância do Universo”. E, como na TUG essa vindicação ocorrerá através da última geração, a perfeição humana acaba se tornando, conseqüentemente, o tema essencial.²⁶

A utilização de superlativos para descrever a última geração revela o problema da perspectiva. Para a TUG, a última geração será a “maior demonstração” de obediência (ANDREASEN, 1983, p. 251), a “manifestação suprema” (ANDREASEN, 1983, p. 255), a “demonstração mais vasta e concludente de todas as épocas” (ANDREASEN, 1983, p. 244). No capítulo “A última geração”, de seu livro *O ritual do santuário*, Andreasen (1983, p. 244) dedica inúmeros adjetivos para descrever a última geração, e apenas uma vez ele afirma que a demonstração de Cristo foi superior. Mesmo assim há uma

.....

²⁶ Na perspectiva correta, a vindicação divina ocorre através da vida, morte e ministério de Cristo, este sim um tema essencial.



declaração que sugere o contrário, dando a impressão de que a última geração fará uma demonstração superior à de Cristo:

O Filho de Deus, em Sua própria pessoa, enfrentou as acusações de Satanás e demonstrou que eram falsas. *A manifestação suprema foi reservada para a contenda final.* Da última geração Deus elegerá Seus escolhidos [...] e, por seu intermédio, fará Sua demonstração (ANDREASEN, 1983, p. 255).

George Knight (1997, p. 46) descreve esse fenômeno como “teologia das bordas”. Obscurecer os temas teológicos centrais e supervalorizar temas periféricos levam a distorções e ênfases não encontradas nos escritos inspirados originais (KNIGHT, 1997, p. 46). O pesquisador dos escritos de Ellen G. White deve manter os temas na perspectiva correta. Focalizar temas não essenciais a partir de leituras seletivas, em detrimento de temas centrais, pode gerar desequilíbrio e fanatismo (KNIGHT, 1997, p. 50).

O papel da última geração no grande conflito é supervalorizado na TUG, tornando Deus dependente da última geração para superar Satanás e cumprir a missão. Mas Ellen G. White não dá essa ênfase; pelo contrário, apresenta Deus como soberano e não dependente da igreja.²⁷ Assim, a TUG é exatamente uma “teologia das bordas” que se tornou central, por tomar um elemento dos escritos de Ellen G. White (a última geração) e apresentá-lo numa perspectiva diferente da que a própria autora apresenta.

154

Problemas semânticos

Algumas expressões de Ellen G. White ligadas à última geração e ao tempo de angústia podem causar confusão quando lidas sem a devida consideração ao contexto e ao teor geral de seus escritos.

Viver “sem intercessor”

Um dos temas relacionados à TUG que mais causam confusão é a afirmação de Ellen G. White de que no tempo de angústia os crentes terão que viver diante

.....

²⁷ “os anjos farão uma obra que os homens poderiam haver tido a bênção de realizar, não houvessem eles negligenciado atender aos reclamos de Deus” (WHITE, 2001, p. 118).



de um Deus santo sem intercessor. Sobre isso, este artigo fará algumas reflexões com foco na hermenêutica.

Ellen G. White realmente afirma isso

É preciso admitir que Ellen G. White realmente afirma que, no tempo de angústia, os justos (e não apenas os ímpios) viverão sem intercessor.²⁸ Para combater o perfeccionismo não é necessário negar as palavras de Ellen G. White, e sim entendê-las. É inegável que Ellen G. White escreveu que a geração final, após o fechamento da porta da graça, estará diante de um Deus santo, sem intercessor. Ela se refere aos justos, e repete a ideia diversas vezes em termos semelhantes (WHITE, 1988, p. 416, 425, 613, 627, 648-649).

Essas declarações não são ambíguas nem problemáticas, e a Bíblia apoia a ideia. A intercessão de Cristo no santuário vai cessar em algum momento? Sim, pois ele deve ser concluído antes da segunda vinda, porque naquele momento Jesus volta à Terra para dar a recompensa de acordo com o resultado do juízo pré-advento. Nesse momento, cumpre-se o que está escrito: “Quem é injusto, faça injustiça ainda: e quem está sujo, suje-se ainda: e quem é justo, faça justiça ainda: e quem é santo, santifique-se ainda. E, eis que cedo venho, e o meu galardão está comigo, para dar a cada um segundo a sua obra” (Ap 22:11, 12).

A TUG pode apresentar vários pontos polêmicos, mas certamente o fato de “viver sem um intercessor” durante o tempo de angústia não é um deles. A questão é entender corretamente o significado de “viver sem intercessor”.

O significado de “viver sem intercessor”

De alguma forma, convencionou-se entender que “viver sem intercessor” significa viver sozinho, abandonado, por conta própria, o que é um absurdo. O debate muitas vezes gira em torno da má compreensão generalizada dessa expressão. O sentido de “viver sem intercessor” é ‘esticado’ desnecessariamente.

Viver sem intercessor refere-se exclusivamente à obra de Cristo no santuário, e não à sua presença com seu povo ou seu cuidado por ele. É viver sem a obra de um intercessor para perdão de pecados e não sem a sua pessoa ou sem o seu auxílio.

Viver sem intercessor não significa estar desamparado, abandonado. Significa que o caso foi encerrado definitivamente, e não haverá mais mudança de

.....

