

FACULDADES EST
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA

VINICIUS CARDOSO VON MENGDEN

**O SÁBADO NO JUÍZO PRÉ-ADVENTO EM ELLEN WHITE E NA METÁFORA DO
JULGAMENTO DE WALTER BRUEGGEMANN**

São Leopoldo

2026

VINICIUS CARDOSO VON MENGDEN

**O SÁBADO NO JUÍZO PRÉ-ADVENTO EM ELLEN WHITE E NA METÁFORA DO
JULGAMENTO DE WALTER BRUEGGEMANN**

Tese de Doutorado
Para a obtenção do grau de
Doutor em Teologia
Faculdades EST
Programa de Pós-Graduação em Teologia
Área de Concentração: Religião, teologias
e sociedade
Linha de Pesquisa: História e Teologia

Pessoa Orientadora: Wilhelm Wachholz

São Leopoldo

2026

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

M 544s Mengden, Vinicius Cardoso Von
O sábado no juízo pré-advento em Ellen White e na
metáfora do julgamento de Walter Brueggemann /
Vinicius Cardoso Von Mengden; orientador Wilhelm
Wachholz. – São Leopoldo : EST/PPG, 2026.
262 p. ; 31 cm

Tese (doutorado) – Faculdades EST. Programa de
Pós-Graduação. Doutorado em Teologia. São Leopoldo,
2026.

1. Sábado. 2. Aliança (Teologia). 3. Escatologia. 4.
Bíblia. Antigo Testamento Teologia. I. Wachholz,
Wilhelm, orientador. II. Título.

Ficha elaborada pela Biblioteca da EST

VINICIUS CARDOSO VON MENGDEN

**O SÁBADO NO JUÍZO PRÉ-ADVENTO EM ELLEN WHITE E NA METÁFORA DO
JULGAMENTO EM WALTER BRUEGGEMANN**

Tese de Doutorado
Para a obtenção do grau de Doutor em Teologia
Faculdades EST
Programa de Pós-Graduação em Teologia
Área de Concentração: Religião, Teologias e
Sociedade

Data de Aprovação: 11 de maio de 2026

PROF. DR. WILHELM WACHHOLZ (PRESIDENTE)
Assinado digitalmente

PROF^a. DR^a. MARCIA BLASI (EST)
Assinado digitalmente

PROF. DR. FLÁVIO SCHMIT (EST)
Assinado digitalmente

PROF. DR. ISAAC MALHEIROS (UNASP)
Docente visitante

PROF. DR. FÁBIO AUGUSTO DARIUS (UNASP)
Docente visitante

Assinado
digitalmente por:
WILHELM
WACHHOLZ :
XXX.192.369-XX
Date: 28/05/2026
11:10:39 -03:00



Assinado
digitalmente por:
Marcia Blasi :
XXX.782.520-XX
Date: 08/06/2026
08:49:35 -03:00



Assinado
digitalmente por:
Flavio Schmitt :
XXX.973.730-XX
Date: 08/06/2026
09:23:25 -03:00



Dedico este trabalho a todas as pessoas que, por fidelidade a Deus, sofreram perdas, enfrentaram perseguição e renunciaram a algo de grande valor. Na perseverança da fé, tornaram visível um testemunho que o tempo não apaga.

AGRADECIMENTOS

Sou grato a todas as pessoas que, direta ou indiretamente, colaboraram para que esta pesquisa fosse concluída. Mas de maneira especial, registro minha profunda gratidão à minha esposa, Daniela e aos meus filhos, Davi e Lara, pela compreensão, pelo incentivo e pelo amor demonstrados ao longo desta caminhada. Nas muitas horas de estudo, nas ausências inevitáveis e nas exigências próprias da pesquisa, vocês foram apoio constante e lembrança viva de que nenhum esforço tem sentido quando dissociado daqueles que amamos. Obrigado por sempre acreditarem em mim.

Agradeço também à minha mãe, Odete, e ao meu pai, José (*in memoriam*), pelo incentivo aos estudos ao longo de toda a vida. Com dedicação, renúncia e generosidade, investiram em mim todos os recursos que estiveram ao seu alcance, sempre acreditando que o conhecimento e a formação poderiam abrir caminhos e ampliar horizontes. Esta conquista também lhes pertence.

Expresso ainda minha gratidão à minha família materna, por me ensinar, desde muito cedo, a beleza e a santidade de separar um tempo especial para estar na presença de meu Criador e Salvador. Muito do que esta pesquisa procura compreender e articular teologicamente encontra suas raízes nessas experiências primeiras de fé, reverência e encontro com Deus.

Aos professores do PPG da Faculdades EST, meu sincero agradecimento pela sólida base teórico-metodológica oferecida ao longo do curso. O rigor acadêmico, a seriedade intelectual e a amplitude das discussões propostas foram fundamentais para o amadurecimento desta pesquisa.

Ao Prof. Dr. Ruben Bento da Silva, agradeço pelas primeiras orientações deste trabalho, que foram importantes para a definição de seus caminhos iniciais e para a construção de seu desenvolvimento.

Ao Prof. Dr. Wilhelm Wachholz, expresso minha gratidão pela generosa disposição em “adotar” este pesquisador na undécima hora, demonstrando, mais uma vez, a amizade, a profundidade de conhecimento e a condução segura pelas quais é reconhecido por todos. Sua presença nesta etapa final foi decisiva e será sempre lembrada com estima e gratidão.

Agradeço à Igreja Adventista do Sétimo Dia, representada pelos escritórios administrativos da Associação Norte Paranaense e da Faculdade Adventista do Paraná, pelo apoio e incentivo oferecidos para a realização desta pesquisa. O encorajamento institucional e a confiança depositada neste projeto foram valiosos em todo o processo.

À CAPES, registro meu agradecimento pelo apoio financeiro, que tornou possível o custeio de meus estudos e contribuiu objetivamente para a concretização desta etapa acadêmica.

Acima de tudo e de todos, agradeço a Deus, que, em sua maravilhosa graça, tem provido sustento, direção e a oportunidade de estarmos em sua justa presença. A Ele pertencem a glória, a sabedoria e a esperança que sustentaram cada passo desta caminhada.

Soli Deo gloria.

Santifiquem os meus sábados, pois servirão de sinal entre mim e vocês, para que saibam que eu sou o Senhor, seu Deus.

Ez 20,20

RESUMO

Esta tese analisa comparativamente a compreensão de Ellen White e de Walter Brueggemann acerca da função do sábado como sinal distintivo da aliança e testemunho do caráter de Deus em contextos de julgamento. O objetivo é identificar convergências, divergências e implicações teológico-práticas para a teologia sabatista. A pesquisa insere-se na Área de Concentração Religião, Teologia e Sociedade, que aborda e problematiza a relação entre Religião, Teologia e Sociedade e a interface com o espaço público e religioso, considerando, entre outros, aspectos da história da tradição, da Igreja e das Teologias e vincula-se à Linha de Pesquisa História e Teologia, que se ocupa, entre outros, com a história da tradição da Igreja, o desenvolvimento do pensamento eclesial e teológico. Metodologicamente, trata-se de uma pesquisa bibliográfica, analítico-comparativa e intertextual, construída a partir da revisão da literatura primária e secundária dos dois autores, procurando examiná-los a partir de seus próprios horizontes hermenêuticos, de modo a evitar anacronismos e reducionismos e a comparar não apenas afirmações isoladas, mas as macroestruturas teológicas que articulam juízo, aliança, testemunho, culto e vida social. Os resultados mostram, em primeiro lugar, que, em White, o juízo pré-advento constitui uma estrutura teológica coerente e central, na qual santuário, historicismo profético, grande conflito, o conceito de remanescente, missão e esperança se entrelaçam, de modo que o sábado aparece como selo de Deus, sinal de lealdade em um cenário escatológico de julgamento e critério de adoração no conflito final. Em segundo lugar, a pesquisa demonstra que, em Brueggemann, a metáfora do julgamento funciona como chave hermenêutica para a teologia do Antigo Testamento, e que o sábado emerge como testemunho distintivo da aliança, prática pública de resistência ao império, à lógica da escassez, à mercantilização do tempo e à colonização econômica da vida. A comparação revela como principal convergência o fato de que, em ambos os sistemas, o sábado opera como prática visível de pertencimento à autoridade divina e como sinal-testemunho de lealdade pactual publicamente verificável. As divergências, porém, permanecem relevantes: em White, predomina uma moldura apocalíptico-escatológica, forense e soteriológica; em Brueggemann, uma moldura canônico-profética, retórica e socioeconômica. Conclui-se, portanto, que as categorias “selo de Deus” e “testemunho distintivo” não são equivalentes, mas são funcionalmente aproximáveis, permitindo compreender o sábado, ao mesmo tempo, como expressão histórica de fidelidade, semiótica pública da aliança e crítica teológica a poderes rivais que disputam o tempo, a adoração e a vida humana.