²⁸ E para explicar o “viver sem intercessor” não adianta dizer que “o Espírito também intercede por nós”. A intercessão do Espírito e a de Cristo são diferentes, e Ellen G. White refere-se claramente à intercessão de Cristo nesses textos (WHITE, 1988, p. 425).

lado, transferência de lealdade. O caráter já vai estar fixado.²⁹ O veredito não pode ser mais invertido.

Durante este tempo, os maus estarão para sempre fixados na maldade e nunca vão alterar a sua posição. Os justos, por outro lado, são vedados e moldados de tal maneira que também nunca mais irão mudar a sua posição de fidelidade. “Cada caso fora decidido para a vida ou para a morte” (WHITE, 1999, p. 280).

Por causa dessa posição imutável e irrevogável diante de Deus, não há mais *necessidade* de Cristo interceder junto a Deus para a salvação ou redenção dos justos. Por isso Jesus não vai ser um intercessor para ninguém.

E não há contradição entre o fim da intercessão de Cristo e sua promessa de estar com a igreja todos os dias até o fim do mundo (Mt 28:20), pois são aspectos diferentes do ministério de Cristo. Ele continua protegendo e sustentando o Seu povo, mesmo que a intercessão para o perdão de pecados não seja mais necessária.

Assim, viver sem um intercessor não significa “salvação centrada no homem”. Viver sem um intercessor não significa “não precisar mais de Cristo”, nem “vencer independentemente de Cristo”, e muito menos “viver sem um Salvador”.

156

O significado de “estar por si mesmo”

Ellen G. White escreveu que, no tempo de angústia, “toda alma deverá *por si mesma* estar em pé perante Deus. ‘Ainda que Noé, Daniel e Jó estivessem na Terra, vivo Eu, diz o Senhor Jeová, que nem filho nem filha eles livrariam, mas só livrariam as suas próprias almas pela sua justiça.’ Ezequiel 14:20” (WHITE, 1988, p. 622-623).

O significado de “por si mesmo” é “individualmente”, e não “por conta própria” ou “independente de Deus”. Significa que ninguém vai responder por outros, apenas por si. M. L. Andreasen (1983, p. 253) ajudou a criar a confusão ao escrever:

privados de todo apoio humano; satanás terá permissão de atormentá-los. Além disso, o Espírito de Deus se retirará da terra, e será eliminada a proteção dos governos terrestres. *O povo de Deus ficará só* para combater contra as potestades das trevas. Estará perplexo como Jó. Mas, como ele, se manterá firme em sua integridade.

Não fica claro o sentido de “o povo de Deus ficará só”. E a afirmação “o Espírito de Deus se retirará da terra” dá a impressão de que o povo de Deus vai estar por conta

.....

²⁹ “A vinda de Cristo não nos muda o caráter; fixa-o apenas para sempre, além da possibilidade de qualquer mudança” (WHITE, 1985, p. 167).



própria. Se foi isso o que Andreasen quis dizer, ele fez uma afirmação que não encontra respaldo na Bíblia e nem em Ellen G. White.

Segundo Ellen G. White (1988, p. 619), nesse período os justos oram, afligindo a alma, “*indicando o anterior arrependimento de seus muitos pecados*, e reclamando a promessa do Salvador. [...] Sua fé não desfalece por não serem suas orações de pronto atendidas”. E ela acrescenta que “*ainda que os inimigos os lancem nas prisões, as paredes do calabouço não podem interceptar a comunicação entre sua alma e Cristo*” (WHITE, 1988, p. 627).

Parece que a vida de comunhão continua, de forma até mais intensa. Os justos viverão sem um intercessor para o perdão de pecados, mas em comunhão contínua com o Intercessor que os sustenta. O fato de “estar por si mesmo” e não ter mais um intercessor no santuário não vai afetar a vida de oração.

O Espírito Santo se retira da terra

Um ponto sempre destacado nas exposições da TUG é o fato de que, no tempo de angústia, “Deus retira Seu Espírito da terra” (ANDREASEN, 1983, p. 256). É possível que tal afirmativa deixe a impressão de que a última geração ficará abandonada à própria sorte.

Quando se diz que o Espírito vai ser retirado do mundo, é somente do mundo perverso que Ele é retirado. Como foi advertido nos dias de Noé: “O meu Espírito não agirá para sempre no homem” (Gn 6:3). Esse “agir” refere-se à obra do convencer do pecado, da justiça e do juízo. O Espírito nunca é retirado da verdadeira igreja de Cristo (Jo 14:16).

Na verdade, a Chuva Serôdia, a manifestação especial do Espírito Santo, vem também para a igreja ter inigualável poder para atravessar os eventos finais. Assim, embora o tempo de angústia seja o pior da história, o poder e a manifestação do Espírito Santo também será o maior de todos os tempos.

Ellen G. White compara o tempo de angústia às provações e perseguições registradas no livro de Atos (WHITE, 1988, p. 626, 627, 630, 633). Segundo ela, os eventos de Atos se repetirão nos últimos dias. Sendo que os eventos de Atos aconteceram após o Pentecostes, os últimos eventos acontecerão *após* a Chuva Serôdia. Os dois períodos de provação são antecedidos pelo derramamento especial do poder do Espírito Santo.