Palavras-chave: Sábado. Julgamento. Sinal. Ellen White. Walter Brueggemann.

ABSTRACT

This thesis comparatively analyzes Ellen White's and Walter Brueggemann's understanding of the Sabbath's function as a distinctive sign of the covenant and a testimony to God's character in contexts of judgment. The objective is to identify convergences, divergences, and theological-practical implications for Sabbatarian theology. The research falls within the area of concentration Religion, Theology, and Society, which addresses and problematizes the relationship between Religion, Theology, and Society and its interface with the public and religious sphere, considering, among other things, aspects of the history of tradition, the Church, and Theologies. It is also linked to the research area History and Theology, which deals, among other things, with the history of Church tradition and the development of ecclesiastical and theological thinking. Methodologically, this is a bibliographical, analytical-comparative, and intertextual research, constructed from a review of the primary and secondary literature of the two authors, seeking to examine them from their own hermeneutical horizons, in order to avoid anachronisms and reductionisms and to compare not only isolated statements, but as theological macrostructures that connect judgment, covenant, witness, worship, and social life. The results show, firstly, that, in White, pre-advent justice constitutes a coherent and central theological structure, in which sanctuary, prophetic historicism, the great conflict, the concept of remnant, mission, and hope are intertwined, so that the Sabbath appears as God's seal, a sign of loyalty in an eschatological scenario of judgment and selections a criterion of worship in the final conflict. Secondly, the research demonstrates that, in Brueggemann, the metaphor of judgment functions as a hermeneutical key to Old Testament theology, and that the Sabbath emerges as a distinctive testimony of the covenant, a public practice of resistance to empire, the logic of scarcity, the commodification of time, and the economic colonization of life. The comparison reveals as the main convergence the fact that, in both systems, the Sabbath operates as a visible practice of belonging to divine authority and as a publicly verifiable sign-testimony of covenantal loyalty. The differences, however, remain relevant: in White, an apocalyptic-eschatological, forensic, and soteriological framework predominates; while in Brueggemann, a canonical-prophetic, rhetorical, and socioeconomic framework predominates. It can be concluded, therefore, that the categories "seal of God" and "distinctive testimony" are not equivalent, but are functionally comparable, allowing us to understand the Sabbath simultaneously as a historical expression of fidelity, a public semiotics of the covenant, and a theological critique of rival powers that dispute time, spirit, and human life]

Keywords: Sabbath. Judgment. Sign. Ellen White. Walter Brueggemann.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	17
2 O SÁBADO NO JUÍZO PRÉ-ADVENTO EM ELLEN WHITE	35
2.1 A ESTRUTURA HERMENÊUTICA DO JUÍZO PRÉ-ADVENTO	38
2.1.1 Fundamentos hermenêuticos	39
2.1.1.1 <i>Sola scriptura e leitura historicista.....</i>	<i>41</i>
2.1.1.2 <i>Verdade progressiva e função confirmatória dos testemunhos</i>	<i>43</i>
2.1.1.3 <i>Santuário como matriz teológica</i>	<i>45</i>
2.1.1.4 <i>Leitura canônico-aplicativa</i>	<i>46</i>
2.1.2 O juízo pré-advento como estrutura teológica	48
2.1.3 Julgamento e a metanarrativa do Grande Conflito.....	50
2.1.4 A estrutura litúrgico-narrativa do julgamento	53
2.1.5 A dialética julgamento-esperança	55
2.2 O CONCEITO DE SELO DE DEUS	57
2.2.1 Fundamentos do “selo de Deus”	59
2.2.1.1 <i>O selo de Deus como prática narrativa</i>	<i>60</i>
2.2.1.2 <i>O selo de Deus como fidelidade diante da humanidade.....</i>	<i>63</i>
2.2.1.3 <i>O selo de Deus e a linguagem da aliança</i>	<i>64</i>
2.2.2 O testemunho em tempos de crise no tempo do fim	66
2.3 O SÁBADO COMO RESISTÊNCIA TEOLÓGICA E ECONÔMICA.....	67
2.3.1 A teologia do sábado em Ellen White.....	67
2.3.2 Sábado e justiça econômica	70
2.3.3 Sábado como resistência	72
2.4 O PAPEL DO SÁBADO COMO SELO DE DEUS NO JUÍZO PRÉ-ADVENTO ...	74
2.4.1 Desenvolvimento histórico.....	75
2.4.2 A função escatológica do sábado	77
3 O SÁBADO NA METÁFORA DO JULGAMENTO DE WALTER BRUEGGEMANN.....	81
3.1 A ESTRUTURA HERMENÊUTICA DA METÁFORA DO JULGAMENTO.....	84
3.1.1 Fundamentos hermenêuticos	85

3.1.2 A metáfora do julgamento como estrutura teológica.....	87
3.1.3 Julgamento e a imaginação profética.....	90
3.1.4 A estrutura litúrgico-narrativa do julgamento	90
3.1.5 A dialética julgamento-esperança	95
3.2 O CONCEITO DE TESTEMUNHO DISTINTIVO.....	97
3.2.1 Fundamentos do “testemunho distintivo”	99
3.2.1.1 Testemunho como prática narrativa.....	100
3.2.1.2 Testemunho como fidelidade diante das nações	101
3.2.1.3 Testemunho e a linguagem da aliança	103
3.2.2 Testemunho como alternativa de fé ao imperialismo	105
3.2.2.1 A ética da aliança como forma de testemunho	107
3.2.2.2 A dimensão política do testemunho	109
3.2.2.3 O testemunho como estilo de vida	110
3.2.3 O testemunho em meio ao exílio	111
3.2.3.1 O exílio como crise e oportunidade teológica	111
3.2.3.2 A continuidade do testemunho pós-exílico	112
3.2.4 Diálogo com intérpretes judeus e cristãos	113
3.3 O SÁBADO COMO RESISTÊNCIA SOCIOPOLÍTICA E ECONÔMICA.....	115
3.3.1 A teologia do sábado em Walter Brueggemann	117
3.3.1.1 Sábado e a crítica ao paradigma do império	118
3.3.1.2 O sábado como antídoto à ideologia da escassez	118
3.3.1.3 O sábado como fundamento da confiança	120
3.3.1.4. Êxodo e aliança como moldura teológica do sábado	121
3.3.2 Sábado e justiça econômica	123
3.3.3 Sábado como resistência em diálogo com autores judeus e cristãos	127
3.4 O PAPEL DO SÁBADO COMO TESTEMUNHO DISTINTIVO DA ALIANÇA ...	128
3.4.1 Testemunho como linguagem da aliança	130
3.4.1.1 Distinção e resistência: a identidade de Israel	130
3.4.1.2 O sábado como expressão privilegiada do testemunho	131
3.4.2 O sábado na tradição do Antigo Testamento	132
3.4.2.1 Gn 2: O descanso como princípio da criação.....	132
3.4.2.2 Êx 20 e Dt 5: O sábado como memória da criação e do êxodo	134
3.4.2.3 Lv 23 e 25: O sábado como estrutura do tempo sagrado.....	134

3.4.3 O sábado como testemunho distintivo	135
3.4.3.1 <i>O sábado como subversão da economia imperial</i>	137
3.4.3.2 <i>O sábado como testemunho da aliança</i>	137
3.4.3.3 <i>Sábado como disciplina formadora de identidade</i>	137
3.4.4 A função social e escatológica do sábado	138

4 IMPLICAÇÕES DO SÁBADO COMO SELO DE DEUS E

TESTEMUNHO DISTINTIVO NO CONTEXTO DE

JULGAMENTO 139

4.1 CONVERGÊNCIAS E DIVERGÊNCIAS NAS ESTRUTURAS HERMENÊUTICAS DO JUÍZO PRÉ-ADVENTO E DA METÁFORA DO JULGAMENTO.....139

4.1.1 Convergências: julgamento como “crise de lealdade” e publicização do conflito 139

4.1.1.1 *Ellen G. White: do “teste” de fidelidade à cena pública do conflito* 141

4.1.1.2 *Walter Brueggemann: julgamento como crítica profética e o sábado como contranarrativa pública* 142

4.1.1.3 *A convergência: julgamento como desvelamento público e o sábado como marcador identitário* 144

4.1.1.4 *Síntese analítica* 147

4.1.2 Divergências: ontologia do juízo, mediações e regimes de autoridade..148

4.1.2.1 *A perspectiva apocalíptico-escatológica de Ellen White*.....148

4.1.2.2 *A perspectiva canônico-profética, retórica e socioeconômica de Brueggemann* 156

4.1.2.3 *Síntese analítica* 159

4.2 CONVERGÊNCIAS E DIVERGÊNCIAS NOS CONCEITOS DE SELO DE DEUS E DE TESTEMUNHO DISTINTIVO 160

4.2.1 Convergências: semiótica pública, identidade pactual e verificabilidade 161

4.2.1.1 *O sábado como semiótica pública*.....161

4.2.1.2 *O sábado como identidade pactual* 164

4.2.1.3 *O sábado como prática verificável de lealdade* 166

4.2.1.4 *Síntese comparativa*.....167

4.2.2 Divergências: vocabulário, pressupostos e consequências (selo vs testemunho).....	168
4.2.2.1 O sentido dos termos “selo” e “testemunho”	168
4.2.2.2 Pressupostos diferentes.....	171
4.2.2.3 Diferentes consequências	172
4.2.2.4 Síntese comparativa.....	174
4.3 O SÁBADO COMO REORIENTAÇÃO DE PRIORIDADES	175
4.3.1 “Parar” como aceite de prejuízo: o bem não está no acúmulo	175
4.3.2 O reflexo no debate atual: escala 6x1, repouso semanal, e a disputa pelo tempo social	177
4.3.3 Descanso da terra e limites ao mercado: sábado como freio de totalizações econômicas	179
4.3.4 A transcendência como crítica do tempo: “palácio no tempo”	184
4.3.5 Síntese comparativa.....	184
4.4 CAUSAS E CONSEQUÊNCIAS DO ENTENDIMENTO DO PAPEL DO SÁBADO COMO TESTEMUNHO DE FIDELIDADE	185
4.4.1 Causas: por que White e Brueggemann chegam aonde chegam	185
4.4.1.1 Determinantes hermenêuticos: duas macroestruturas, dois “centros de gravidade”	186
4.4.1.2 Determinantes contextuais: “coerção” e “aceleração” como cenários de inteligibilidade	188
4.4.2 Consequências éticas: vulneráveis, custo e “antiutilitarismo”	188
4.4.2.1 O sábado da escravidão racial à servidão mercantil: a denúncia teológica da opressão	190
4.4.2.2 “Parar” como custo formativo: por que práticas dispendiosas podem gerar pertencimento forte.....	194
4.4.2.3 O sábado como demonstração de dignidade para vulneráveis: tempo “não comprável” e limite aos faraós	194
4.4.2.4 Reconfiguração demográfica do adventismo: evidência estatística e implicações interpretativas	197
5 CONCLUSÃO	195
REFERÊNCIAS.....	203

1 INTRODUÇÃO

O sábado está entre as observâncias religiosas regulares e contínuas mais antigas da humanidade¹. Fazendo parte do Decálogo, possivelmente a porção mais conhecida, e influente, da Bíblia Hebraica na civilização ocidental², era de se esperar que seus efeitos fossem bem perceptíveis na sociedade judaico-cristã. Várias tradições têm no dia de descanso um valor inegociável e até um dos pilares na promoção da justiça social³.

Ao descrever e comentar essa prática, White faz várias afirmações quanto a guarda do sábado como um sinal peculiar entre Deus e o povo dEle durante um período identificado pela autora como “juízo pré-advento (investigativo)”. De maneira semelhante, encontramos na obra de Walter Brueggemann o sábado como um testemunho visível do relacionamento singular entre Israel e YHWH, em uma estrutura para o entendimento do Antigo Testamento chamada por ele de “metáfora do julgamento”. Aparentemente existem várias conexões entre o pensamento desses pensadores quanto ao papel do sábado em seus sistemas teológicos para compreensão do relacionamento entre Deus e Seu povo.

Uma pesquisa dessa natureza está alocada na Área de Concentração Religião, Teologia e Sociedade, uma vez que aborda criticamente as relações entre religião, teologia e sociedade, bem como suas articulações com o espaço público e religioso, considerando, entre outros elementos, a história da tradição, da Igreja e das teologias. Vincula-se, igualmente, à Linha de Pesquisa História e Teologia, ao dialogar com a história da tradição da Igreja, o desenvolvimento do pensamento eclesial e teológico.

Esta pesquisa se dedica à identificação, comparação e análise crítica da função do sábado nas obras de Ellen White e Walter Brueggemann em eixos comuns aos autores, como a estrutura hermenêutica de um cenário forense, o tema

¹ RINGWALD, Christopher. **A Day Apart**. New York: Oxford University Press, 2007. p. 32.

² Ver GUINNESS, Os. **Carta Magna da humanidade: a fé revolucionária do Sinai e o futuro da liberdade**. São Paulo: Vida Nova, 2022; MARKL, Dominik. **The Decalogue and its Cultural Influence**. Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2017. p. 1-9.

³ Sobre a relação entre o *shabbat* e a justiça social, ver GOTTWALD, Norman. **Social Justice and the Hebrew Bible**. v. 3. Eugene, OR: Cascade Books, 2016; GROGER, Renato. Das implicações contemporâneas do sétimo dia. In: REIS Emilson, Rodrigo Follis (Orgs.). **Doutrina do Sábado: Implicações**. Engenheiro Coelho, SP: Unaspress, 2012; GRONINGEN, Gerard Van. O Sábado no Antigo Testamento: Tempo para o Senhor, tempo de alegria nele. **Fides Reformata**, v. 3, n. 2. São Paulo: Centro de Pós-Graduação Andrew Jumper, 1998.

da aliança/sinal entre Deus e o Israel⁴, a função cultural/escatológica, a função sociopolítica do descanso e o papel do sábado como testemunho distintivo.

White escreve que, assim como o sábado distinguia Israel nos tempos bíblicos, sua observância ainda hoje seria um sinal especial entre Deus e Seu povo⁵. Usando um julgamento como arcabouço interpretativo (agora chamado de “juízo pré-advento”), o sábado mais uma vez é visto como um testemunho singular e visível do relacionamento entre Deus e um grupo em particular na Terra.