Reduccionismo de temas mais amplos

A TUG apresenta de forma muito simplificada, reduzida e unilateral temas que são mais amplos e que possuem vários aspectos. Tome-se como

exemplo a questão do “viver sem intercessor” no tempo de angústia. Levando-se em conta tudo o que Ellen G. White escreveu sobre o tema da intercessão, é possível concluir que, em certo sentido, Jesus continuará sendo intercessor, pois existem outros benefícios da intercessão, além do perdão de pecados. Os crentes são mantidos, sustentados pela intercessão:

E todo aquele que romper com a escravidão e serviço a Satanás, e ficar sob a bandeira ensanguentada do Príncipe Emanuel, *será mantido pela intercessão de Cristo*. Cristo, como nosso Mediador, à direita do Pai, *sempre* nos mantém em vista, por isso é tão necessário que ele nos mantenha por Suas intercessões quanto nos resgate com Seu sangue. *Se Ele retirar Seu sustento de nós por um momento, Satanás está pronto para destruir*. Aqueles comprados pelo seu sangue, Ele agora mantém por sua intercessão. Vive sempre para interceder por nós [Hb 7:25] (WHITE, Ellen G. Manuscrito 73, 1893 apud NICHOL, 1980, v. 6, p. 1078).

158

É a intercessão que livra o justo até mesmo de cair em tentação:

Nosso Salvador está *continuamente* trabalhando por nós. Subiu ao alto, e *intercede* pelos que foram adquiridos por Seu sangue. Ele alega diante de Seu Pai as agonias da crucifixão. Ergue as mãos feridas e *intercede por Sua igreja, para que sejam livrados de cair em tentação* (WHITE, 2008. p. 376).

Os cultos, orações e louvor dos justos só serão aceitos por causa da intercessão de Cristo:

Os *cultos*, as *orações*, o *louvor*, a penitente confissão do pecado, sobem dos crentes fiéis, qual incenso ao santuário celestial, mas passando através dos corruptos canais da humanidade, ficam tão maculados que, a menos que sejam purificados por sangue, jamais podem ser de valor perante Deus. Não ascendem em imaculada pureza, e *a menos que o Intercessor*, que está à mão direita de Deus, apresente e purifique tudo por Sua justiça, *não será aceitável a Deus*” (WHITE, 2001, p. 344).



E a comunicação com Deus passa pela mediação de Cristo: “E assim Cristo é o *mediador da comunicação* dos homens com Deus, e de Deus com os homens” (WHITE, 1990, p. 143).

Então, se durante o tempo de angústia haverá comunicação entre o céu e a terra, cultos, orações, louvor, sustento e proteção, então esses outros aspectos da intercessão de Cristo continuarão mesmo após o fechamento da porta da graça.

A existência de vários aspectos da mediação de Cristo é confirmada pelo fato de Ellen G. White (1997, p. 615) afirmar que Jesus *sempre foi* Mediador e também dizer que ele *tornou-se* Mediador (WHITE, 1981, p. 106). Claramente a “mediação/intercessão” possui diferentes nuances.

Problemas de lógica argumentativa

Ideias aparentemente inofensivas podem ter sérias consequências quando são desenvolvidas e levadas às suas últimas instâncias lógicas. Além disso, algumas ideias simplesmente não resistem a um exame lógico. A TUG apresenta algumas inconsistências lógicas, como será apresentado a seguir.

159

Vindicação através de “um ou mais” fieis ou através da Última Geração?

Andreasen escreveu que “todo o necessário é que Deus apresente *um* homem que tenha guardado a lei, e Sua causa está ganha. Na ausência de tal caso, Deus perde e Satanás ganha. O resultado depende, portanto, de *um ou mais* seres que guardem os mandamentos divinos” (ANDREASEN, 1983, p. 255). Logo após estabelecer esse critério mínimo, Andreasen passa a apresentar a última geração como a resposta de Deus. A inconsistência lógica está no fato de que Ellen G. White (1990, p. 540-541) menciona Cristo como esse “um homem” que, por sua vida íntegra, refutou as acusações de Satanás. E também cita Enoque (WHITE, 2002, p. 51). Dessa forma, tanto o critério do “um homem” quanto o do “um ou mais seres” já foram preenchidos, e a última geração faria uma demonstração repetitiva.

Mas Andreasen arbitrariamente acrescenta critérios: segundo ele, não poderiam ser levados em conta “casos especiais” como Jó, e dever-se-ia apresentar um caso em que Deus não tenha intervindo. Mesmo mencionando rapidamente Jesus como tendo conseguido preencher esse critério, Andreasen (1983, p. 255) prossegue apresentando a última geração como a “manifestação suprema”.

A consequência disso é que, na TUG, a vida perfeita de Cristo apenas teria demonstrado de forma preliminar (ANDREASEN, 1983, p. 240) que seria possível

tal coisa ser demonstrada posteriormente de forma efetiva pela última geração, uma evidência desnecessariamente redundante.

Problemas nos critérios de vindicação

De acordo com a TUG, Satanás afirma que é impossível alguém obedecer à lei de Deus, e mesmo com as demonstrações contrárias dadas na vida de Cristo, o desafio continua e “Deus deve aceitar o repto de Satanás” (ANDREASEN, 1983, p. 250). Não fica claro o motivo desse “dever divino”, nem como ele pode ser bíblicamente demonstrado.

Por mais razoáveis que possam parecer os critérios citados por Andreasen, eles não possuem sólida fundamentação bíblica. A Bíblia e Ellen G. White não estabelecem a manifestação de uma geração final de pessoas perfeitas como uma condição *sine qua non* para que Cristo retorne à terra e Deus seja justificado.