De maneira semelhante, Walter Brueggemann apresentou, em sua obra “Teologia do Antigo Testamento”⁶, uma chave hermenêutica muito peculiar para o entendimento da Bíblia Hebraica: a metáfora do julgamento⁷. Nela, o autor apresenta o sábado como sinal especial e distintivo do relacionamento entre Israel e Deus. No contraste de valores e práticas observados em Israel a partir da observância do sábado⁸, Deus teria um testemunho a Seu favor frente a outros povos.

Os pontos de contato entre as duas teologias parecem ser bem perceptíveis, apesar das tradições religiosas dos autores não serem as mesmas. Existem também pontos de divergência, que resultam em compreensões diferentes quanto à função do sábado para os cristãos contemporâneos. A comparação feita nessa pesquisa é de funções teológicas do sábado em dois arcabouços distintos, não de verdades doutrinárias. A análise crítica das semelhanças e contrastes entre as produções desses autores parece ser de grande valia para estudiosos do tema.

⁴ Quanto a aliança, optou-se por não usar “humanidade” como um dos agentes do pacto para não incorrer em anacronismo. Parece mais coerente apontar que o sábado, na obra de Brueggemann, num primeiro momento, faz parte da teologia da aliança celebrada entre YHWH e Israel. Num segundo momento, no contexto da recepção da tradição escriturística judaica pelo Novo Testamento, estende-se essa noção de aliança também aos “povos”. Em tempos modernos, as igrejas cristãs têm atualizado a compreensão dos celebrantes (potenciais) com quem YHWH firma uma aliança como sendo a “humanidade”.

⁵ WHITE, Ellen G. **Testemunhos Seletos**, v. 3. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 1996. p. 16. Disponível em: <https://ellenwhite.cpb.com.br/livro/index/25/16/34/a-observancia-do-sabado>. Acesso em: 7 nov. 2025.

⁶ BRUEGGEMANN, Walter. **Teologia do Antigo Testamento: testemunho, disputa e defesa**. São Paulo: Paulus, 2014.

⁷ WALLERSTEIN, Karl-Henrik. In **Search of Solid Ground: Understanding the Epistemology, Hermeneutics, and Theology in Walter Brueggemann’s Theology of the Old Testament, Testimony, Dispute, Advocacy**. Disponível em: https://www.doria.fi/bitstream/handle/10024/171398/wallerstein_karl-henrik.pdf?sequence=1&isAllowed=y. Acesso em: 30 nov 2023.

⁸ LEITER, David. **The year of Jubilee and the 21st Century**: Brethren Life and Thought. Richmond, IN: Bethany Theological Seminary, 2002.

Cristãos têm discutido a função, o significado e a necessidade da observância de um dia de descanso ao longo da história. Autores das mais diversas tradições teológicas têm se debruçado sobre esse assunto, chegando a conclusões das mais variadas. Enquanto alguns entendem que tal prática não mais tem lugar na vida dos seguidores do Deus bíblico, outros defendem a sua validade,⁹ ainda que de maneiras e por motivações diversas¹⁰.

White escreveu sobre o sábado como um sinal perpétuo do relacionamento entre Deus e Seu povo¹¹. Afirmo que a observância da sacralidade do sétimo dia seria um testemunho de confiança em Deus. Curiosamente, a autora apresenta um sistema teológico com a mesma lógica de um julgamento. Refere-se a ele como “juízo pré-advento”, que ocorreria antes da segunda vinda Cristo, e no qual o caráter de Deus estaria sob julgamento. Nessa perspectiva, o descanso no sábado assume a função de um testemunho favorável por parte daqueles que mantêm um relacionamento de fidelidade e confiança em Deus.

De maneira muito semelhante, Walter Brueggemann, autor reconhecido pela sua relevância acadêmica no estudo da teologia da Bíblia Hebraica, tem apresentado em seus escritos a metáfora do julgamento como sistema hermenêutico para entendimento da teologia da Bíblia Hebraica e do relacionamento entre YHWH e Israel¹². Deus estaria sob “julgamento”, ou avaliação, pela humanidade e o sábado seria o testemunho distintivo, sinal dessa aliança, como uma marca visível a todos do compromisso entre as partes e do caráter de Deus.

Algumas perguntas surgem ao compararmos a produção literária dos dois autores sobre o tema. Qual seria a importância da observância do sábado por parte do povo da aliança (seja na Bíblia Hebraica ou na era cristã)? A não observância de

⁹ DAVIDSON, Jo Ann. **Rediscovering the Glory of the Sabbath**. Nampa, ID: Pacific Press, 2021, p. 6-12.

¹⁰ Para um debate sobre o tema, ver DONATO, Christopher (Ed.). **Perspectives on the Sabbath: Four Views**. Nashville: B&H Academic, 2011.

¹¹ A produção literária de White é extensa, mas suas posições sobre o sábado podem ser facilmente encontradas em WHITE, Ellen. **A igreja remanescente**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2014. p. 58, 65; WHITE, Ellen. **Conselhos para a igreja**. v. 6. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2014; WHITE, Ellen. **Eventos finais**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2004, p. 123-145; WHITE, Ellen. **O desejado de todas as nações**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2021. p. 207-211, 281-289; WHITE, Ellen. **O grande conflito**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2013, p. 435-455; WHITE, Ellen. **Primeiros escritos**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2006. p. 68-70; WHITE, 1996, p. 16-23.

¹² Esses conceitos podem ser encontrados, por exemplo, em BRUEGGEMANN, Walter. Deuteronomy. **Abingdon Old Testament Commentaries**. Nashville: Abingdon Press, 2001. p. 43-49; BRUEGGEMANN, 2014. p. 185-192.

um dia sagrado poderia trazer prejuízos ao testemunho favorável dos efeitos da presença de Deus na vida de seu povo? Esse descanso proposto na aliança teria algum aspecto de resistência¹³ contra os demais poderes que governam a sociedade? Essa resistência teria efeitos e relações para além das questões morais? Quais seriam as práticas esperadas de um povo que abraçou tal aliança que poderiam ser encaradas como motivadoras para que outros tomassem posição ao lado de Deus? A que os autores se referem ao dizer que Deus estaria sob análise? Esta análise teria desdobramentos para a humanidade? Todos estes questionamentos conduzem ao seguinte problema de pesquisa: Quais convergências e divergências podem ser identificadas entre o sistema teológico de Ellen G. White (juízo pré-advento) e a proposta hermenêutica de Walter Brueggemann (metáfora do julgamento), no que diz respeito à função do sábado como sinal distintivo da aliança e testemunho do caráter de Deus?

Algumas hipóteses surgem ao refletir-se sobre tais questões. Na teologia de Ellen White, a ênfase quanto a função da guarda do sábado recai na identidade escatológica e forense (selo/juízo pré-advento); já na teologia de Walter Brueggemann, a ênfase quanto a função da guarda do sábado recai no *ethos* socioeconômico de resistência (anti-produção/consumo). Em ambos os sistemas o sábado funciona como sinal-testemunho de lealdade pactual publicamente verificável. A observância do sábado tem desdobramentos sobre vários aspectos da vida, apontando uma libertação já ocorrida de poderes dominantes nas sociedades vigentes. Esses poderes têm seu domínio manifesto em vários aspectos como o econômico¹⁴, o cultural, o relacional¹⁵ ou religioso¹⁶. As diferenças decorrem de pressupostos hermenêuticos distintos (controvérsia cósmica/escatologia adventista vs. imaginação profética canônica) – testável por análise de textos-núcleo e categorias que cada autor aciona ao falar do sábado.

¹³ BRUEGGEMANN, Walter. **Sabbath as resistance**: saying no to the culture of now. Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2017. p. 6-9.

¹⁴ COOMBER, Matthew. **Economics and Empire in the Ancient Near East**: Guide to the Bible and Economics. v. 1. Eugene, OR: Cascade Books, 2023. p. 11-16; MYERS, Ched. **The Biblical Vision of Sabbath Economics**. Washington, DC: Church of the Saviour, 2001. p. ix-xii.