E também não fica claro, na TUG, se há uma quantidade mínima requerida de pessoas perfeitas. Douglass (DOUGLASS, 2001, p. 73) afirma que “Deus não fechará a porta da graça para o mundo até que *uma parcela significativa* de seu povo remanescente vindique Seu governo”. Lendo as exposições da TUG, não é fácil descobrir a origem bíblica de tal critério, que parece ter sido arbitrariamente estabelecido.

Apesar das demonstrações de fidelidade de Jesus, Jó, Enoque, Elias e dos santos de cada geração, Douglass (DOUGLASS, 1974, p. 25) afirma que “*pela primeira vez na história do mundo*, Deus será capaz de dizer sem medo de ser envergonhado: ‘Dê uma boa olhada nas pessoas que guardam a minha lei!’”. Mas então Douglass completa, dizendo que será “*a primeira vez em grande escala*” (DOUGLASS, 1974, p. 26), e confirma citando um texto-prova de Ellen G. White que não fala especificamente da última geração.³⁰

Inversão de papéis entre Deus e o homem

A TUG transforma o grande conflito numa “teodiceia”, onde Deus é quem precisa livrar-se das acusações de Satanás. E, para ser defendido, Deus contará com a última geração de cristãos fiéis. Nessa teoria, Deus é vitimizado e precisa ser defendido. Em última instância, em vez de uma igreja aguardando a manifestação poderosa de Deus, a TUG

.....

³⁰ “Deus requer de *Seus filhos* perfeição. Sua lei é um transcrito de Seu caráter, e é o padrão de todo caráter. Essa norma infinita é apresentada a todos, para que não haja má compreensão no tocante à espécie de homens que Deus quer ter para compor o Seu reino. A vida de Cristo na Terra foi uma expressão perfeita da lei de Deus, e quando *os que professam ser Seus filhos* receberem caráter semelhante ao de Cristo, obedecerão aos mandamentos de Deus. Então o Senhor pode contá-los com toda a confiança entre os que formarão a família do Céu. Trajados com as vestes gloriosas da justiça de Cristo, participarão da ceia do Rei. Têm o direito de associar-se com a multidão lavada no sangue” (WHITE, 2000, p. 168).



apresenta Deus esperando pela impressionante manifestação de humanos perfeitos. Tais alegações deveriam estar solidamente firmadas nas Escrituras, o que não parece ser o caso.

Nessa moldura teológica do grande conflito, Deus seria *dependente* dessa última geração, pois, após a cruz, Satanás teria uma segunda chance de derrotar a Deus, derrotando a última geração. A primeira batalha foi com Jesus, mas a segunda e definitiva batalha será com a última geração. Ou seja, Satanás ainda não foi vencido por Cristo, ele tem uma segunda chance, e só será definitivamente vencido através da última geração (ANDREASEN, 1983, p. 249).

Considerações finais

A TUG apresenta problemas hermenêuticos de diferentes tipos e níveis. Uma teoria como esta, que envolve santificação e escatologia e pretende abordar o “assunto de maior relevância no universo”, precisaria surgir mais clara e naturalmente das Escrituras. Falta embasamento bíblico para muitas das principais alegações da TUG. Seus expositores fazem mais uso homilético da Bíblia do que exegético. Em alguns casos, há um mero uso ornamental de textos bíblicos, para comprovar afirmações óbvias, enquanto nas afirmações mais contundentes verifica-se um enorme vazio de testemunho bíblico.

Existem muitos pontos em comum entre a TUG e Ellen G. White. Mas a TUG apresenta nuances diferentes e divergências preocupantes com relação aos escritos de Ellen G. White. Há também a aplicação descontextualizada de textos de Ellen G. White apenas para comprovar uma ideia (método texto-prova). Uma análise mais detida dos textos utilizados revela que eles não suportam as afirmações da TUG, e, em alguns casos, nem mesmo estão relacionados ao tema.

Outro problema hermenêutico da TUG é a seletividade na apresentação da evidência e a omissão de vários textos desfavoráveis às suas conclusões. Além disso, existem marcantes diferenças de ênfase e foco entre os autores da TUG e Ellen G. White. A questão da vindicação divina não é periférica para Ellen G. White, mas o papel da última geração nesse processo (a perfeição) tem sido supervalorizado pela TUG ao ponto de se tornar, também, o assunto de maior relevância no universo.

A TUG revela uma dificuldade lógica ao apresentar a última geração de santos como a resposta para as acusações de Satanás. Segundo Ellen G. White, homens como Enoque, Elias e todos os “fiéis de cada geração desde Adão” (além do próprio Cristo), já demonstraram que a lei pode ser obedecida, refutando as acusações de Satanás a respeito da lei e do caráter de Deus. Assim, a última geração seria apenas *mais uma* demonstração e *mais uma* refutação das acusações de Satanás.

A manifestação de uma “parcela significativa” de pessoas justas (além dos justos mencionados na Bíblia que foram trasladados e do próprio Cristo) parece ser um critério arbitrariamente criado pelos defensores da TUG. Ele não é encontrado claramente na Bíblia e nem nos escritos de Ellen G. White. Por que Satanás e o universo precisariam de uma evidência além daquela que já foi dada através dos santos de todas as gerações, Enoque, Elias e, principalmente, Cristo?

Para justificar toda a atenção que a TUG dá à última geração seria necessário evidenciar melhor a imprescindibilidade do testemunho da última geração no grande conflito. Por que a última geração deveria ser considerada a maior demonstração de obediência e por que tal demonstração seria vital no grande conflito?