¹⁵ BUBER, Martin. **Moses**: The Revelation and the Covenant. New York: Humanity Books, 1998. p. 46-47.

¹⁶ DONNER, Herbert. **História de Israel e dos povos vizinhos**. São Leopoldo/Petropolis: Sinodal/Vozes, 1997. p. 22-25.

O avanço da pesquisa busca analisar comparativamente as compreensões de Ellen G. White e de Walter Brueggemann sobre a função do sábado como sinal distintivo da aliança e testemunho do caráter de Deus em cenários de julgamento, identificando convergências, divergências e implicações teológico-práticas para a teologia sabática adventista.

A partir desse grande objetivo, outros fazem-se presentes. Primeiro, entender, a partir de uma análise de sua produção literária e de outros autores que já estudaram seus escritos, a compreensão da função do sábado no conceito de juízo pré-advento de Ellen White. A seguir, entender, a partir de uma análise de sua produção literária e de outros autores que já estudaram seus escritos, a compreensão da função do sábado na metáfora do julgamento de Walter Brueggemann. Por fim, comparar o entendimento de Walter Brueggemann e Ellen White quanto ao papel do sábado, na relação entre Deus e o povo da aliança, procurando pontos de convergências e divergências.

O interesse nesta temática se deu na pesquisa para a dissertação de mestrado. Ao entrar em contato com o material de Walter Brueggemann percebeu-se que, apesar de professar uma tradição religiosa bem diferente da do autor desta pesquisa (que é um adventista), sua Teologia do Antigo Testamento apresenta muitos pontos em comum com o pensamento adventista¹⁷. Mais especificamente, sua posição sobre a função do sábado para o povo da aliança e os efeitos que sua observância, ao despertar o interesse de outros povos em Deus, encontra vários pontos de contato com a teologia de White, umas das pioneiras e principais pensadoras do adventismo. Percebe-se que, apesar de estarem separados cronológica e ideologicamente, os conceitos de ambos os autores têm vários pontos em comum. A teologia adventista poderia beneficiar-se de uma nomenclatura e de um referencial teórico de solidez acadêmica contemporânea em sua sistematização de crenças.

¹⁷ Ver ANDREASEN, Niels-Erk A. **Rest and Redemption**. Berrien Springs, MI: Andrews University Press, 1978; ANDREASEN, Niels-Erk A. **The Old Testament Sabbath: A Tradition-Historical Investigation**. Angwin, CA: Society of Biblical Literature, 1972; BACCHIOCCHI, Samuele. **Divine Rest for Human Restlessness: A Theological Study of the Good News of the Sabbath for Today**. Roma: The Pontifical Gregorian University Press, 1980; BEDIAKO, Daniel; MUELLER, Ekkehardt. **The Sabbath in the Old Testament and the Intertestamental Period: Implications for Christians in the Twenty-First Century**. Silver Spring, MD: Biblical Research Institute, 2021.

Autores têm afirmado que vivemos em uma sociedade que vem sendo guiada há anos por relações de trabalho, produção e consumo¹⁸, e que esta situação inviabiliza qualquer paralização de atividades por motivos religiosos. Embora essas práticas, de cessar de atividades por motivos religiosos, estivessem presentes em muitas eras e localidades, é perceptível que se apresentaram com uma força considerável em Israel, no mundo da Bíblia Hebraica, a partir da Aliança Sinaítica.¹⁹ Esta prática pode ser vista como uma das características mais marcantes da sociedade hebraica da época. A sociedade como um todo, incluso a religião, era afetada pelos desdobramentos da obediência ao mandamento do sábado²⁰. No Novo Testamento, a igreja, como “Israel de Deus” (Gl 6,16)²¹, também é chamada a viver um relacionamento especial com Deus. Que papel teria um parar de atividades por motivos religiosos no contexto cristão? Uma resposta a este questionamento poderia realinhar nossas práticas e relacionamentos.

Esse parar de atividades como testemunho favorável a Deus e, conseqüentemente, à Sua vontade para a humanidade, poderia aproximar teologias que, por hora, parecem distantes. Aliás, de maneira curiosa, é justamente sobre o descanso que algumas tradições ergueram muros sectários em suas crenças. Ao contrário do que Brueggemann propõe, o tempo de repouso parece não atrair os diferentes (e às vezes ainda separa os iguais). O testemunho distintivo de uma vida liberta da opressão, expresso em momentos de lazer ou comemoração, parece ter sido uma moeda caríssima. Enquanto a produção e o consumo são, aparentemente, orientadores de decisões e prioridades em outras sociedades, para o povo da aliança a ordem de parar deveria orientar local de residência, o trabalho, as aquisições, os relacionamentos e até os movimentos religiosos.

¹⁸ BRUEGGEMANN, Walter; BLOCK, Peter; MCKNIGHT, John. **An Other Kingdom**. Hoboken: John Wiley & Sons, 2016. p. 9-13; KOLLING, Fábio. **As múltiplas facetas da sociedade de consumo e o papel da igreja frente à desigualdade social**. Disponível em revistas.unilasalle.edu.br/index.php/Dialogo/article/view/3243. Acesso em: 02 mai. 2022.

¹⁹ GENRY, Peter; WELLUM, Stephen. **Kingdom Through Covenant: A Biblical-Theological Understanding of the Covenants**. Wheaton, IL: Crossway, 2012. p. 12-20.

²⁰ ALVES, Paulo Antônio. **O mandamento do sábado no Decálogo: um estudo exegético de Ex 20,8-11; Dt 5,12-15**. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2015, p. 11.

²¹ DOUKHAN, Jaques. **Israel and the Church: two voices for the same God**. Peabody, MA: Hendrickson, 2002, introdução; GOLDINGAY, John. **Old Testament Theology: Israel's Gospel**. Illinois: InterVarsity Press, 2003. p. vi-xii.

Percebe-se, ao longo do texto Bíblico, um constante apelo ao parar. A partir do relato da criação, no Gênesis²², chegando ao Decálogo, e ecoando pela história, o descanso e suas consequências estão presentes num ideal bíblico e poderiam reorganizar a sociedade sob outra perspectiva²³.

A expectativa era que, sob os preceitos desta aliança, prioridades e relacionamentos seriam realinhados. Esta aliança, marcada pelo cessar de atividades, seria uma manifestação pública de sujeição a um reino sob outras expectativas e leis²⁴.

Grupos cristãos sabatistas (Adventistas do Sétimo Dia, Batistas do Sétimo Dia e outros movimentos religiosos) defendem, segundo a sua compreensão, a observância do sábado como dia de descanso, a partir de um imperativo moral do Decálogo²⁵. No entanto, não é comum que apresentem este ato de “não trabalho” como um testemunho favorável a Deus num contexto de julgamento. Este poderia ser um meio de diálogo entre cristãos com posições diferentes quanto ao tema.

A presente tese pode representar uma contribuição no entendimento da teologia do sábado e seus desdobramentos, ajudando a aproximar pensamentos teológicos de diferentes tradições. Apesar do pesquisador ser de tradição adventista (sabatista), esta pesquisa parte do reconhecimento de que a teologia do descanso é valorizada por distintas tradições cristãs não sabatistas.²⁶ Por isso, os resultados

²² DUMBRELL, William J. **Covenant and Creation**. Exeter, UK: Paternoster, 1984, p. 10-12.

²³ CRÜSEMANN, Frank. **A Torá: teologia e história social da lei do Antigo Testamento**. Petrópolis: Editora Vozes, 2002, p. 9; CRÜSEMANN, Frank. **Preservação da liberdade: o Decálogo numa perspectiva histórico-social**. São Leopoldo, RS: Sinodal, 1995, p. 31-35.

²⁴ IMES, Carmen. **Bearing God's name: Why Sinai Still Matters**. Downers Grove, IL: IVP Academic, 2019; JOHNSTONE, William. The "Ten Commandments": Some Recent Interpretations. **The Expository Times**, v. 100, n. 12, p. 453-461, 1998.