E, por último, a TUG provoca uma sutil inversão de papéis: Deus precisa ser “defendido” pela vida impecável da última geração, o que tende a tornar o homem a figura central do grande conflito. E se “viver sem pecar” se torna o foco principal, a missão de ir por todo mundo pregando o evangelho a pecadores de todos os tipos se torna um enorme risco. O mais seguro seria viver isoladamente, ou, para arriscar o mínimo, “evangelizando” os próprios adventistas a fim de torná-los perfeitos e assim salvarem a reputação de Deus perante o universo.

162

Referências

ANDREASEN, M. L. **O ritual do santuário**. Santo André: Casa Publicadora Brasileira, 1983.

_____. **The Book of Hebrews**. Washington: Review and Herald, 1948

CARSON, D. A. **Os perigos da interpretação bíblica: a exegese e suas falácias**. São Paulo: Vida Nova, 2001.

DAVIDSON, R. M. Interpretação bíblica. In: DEDEREN, R. (Ed.). **Tratado de teologia Adventista do Sétimo Dia**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2011.

DOUGLASS, H. E. **The unique contribution of adventist eschatology**. Paper apresentado na North American Bible Conference. Washington: General Conference of Seventh-day Adventists, 1974. Disponível em: <<http://bit.ly/2fg8T4h>>. Acesso em: 18 fev. de 2015.

_____. **The End: unique voices of adventists about the return of Jesus**. Ringgold: Teach Services, 2001.



_____. Why Jesus wait. **The Advent Review and Sabbath Herald**. Washington: Review and Herald, 04 de outubro de 1973, p. 6. Disponível em: <<http://bit.ly/2guBQOY>>. Acesso em: 15 fev. 2015.

EVANS, P. M. **A historical-contextual** analysis of the final-generation theology of M. L. **Andreasen**. Dissertação. (Mestrado em Teologia). Berrien Springs: Andrews University, 2010. Disponível em: <<http://bit.ly/2fwZOEV>>. Acesso em 12 dez. de 2014.

GOLDSTEIN, C. **1844**: uma explicação simples das principais profecias de Daniel. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2005.

_____. The full and final display. **Ministry**, [s. d.]. p. 62.

MALHEIROS, I. Dicta probantia: uma reflexão sobre o uso de textos-prova na hermenêutica adventista. **Revista Hermenêutica**, v. 14, n. 1, p. 65-90, 2014.

KNIGHT, G. R. **Em busca de identidade**: o desenvolvimento das doutrinas Adventistas do Sétimo Dia. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2005.

_____. (Ed.). **Questões sobre doutrina**: o clássico mais polêmico da história do adventismo. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2008.

_____. **Reading Ellen G. White**: how to understand and apply her writings. Hagerstown: Review and Herald, 1997,

MUELLER, E. The revelation, inspiration, and authority of Scripture. **Ministry**, abr. 2000.

NICHOL, F. D. (Ed.). **The Seventh-day Adventist Bible Commentary**. Hagerstown: Review and Herald, 1980. 7 vols.

SANTOS, V. S. O perfeccionismo como um obstáculo à santidade cristã. **Fides Reformata**, v. xiii, n. 1, p. 109-128, 2008. Disponível em: <<http://bit.ly/2gdWdgt>>. Acesso em: 12/03/2014.

WHITE, E. G. **Atos dos Apóstolos**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2007.

_____. **Cristo triunfante**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2002.

_____. **Educação**. Santo André: Casa Publicadora Brasileira, 1977.



- _____. **Evangelismo**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 1997.
- _____. **Fé e obras**. Santo André: Casa Publicadora Brasileira, 1981
- _____. Go work today in my vineyard. **The Advent Review and Sabbath Herald**, v. 16, n. 15, 1889. Disponível em: <<http://bit.ly/2gagJAF>>. Acesso em: 27/09/2014.
- _____. God's Love Unmeasured. **Signs of the times**, v. 39, n. 20, p. 11, 1912. Disponível em: <<http://bit.ly/2gdYp7A>>. Acesso em: 14 ago. de 2014.
- _____. **Mensagens aos Jovens**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2003.
- _____. **Mensagens escolhidas**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2001. v. 1
- _____. **Mensagens escolhidas**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 1987. v. 3
- _____. **Mente, caráter e personalidade**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 1989. v. 3
- _____. **No Deserto da tentação**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2012.
- _____. **Nos lugares celestiais**. Santo André: Casa Publicadora Brasileira, 1968,
- _____. **O desejado de todas as nações**. São Paulo: Casa Publicadora Brasileira, 1990.
- _____. **O grande conflito**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 1988.
- _____. **Parábolas de Jesus**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2000.
- _____. **Patriarcas e profetas**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 1995.
- _____. **Primeiros escritos**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 1999.
- _____. **Profetas e reis**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2011.
- _____. **Santificação**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2006.
- _____. **Testemunhos seletos**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2008. v. 1
- _____. **Testemunhos seletos**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 1985.

A concepção de religião para Max Weber: um olhar a partir da ciência da religião

ROBSON STIGAR¹

Este artigo promove uma rápida e objetiva abordagem acerca do espírito capitalista na ética protestante. Segundo Max Weber, existem algumas características essenciais que diferenciam o desenvolvimento econômico no mundo, dentre as mais determinantes encontra-se a relação entre religião protestante — ética — capitalismo.

Palavras-chaves: Concepção; Ética; Ciência; Religião.

This paper promotes a fast and objective approach on the capitalist spirit in the Protestant ethic. According to Max Weber, there are some characteristics that differentiate essences economic development in the world, among the most crucial is the relationship between Protestant religion - ethics - capitalism.

Keywords: Design; Ethics; Science; Religion.

Este artigo promove uma rápida e objetiva abordagem acerca do espírito capitalista na ética protestante. Segundo Max Weber, existem algumas características essenciais que diferenciam o desenvolvimento econômico no mundo, dentre as mais determinantes encontra-se a relação entre religião protestante — ética — capitalismo.

.....

¹ Doutorando em Ciências da Religião — PUCSP; Mestre em Ciências da Religião — PUCSP; MBA em Gestão Educacional — OPET; Especialista em Educação, Tecnologia e Sociedade — UTFPR; Especialista em Ensino Religioso — PUCPR; Especialista em Catequética — PUCPR; Especialista em Estética — UFPR; Especialista em Historia do Brasil — FIE; Especialista em Psicopedagogia — UNINTER; Aperfeiçoamento em Sociologia Política — UFPR; Bacharel em Teologia — PUCPR e Licenciado em Filosofia — PUCPR.

Max Weber destaca na sua obra *A ética protestante e o espírito do capitalismo* a influência da religião na vida dos indivíduos e no próprio modo de organização social da sociedade, bem como os seus desdobramentos e consequências para a religião.

Religião e alienação

Segundo Max Weber a religião é uma forma de alienação, pois por meio dela a sociedade oculta seu caráter de construção humana. Como tal, sua ordem é relativa e precária, uma vez que pode ser transformada por um ato de vontade ou decisão. Reconhecer-se como produto humano não permitiria que fosse legitimada e aceita pelas novas gerações.

Para Max Weber, a religião, na medida em que produz a perda da consciência de que o mundo humano é um mundo socialmente criado e mantido, constitui-se no agente privilegiado da falsa consciência e da alienação. Embora use estes últimos termos, sua análise nada tem de marxista, pois o que se oculta não é a dominação de classe, mas o caráter social da construção da sociedade.

168

Max Weber nos fornece uma série de subsídios para escapar da oposição entre a ilusão da autonomia do discurso mítico ou religioso e a teoria que torna este discurso o reflexo direto da estrutura social.

No entender de Max Weber é necessário quebrar não só o feitiço, mas o poder do feitiço sobre a mente das pessoas que foram estabelecidas culturalmente pelas forças ocultas do capitalismo, infiltradas nas instituições e crenças religiosas, promovendo coesão social.

Max Weber sempre incluiu a relação classe social/tipo de religião em suas análises, como afinidades eletivas: a magia como característica do campesinato; entre as classes médias citadinas e as profecias éticas; entre a burguesia e o proletariado e a indiferença religiosa, embora a primeira tenha se identificado ao protestantismo ascético em suas origens e o segundo, em casos de ameaças de espoliação, tenha aderido a religiões salvacionistas.

Por outro lado, no caso das teodiceias também se preocupou em relacioná-las às condições sociais de seus agentes, tal como aparece na dicotomia teodiceia da felicidade, dos ricos e felizes demandando por legitimação, e a do sofrimento, dos pobres e infelizes demandando por salvação.

Mesmo no caso do hinduísmo, Weber relaciona o sistema de castas à que seria a mais eficiente teodiceia jamais produzida pela humanidade, a doutrina do Karma.

A compreensão do desenvolvimento da sociedade capitalista passa necessariamente pelo aprofundamento de um entendimento da celebre obra de Weber,



se outros em períodos anteriores já haviam apontado alguns motivos para a expansão do capitalismo, é com a ética protestante e o espírito do capitalismo que aparece pela primeira vez um nexos entre desenvolvimento econômico e religião.

Sua originalidade se mostra, sobretudo, no entendimento das razões fundamentais que aparecem para que o capitalismo triunfe com maior rapidez e profundidade nas sociedades protestantes. Max Weber conseguiu captar em sua essência a motivação do espírito protestante e apresentou esse modo de vida com precisão ao expor seu nexos com o acúmulo de bens e no zelo pelo trabalho.

Nunca antes o conceito de trabalho esteve próximo como agora da rígida relação com Deus, o zelo pelo trabalho era entendido como uma condição essencial para o sucesso e a graça somente se oferece aos que empenham em trabalhar para louvar ao senhor.

Assim sendo, Hefner destaca que:

seu principal interesse diz respeito ao processo histórico fundamental por ele chamado de desencantamento do mundo. Essa expressão refere-se à progressiva racionalização e cientificação de todas as esferas do trabalho, da natureza, do conhecimento e da vida em geral. O fato histórico decisivo nesse longo processo foi o surgimento da sociedade burguesa (HELFERICH, 2006, p. 399).

169

Desta forma entendemos ser importante averiguar com mais profundidade os argumentos apresentados por Weber acerca do pujante desenvolvimento do capitalismo nas sociedades protestantes e sua relação com a expansão e suas motivações.

Para evocar a recepção no Brasil da definição weberiana de secularização faz-se necessário retomar a conceituação de um pensador brasileiro de extrema envergadura no campo da sociologia da religião.

Segundo Pierucci (1998),

ao escrever o presente ensaio, no qual pretendo, modesta mas decididamente, defender a necessidade inadiável de reabrirmos hoje no Brasil, entre os sociólogos da religião, a discussão conceitual do problema da secularização e arguir da utilidade de nos enfrentarmos de novo e seriamente com os velhos significados com os quais a coisa se pôs de pé, nos quais se levantou a questão.