²⁵ Para uma apresentação dessa posição, ver GANE, Roy E. **Old Testament Law for Christians**. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2017; GANE, Roy E. **The role of God's Moral Law, Including Sabbath, in the New Covenant**. Disponível em <https://adventistbiblicalresearch.org/materials/the-role-of-gods-moral-law-including-sabbath-in-the-new-covenant>. Acesso em: 16 nov. 2023; HASEL, Gerhard F.; HASEL, Michael G. **The Promise: God's Everlasting Covenant**. Nampa, ID: Pacific Press, 2021; HASEL, Gerhard F. **Covenant in Blood**. Mountain View, CA: Pacific Press, 1982; HASEL, Gerhard F. **Teologia do antigo e novo testamento: questões básicas no debate atual**. São Paulo: Editora Academia Cristã, 2012; HASEL, Gerhard F. **The Sabbath in the Pentateuch**. Disponível em <https://digitalcommons.andrews.edu/dissertations/51>. Acesso em: 22 abr. 2022.

²⁶ Ver uma apresentação panorâmica das diferentes posições a esse respeito em BAHNSEN, Greg et al. **Five views on Law and Gospel**. Grand Rapids, MI: Zondervan, 2010; ESKENAZI, Tamara Cohn; HARRINGTON, Daniel; SHEA, William. **The Sabbath in Jewish and Christian Traditions**. New York: Crossroad, 1991; FOLLIS, Rodrigo. O shabat como um jubileu semanal. In: REIS Emilson, Rodrigo Follis (Orgs.). **Doutrina do Sábado: Implicações**. Engenheiro Coelho, SP: Unaspress, 2012; RAD, Gerhard von. **There Remains Still a Rest for the People of God**. London, UK: Oliver and Boyd. 1966.

desta investigação podem interessar a diversos grupos cristãos, de diferentes denominações e orientações teológicas.

Nesta pesquisa, são apontadas as conexões e divergências entre os pensamentos de White e Walter Brueggemann quanto à observância do sábado. A validade de tal ordenança tem sido muito discutida por diversos autores. Na construção do conceito de dia de guarda e tempo sagrado, faz-se uso de autores que se dedicaram à investigação da teologia do descanso sabático, como Kenneth Strand,²⁷ Samuele Bacchiocchi²⁸, que fazem uma defesa a partir de um entendimento cristão, e Abraham Heschel,²⁹ apresentando uma visão judaica da observância do sábado.

Esta tese organiza a literatura em três eixos que dialogam diretamente com o objeto desta pesquisa: (a) leituras ético-sociopolíticas do sábado como resistência; (b) leituras pactuais do sábado como sinal/ “selo” de aliança; e (c) leituras forense-escolológicas em torno do juízo pré-advento. Ao final, sintetiza-se consensos e dissensos metodológicos e explicitamos a lacuna que este estudo pretende preencher.

Na trilha de Walter Brueggemann, cresce a leitura do sábado como prática contra hegemônica, que reordena desejos e lealdades frente a economias de produção/consumo. Em *Sabbath as Resistance*,³⁰ o descanso sabático é descrito como um “não” performativo ao produtivismo e como testemunho público de uma comunidade alternativa; tal ênfase se apoia no projeto teológico mais amplo do autor (testemunho/disputa/advocacia) e em obras em que lei, aliança, profecia e “materialidade como resistência” se articulam. Leituras correlatas em ética bíblica e profetismo expandem esse horizonte (economia, posse e justiça), consolidando a ideia de que o sábado tem função social e identitária para além do rito. A moldura de Brueggemann (“testemunho” que interpela poderes) fornece um polo comparativo claro para a metáfora do

²⁷ STRAND Kenneth. The Sabbath. In: DEDEREN, Raoul (Ed.). **Handbook of Seventh-day Adventist Theology**. Hagerstown, MD: Review and Herald, 2000 e **The Sabbath in Scripture and History**. Washington, DC: Review and Herald, 1982.

²⁸ BACCHIOCCHI, Samuele. **From Sabbath to Sunday: A Historical Investigation of the Rise of Sunday Observance in Early Christianity**. Roma: Pontifical Gregorian University Press, 1977

²⁹ HESCHEL, Abraham Joshua. **O Shabat: Seu Significado para o Homem Moderno**. São Paulo: Perspectiva, 2002.

³⁰ BRUEGGEMANN, 2017, p. 10-15.

juízo, em que o povo depõe a favor do caráter de YHWH por meio de práticas concretas como o descanso sabático.

Para essa pesquisa o alinhamento de alguns termos é necessário como situação inicial. O tema do juízo, como um dos eixos exige uma conceituação prévia. Em sentido amplo, “juízo” designa o ato soberano pelo qual Deus discerne, avalia e finalmente torna pública a verdade sobre as pessoas e as estruturas históricas, confirmando sua decisão salvífica ou condenatória. A literatura bíblica e sistemática sublinha três dimensões centrais: (a) forense (Deus julga segundo sua lei), (b) revelatória/pedagógica (o juízo manifesta a verdade das obras e do coração), e (c) vindicatória (Deus é justificado diante da criação). Jiří Moskala, em sua proposta de “teologia bíblica do juízo de Deus”, fala em “sete fases” do juízo divino que se estendem da cruz até o juízo final, insistindo que todo o processo é, em última análise, uma “celebração da cruz” e da graça salvadora de Deus³¹.

Na tradição cristã majoritária, o “juízo final” é um evento escatológico ligado ao retorno de Cristo, em que todas as pessoas serão julgadas (Mt 25; Ap 20,11-15). Obras de teologia sistemática reformada e evangélica, como as de Louis Berkhof e Wayne Grudem, tratam o juízo como um único grande evento escatológico que confirma, mas não revoga, a justificação pela fé dos crentes, distinguindo apenas nuances entre “juízo dos crentes” (para galardão) e “juízo dos ímpios” (para condenação)³².

O Catecismo da Igreja Católica, por sua vez, articula o juízo em duas modalidades: o “juízo particular”, imediatamente após a morte (quando a alma recebe a retribuição em céu, purgatório ou inferno), e o “juízo final” ao término da história, no qual Cristo revelará publicamente “o que cada um fez de bem ou deixou de fazer durante sua vida terrena”³³. Nessa perspectiva, há, sim, uma forma de “juízo pré-advento” (no sentido de que as almas já experimentam um destino antes

³¹ MOSKALA, Jiří. Toward a biblical theology of God's judgment: a celebration of the cross in seven phases of divine universal judgment (an overview of a theocentric-christocentric approach). **Journal of the Adventist Theological Society**, Berrien Springs, v. 15, n. 1, p. 138-165, 2004. Disponível em: https://digitalcommons.andrews.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1239&context=jats&utm_source=13%20nov.2025. Acesso em: 13 nov. 2025.

³² BERKHOF, Louis. **Teologia sistemática**. São Paulo: Cultura Cristã, 2001. p. 724-730; GRUDEM, Wayne. **Teologia sistemática: uma introdução à doutrina bíblica**. São Paulo: Vida Nova, 1999. p. 1774-1792.

³³ **Catecismo da Igreja Católica**. São Paulo: Edições Loyola, 2002. (Números 1021-1041, sobre juízo particular e juízo final).

da ressurreição geral), mas não há um conceito análogo ao juízo investigativo adventista: não se fala em uma fase histórica datada, nem em uma revisão celeste de registros para determinar quem deve ser ressuscitado. A ênfase recai antes na continuidade entre vida presente, purificação (purgatório) e visão beatífica, com o juízo final funcionando como manifestação pública e cósmica de decisões já tomadas no juízo particular.