Procura-se, desta forma, uma aproximação do sentido adotado por Weber em sua obra fundamental. Entendemos que seja importante situar a questão, ou seja,

saber do que se fala sempre ajuda (HABERMAS, 1983). O subtítulo deste ensaio remete a uma polissemia. No caso da secularização, a não explicitação da sutil multiplicidade de sentidos que acompanha o uso do termo desde suas origens tem atrapalhado seriamente a discussão do tema e desviado a atenção para aspectos não fundamentais da coisa. Evocar, portanto, a bem-humorada frase de Habermas faz evocar, junto, o tema de sua conferência e termina por se ajustar feito luva ao próprio conteúdo deste ensaio. Uma vez que a discussão do conceito weberiano de secularização necessariamente invade o terreno da conceituação de legitimidade, do tratamento teórico dos problemas de legitimação da autoridade, problemas que todos sabemos recorrentes, permanentes, no Estado moderno (PIERUCCI, 1998).

170

Esclarecer a postura adota por Weber acerca do desencantamento do mundo e do desenvolvimento do capitalismo nas sociedades protestes, esbarra no conceito de secularização adotado originalmente pelo autor e se distancia da multiplicidade de sentidos adotada na realidade brasileira. Assim, “Max Weber pesquisou com maestria as funções que competem à religião ou à concepção de vida do protestantismo nesse processo” (HELFERICH, 2006, p. 399).

Desdobrando-se em um exímio zelo pelas finanças, o modo de vida protestante se consagrou devido ao constante esforço em agradar a Deus mediante os frutos do trabalho.

Em outras palavras, “como permanente autocontrole do devoto na recusa ao gozo mundano, a religião protestante é um dos pressupostos mais importantes da conduta racional e capitalista em relação a economia” (HELFERICH, 2006, p. 399). Nesse mundo desencantado (ver WEISS, 1981, p. 9-45) (sem sentido prévio) o homem precisa zelar das coisas materiais sem usa-las para seu benefício, mas para louvar a Deus tendo sucesso financeiro e profissional.

Para Weber, uma consequência crucial do desencantado é que o mundo não tem mais sentido prévio. No mundo imaginário e no comportamento de um devoto islâmico ou cristão, por exemplo, isso se passava de outra forma. Hoje é o indivíduo que tem de dar esse sentido ao mundo, à vida, à sociedade ou à morte, partindo de si mesmo e responsabilizando-se ele próprio (HELFERICH, 2006, p. 399).



Pois o modelo de conhecimento puro moderno limita-se a observar os fenômenos demonstráveis. “Sobretudo, ele não pode esperar encontrar esse sentido na ciência” porque ela está presa à contingência e ao seu método, pode apenas contribuir com o esclarecimento, uma vez que se encontra amarrada ao empirismo. Portanto, jamais emitirá juízo de valor ou conferirá sentido para a existência, seu papel é levar ao esclarecimento da relação entre as coisas.

Desta maneira, se na idade Média prevalecia o conceito de que “o intelecto divino é o princípio de todas as coisas” (ver SARNYANA *apud* DE BONI, 1996, p. 252), seguindo a ética de Tomás, agora o princípio de iniciativa passa a ser do homem, ele que precisa buscar um sentido para agradar a Deus. Ele não depende de suas obras para ser salvo, mas da graça divina que manifesta a ele na condição de vida que adquirir mediante o zelo pelo trabalho.

Portanto, o intelecto humano é responsável pela busca em agradar a Deus na labuta. Isso aniquila praticamente a concepção de usura (ver MENDOZA *apud* DE BONI, 1996, p. 376) que travou o desenvolvimento da sociedade medieval, porque o lucro agora é entendido como uma forma de louvar a Deus equivale a ser agraciado, abençoado, ter sucesso, Deus o escolheu.

O esforço do homem contemporâneo em agradar a Deus e se realizar agora depende somente dele, porque o mundo não tem e um sentido prévio. A origem do ascetismo remete aos movimentos reformadores do século 16.

Segundo Max Weber:

os representantes históricos do protestantismo ascético são, precisamente, os quatro seguintes: (1) o calvinismo na forma que assumiu na principal área de influência na Europa Ocidental, especialmente no século 17; (2) o pietismo; (3) o metodismo; (4) as seitas que se derivaram do movimento batista (WEBER, 2005, p. 53).

Assim, nenhum desses movimentos teve desdobramentos independentes, todos estiveram intimamente interligados. Assim sendo, Max Weber apresenta que

a análise da estatística ocupacional de um país de composição religiosa mista traz a luz com notável frequência, um fenômeno que já tem provocado repetidas discussões na imprensa e literatura católicas e em congressos católicos na Alemanha, isto é, o fato de os líderes comerciais e detentores do capital, assim como da mão de obra altamente qualificada, sobretudo do pessoal técnica e comercialmente especializado

das modernas empresas, serem preponderantemente protestantes (WEBER, 2005, p. 19).

A preponderância de protestantes seria justamente pela proximidade da superação do conceito de ganho abusivo, direcionando-se para a obrigação de agradecer a Deus no trabalho. Isto teria contribuído de modo substancial no avanço e no zelo pelas coisas materiais.