Nas tradições luterana e reformada clássicas, o juízo é inseparável da justificação pela fé: o crente, justificado no presente, aguarda um juízo futuro no qual essa justificação será publicamente confirmada. Confissões como a de Augsburgo e Westminster falam de um único juízo escatológico, no qual Cristo julgará vivos e mortos, sem qualquer referência a uma etapa de “investigação”³⁴. O juízo tem função declaratória e pública: tornar manifesto quem pertence a Cristo, não para “descobrir” algo que Deus ignorasse, mas para revelar a justiça e a misericórdia divinas diante das criaturas.

Assim, embora a teologia protestante admita que Deus “já julga” na história (Rm 1; Jo 3.18-21) e que há uma dimensão presente do juízo (por exemplo, na disciplina eclesial), ela não desenvolve a noção de um juízo pré-advento técnico, ligado a uma data específica, nem de um juízo investigativo em sentido adventista.

A tradição adventista do sétimo dia assume esse horizonte bíblico mais amplo, mas o articula em um modelo explícito de “fases” do juízo: (1) juízo pré-advento, (2) juízo milenar (investigação e participação dos santos durante o milênio) e (3) juízo executivo ou final (destruição dos ímpios e erradicação definitiva do mal). MacPherson afirma se tratar de um único grande juízo divino desdobrado em etapas históricas, e não de juízos distintos e desconexos³⁵.

Por “juízo pré-advento”, a teologia adventista tradicional entende a fase do juízo divino que ocorre no céu antes da segunda vinda de Cristo, com base especialmente em Dn 7-8 e Ap 14. Nesse modelo, a visão de Dn 7 descreve uma sessão judicial (“foram postos uns tronos, [...] e o Ancião de Dias se assentou, [...] foi instalada a sessão do tribunal e foram abertos os livros” – Dn 7,9-10), anterior à

³⁴ MÜHLING, Markus, **The Last Judgment**, in **St Andrews Encyclopaedia of Theology**, org. Brendan N. Wolfe et al., St Andrews: University of St Andrews, 2023. Disponível em: <https://www.saet.ac.uk/Christianity/TheLastJudgment/>. Acesso em: 13 nov. 2025.

³⁵ ANTHONY MACPHERSON, “Investigative Judgment (Judgment)”, **Encyclopedia of Seventh-day Adventists**, Silver Spring, MD, General Conference of Seventh-day Adventists, 2022. Disponível em: <https://encyclopedia.adventist.org/article?id=7FOL>. Acesso em: 13 nov. 2025.

derrota final do poder opressor e à entrega do reino “ao povo dos santos do Altíssimo” (Dn 7,27)³⁶.

Os pioneiros adventistas, como James White e J. N. Andrews, interpretaram essa cena como um juízo que ocorre no santuário celestial antes da volta de Cristo, e que se relaciona com a purificação do santuário de Dn 8,14. O estudo clássico de Alberto R. Timm mostra como, a partir da releitura de Hiram Edson, O. R. L. Crosier e outros após 1844, esse juízo pré-advento passou a ser entendido como um marco na história da salvação, situando o movimento adventista em uma “hora do seu juízo” (Ap 14,7) iniciada em 1844³⁷.

O termo técnico “juízo investigativo” (*investigative judgment*) aparece nas publicações adventistas cerca de uma década após o Grande Desapontamento³⁸. Um estudo histórico indica que a expressão é usada teologicamente pela primeira vez num artigo de James White, “*The Judgment*” (1857), publicado na *Review and Herald*, para descrever a fase em que Deus examina os “casos” do seu povo à luz dos “livros” celestiais, antes de Cristo retornar³⁹.

White consolidou o vocabulário e o conceito no capítulo “O grande juízo investigativo” de *O grande conflito* (cap. 28)⁴⁰. Nessa obra, o juízo investigativo é definido como a obra de julgamento e de investigação do povo de Deus realizada por Cristo no santuário celestial, iniciada ao fim dos 2.300 “tardes e manhãs” (Dn 8,14), entendidas pela hermenêutica historicista adventista como um período profético que se estende até 1844.

Na formulação adventista tradicional o juízo investigativo tem três propósitos centrais: (a) revelar diante do universo a justiça da graça de Deus (a salvação é

³⁶ WHITE, James. The judgment. **Review and Herald**, Battle Creek, MI, v. 9, n. 13, p. 100-101, 29 jan. 1857.

³⁷ TIMM, Alberto R. **O santuário e as três mensagens angélicas**: fatores integrativos no desenvolvimento das doutrinas adventistas. 6. ed. Engenheiro Coelho, SP: Imprensa Universitária Adventista, 2013, p. 70-74.

³⁸ Para os adventistas do sétimo dia, o grande desapontamento de 22 de outubro de 1844 foi o dia em que milhares de cristãos, influenciados pela pregação de William Miller e outros, esperavam com convicção a volta visível de Cristo à Terra, com base em uma interpretação de Dn 8,14. Quando Jesus não retornou como aguardado, muitos experimentaram profunda frustração, crise de fé e escárnio público. Alguns abandonaram completamente a ideia de uma iminente volta de Cristo, mas um grupo menor voltou ao estudo das Escrituras e concluiu que o erro não estava na data, mas na compreensão do evento: em vez da volta de Cristo à Terra, teria ocorrido o início de uma nova fase de Seu ministério no santuário celestial, o chamado juízo investigativo.

³⁹ WHITE, 1857, p. 100.

⁴⁰ WHITE, 2013, p. 479.

concedida com base na obra de Cristo, não em méritos humanos), (b) vindicar o caráter de Deus no contexto do grande conflito e (c) demonstrar que a resposta humana à graça (fé, arrependimento, perseverança) é real e não apenas nominal⁴¹.

De maneira geral, juízo trata de uma atividade divina real, que envolve avaliação moral, revelação da verdade e vindicação de Deus e seu povo. Juízo pré-advento termo é tipicamente adventista, designando um juízo celeste anterior à segunda vinda, visto como parte da aplicação histórica da expiação de Cristo. Já o juízo investigativo é um subtipo do juízo pré-advento, com forte acento forense e pedagógico: Cristo, como sumo sacerdote, examina os registros das vidas daqueles que professaram fé, para demonstrar diante do universo a justiça de Deus ao salvar ou condenar.

Outro tópico a ser lembrado é o da teologia da aliança. Muitos já escreveram sobre o assunto e, dentre esses, esta pesquisa opta por ater-se àqueles que possuem obras referentes ao sábado e publicações abordando a confluência entre a teologia da aliança e o sábado, como Hans LaRondelle⁴², Jirí Moskala⁴³, Walther Eichrodt⁴⁴, dentre outros⁴⁵. Uma aliança bíblica pode ser definida como o “estabelecimento legal de um relacionamento entre Deus e Seu povo”⁴⁶. Esse conceito é apresentado ao longo das Escrituras, e é incorporado na vida de Israel (como povo de Deus) a partir do Sinai⁴⁷, por ocasião da aliança proposta por YHWH a Seu povo, passando a orientar o relacionamento entre as partes sob novos preceitos. Essa aliança, em particular, tem sido conhecida como Aliança Mosaica ou Sinaítica⁴⁸. Os cristãos acreditam também estar sob aliança com Deus. Todas as alianças, incluindo a Sinaítica, seguem um padrão encontrado no Antigo Oriente

⁴¹ DE SOUZA, Elias Brasil. **The heavenly sanctuary/temple motif in the Hebrew Bible: function and relationship to the earthly counterparts**. 2005. Thesis (PhD in Old Testament) – Andrews University, Berrien Springs, 2005.

⁴² LARONDELLE, Hans. **Our Creator Redeemer: An Introductional to Biblical Covenant Theology**. Berrien Springs: Andrews University Press, 2005. p. 36.

⁴³ MOSKALA, Jirí. The Newness of the New Covenant. **Journal of the Adventist Theological Society**, v. 32, n. 1, Berrien Springs: Andrews University Press, 2021.

⁴⁴ EICHRODT, Walther. **Teologia do antigo testamento**. São Paulo: Hagnos, 2004.