Sendo percebida a vanguarda dos seguidores do protestantismo em detrimento dos católicos. O índice de filiação ao protestantismo seria resultado, portanto da verificação e da percepção de pujança dos novos adeptos, que vista pelos outros fora motivo substancial de conversão.

o mesmo ocorre com a estatística de filiação religiosa de qualquer parte em que o capitalismo, na época da sua grande expansão, teve a possibilidade de alterar a distribuição social de acordo com as suas necessidades e determinar a sua estrutura social (WEBER, 2005, p. 19).

172

Nesta dimensão, no entender de Weber se os indivíduos forem livres a possibilidade de se realizar tal constatação é maior ainda. Embora conferir toda carga de desenvolvimento e triunfo do protestantismo ao caráter de ligação intrínseca com a religião enquanto mola propulsora seria demasiado desconhecimento das razões históricas que contribuíram substancialmente para tal supremacia do protestantismo. Ou seja,

é verdade que a maior participação relativa dos protestantes na posse do capital, na direção e nos altos escalões no operariado das grandes e modernas empresas comerciais e industriais, pode ser em parte explicada por fatores históricos, que remontam a um passado longínquo, e no qual a filiação religiosa não é uma causa das condições econômicas, mas, de certo modo, aparece como resultado delas (WEBER, 2005, p. 19).

Porque existe também a necessidade de condições prévias, tanto de educação como de posses materiais. No entanto, no que tange ao espírito do capitalismo o protestantismo potencializou e desenvolveu substancialmente a noção de sucesso pessoal, por um lado, e por outro, a de individualidade modeladora do mundo.

A intenção principal era agradecer a Deus por intermédio do trabalho e evitar o ócio. A resposta a convergência de desenvolvimento das cidades convertidas no âmbito econômico e religioso possui inúmeras variantes e particularidades.



Para Max Weber, “a emancipação do tradicionalismo econômico aparece indubitavelmente como um fator de apoio à tendência de duvidar da santidade da tradição religiosa, e de todas as autoridades tradicionais” (WEBER, 2005, p. 19), isto significa que o controle tênue da Igreja Católica foi substituído pelo controle rígido do puritanismo.

Assim, se antes não existia um controle rígido sobre a forma de louvar a Deus, visto que a moral católica se desprende da realidade da vida cotidiana, incorporação dos preceitos do protestantismo representou um fator de coesão social grande, sem diluir o indivíduo, dando-lhe as benesses de sua ascese.

Para Max Weber, a ideia de acesse assume fator determinante na medida em que “o tempo é dinheiro, o crédito gera consumo e renda maior e o dinheiro gera cada vez mais dinheiro”. Dentro desta dinâmica, lembrar constantemente ao indivíduo que ele precisa trabalhar e se esforçar para agradar a Deus o impele a consumir e ter uma produtividade cada vez maior.

Um dos fatores de terminantes para o desenvolvimento de algumas sociedades protestantes fora a ligação direta com a noção de que Deus abençoa aqueles que se empenham em trabalhar para agradar a vontade divina. Assim, uma vez que o mundo é desencantado e não possui mais nenhuma determinação previa, ao indivíduo cabe ao menos fazer a sua parte e da melhor maneira possível.

O trabalho é o modo mais perfeito de ascetismo e de purificação. É levada a risca a máxima paulina de que “quem não trabalha não deve comer”; por outro lado o ascetismo sexual fora direcionado para o matrimônio, “isso porque as relações sexuais são permitidas, mesmo dentro do casamento, como meio desejado por Deus para aumento da sua glória, de acordo com o mandamento Crescei e multiplicai-vos” (WEBER, 2005, p. 87).

Prescreve-se assim, uma dedicação a Vocação, ou seja, “trabalha energeticamente em tua Vocação” (WEBER, 2005, p. 85). Com efeito, se antes era feita uma rígida tortura psicológica e os pecados da carne eram nefastos, agora o homem deveria se ocupar do trabalho para se purificar das formigações.

Em suma, no lugar dos banhos frios e da dieta vegetariana, proposta pelo monarquismo, simplesmente trabalha. Portanto, “a falta de vontade de trabalhar é sintoma da ausência de estado da Graça” (WEBER, 2005, p. 87).

O valor fundamental é o labor secular incessante, pois “o que era ainda mais importante: a avaliação religiosa do infatigável, constante e sistemático labor vocacional secular, como o mais alto instrumento de acesse, e, ao mesmo tempo, o mais seguro meio de redenção da fé e do homem, deve ter sido possivelmente a mais poderosa alavanca da expansão dessa concepção de ida que aqui apontamos como espírito do capitalismo” (WEBER, 2005, p. 94).

Considerações finais

No entender de Max Weber, existia uma relação direta entre o ascetismo do espírito capitalista e a religião, especialmente os sacerdotes protestantes, ou seja, naquele tempo, as forças religiosas, expressas através desses canais, tiveram uma influência decisiva na formação do caráter nacional.

Segundo Weber, existem algumas características essenciais que diferenciam o desenvolvimento econômico no mundo, dentre as mais determinantes encontra-se a relação entre religião protestante — ética — capitalismo.

Referências

BOURDIEU, P. Gênese e estrutura do campo religioso. In: MICELI, S. (Org.). **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 1974.

DE BONI, L. A. (Org.). **Idade Média: ética e política**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.

HELFERICH, C. **História da Filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

PIERUCCI, A. F. Secularização em Max Weber. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 13, n. 37, 1998.

WEBER, M. **A Ética protestante e o Espírito do Capitalismo**. São Paulo: Companhia das letras, 2005.

WEISS, J. **Max Weber: Die Entzauberung der Welt**. Gegenwart: Gottingen, 1981.