⁴⁵ Como DAVIDSON, Richard. The Divine Covenant Lawsuit Motif in Canonical Perspective. **Journal of the Adventist Theological Society**, v. 21, n.1, Berrien Springs, MI: Andrews University Press, 2010; MCCARTY, Skip. **In Granite or Ingrained? What the Old and New Covenants Reveal About the Gospel, the Law, and the Sabbath**. Berrien Springs, MI: Andrews University Press, 2007.

⁴⁶ MOSKALA, 2021, p. 50.

⁴⁷ OLUIKPE, Ikechukwu M.; PAPAIOANNOU, Kim. Israel as the People of the Covenant and Dispensationalism: A biblical evaluation. **Journal of the Adventist Theological Society**, v. 28, n. 2, Berrien Springs: Andrews University Press, 2017. p. 50.

⁴⁸ MOSKALA, 2021, p. 52.

Próximo, e, para serem viáveis, precisavam de alguns elementos básicos como a integridade dos parceiros, um compromisso tangível, responsabilidades, confiança, lealdade e reciprocidade. Esses elementos acabavam por dar à aliança uma natureza ética, tornando-a um meio de orientar o comportamento humano nas esferas sociais e política. A estas características, poderiam se somar orientações e expectativas espirituais, quando estavam envolvidos juramentos que invocavam Deus/deuses como partícipe(s) ou testemunhas da aliança⁴⁹. É a partir dessa expectativa visível, em paralelo às expectativas espirituais, orientadas pela aliança proposta por YHWH a Israel que este estudo conduzirá sua abordagem.

Outra frente enfatiza o sábado como sinal que identifica e distingue a pertença pactual. Estudos sobre aliança (leituras canônicas e desenvolvimentos intertestamentários) reforçam conexões entre sábado, selo e identidade do povo de Deus, articulando memória da criação/êxodo e vida comunitária. A bibliografia da pesquisa inclui referências clássicas e recentes que trabalham o sábado no escopo pactual e hermenêutico do AT/NT, oferecendo base para ligar sinal a testemunho público. A definição que guiará este estudo é a de Williamson: sinal é “aquilo que identifica e claramente distingue” um compromisso, pacto ou acerto entre as partes⁵⁰. Este entendimento aparecerá relacionado ao sábado em Gerard Damsteegt⁵¹.

Ao analisar uma comunidade organizada ao redor do descanso, orientada pela aliança proposta por YHWH, em contraste com as sociedades da época (no contexto em que são mencionadas no texto bíblico)⁵², esta pesquisa fará uso do conceito de “testemunho” de Walter Brueggemann. Em seu livro *Theology of the Old Testament*, Brueggemann apresenta a metáfora de um tribunal como uma chave de compreensão para descrever a relação entre YHWH e Israel. O depoimento da testemunha (Israel) é seu testemunho contrastante, evidenciado nas crenças, valores e práticas distintivas deste povo, que evidenciam a presença e a

⁴⁹ OLUKPE; PAPAIOANNOU, 2017, p. 51.

⁵⁰ WILLIAMSON, Paul. **Sealed With an Oath**. Downers Grove: InterVarsity press, 2007. p. 100.

⁵¹ DAMSTEEGT, Gerard. *The Seal of God*. Berrien Springs, MI: Andrews University Press, 1994. Disponível em <https://digitalcommons.andrews.edu/church-history-pubs/106/>. Acesso em: 11 nov. 2025.

⁵² GOTTWALD, Norman. **Introdução socioliterária à Bíblia Hebraica**. São Paulo: Paulinas, 1998.

singularidade de YHWH, diferentemente do que se via em outros povos e suas respectivas divindades⁵³.

Ainda no tema de um juízo (ou julgamento) divino esta pesquisa abordará o assunto sob a ótica de autores adventistas, como Alberto Timm⁵⁴ e Jiri Moskala⁵⁵, não adventistas, como James Hamilton⁵⁶, sempre dialogando com a produção de Walter Brueggemann e White.

Ainda na construção inicial da discussão proposta, se faz necessária uma definição do termo “remanescente”. No horizonte bíblico e cristão em geral, o termo “remanescente” designa, antes de tudo, o “resto” que sobrevive a catástrofes históricas (guerras, exílios, juízos), um pequeno grupo de sobreviventes ou de “resto” de um todo maior; porém, a exegese contemporânea mostra que esse resto é progressivamente qualificado como minoria fiel através da qual Deus preserva a aliança e leva adiante Seu propósito redentor na história⁵⁷. Hasel, por exemplo, mostra que o motivo do remanescente nasce da tensão em torno da continuidade da existência humana sob o juízo divino e o relaciona à eleição: Deus conserva um “resto” como sinal de fidelidade à promessa, distinguindo remanescente histórico (sobreviventes de desastres), remanescente fiel (minorias obedientes dentro do povo de Deus) e remanescente escatológico (povo de Deus no fim)⁵⁸. Em linha semelhante, Meyer sintetiza que a teologia bíblica do remanescente combina, de forma complexa, os temas de sobrevivência, juízo e eleição graciosa⁵⁹.

Na tradição protestante, especialmente a partir de Martinho Lutero, essa ideia assume um contorno eclesiológico: a verdadeira igreja é um remanescente de crentes justificados pela fé, “poucos”, “eleitos” e frequentemente perseguidos, em meio a uma cristandade majoritariamente corrompida. Javien mostra como Lutero associa explicitamente o remanescente à doutrina da justificação pela fé,

⁵³ BRUEGGEMANN, 2014, p. 117 e 118.

⁵⁴ TIMM, 2013, p. 81-84.

⁵⁵ MOSKALA, 2004, p. 138-162.

⁵⁶ HAMILTON, James. **God's Glory in Salvation Through Judgment**. Wheaton, IL: Crossway, 2010.

⁵⁷ SHETLER, Thomas S. The concept of remnant: a biblical and theological review. **Language in India**, v. 21, n. 9, p. 73-88, set. 2021. Disponível em: <<https://www.languageinindia.com/sep2021/tomshetlerconceptofremnant.pdf>>. Acesso em: 10 dez. 2025.

⁵⁸ HASEL, Gerhard F. **The Remnant: The History and Theology of the Remnant Idea from Genesis to Isaiah**. 3. ed. Berrien Springs, MI: Andrews University Press, 1972, p. 383.

⁵⁹ MEYER, Lester V. Remnant. In: FREEDMAN, David Noel (ed.). *The Anchor Bible Dictionary*. New York: Doubleday, 1992. v. 5, p. 669-671.

descrevendo-o como “os poucos” que permanecem na “pura Palavra”, pobres e aflitos, mas sustentados pela graça, e como “semente” a partir da qual Deus recomeça sua obra na história⁶⁰. A partir daí consolida-se, no protestantismo, a distinção entre igreja visível e invisível: o remanescente é a comunhão invisível dos eleitos, conhecida por Deus e reconhecida pelos sinais da Palavra e dos sacramentos, e não simplesmente pela pertença institucional, como analisam Pelikan, Berkhof e Seeberg na leitura que Rodríguez faz da eclesiologia luterana⁶¹. Assim, no âmbito protestante mais amplo, “remanescente” tende a designar o conjunto dos fiéis que, ao longo da história, permanecem na fé evangélica em meio a estruturas eclesiásticas ambíguas.

A teologia adventista do sétimo dia assume esse pano de fundo bíblico e protestante e o reorganiza sob ótica escatológica e eclesiológica. A partir de uma leitura historicista de Ap 12-14, pioneiros sabatistas passaram a empregar autodesignações como “igreja remanescente” ou “remanescente do povo de Deus”, entendendo o movimento adventista como segmento final da igreja, chamado a proclamar o juízo iminente e o evangelho eterno simbolizados pelas três mensagens angélicas⁶². Estudos recentes de Höschele, Lazić e Pöhler insistem que “a igreja de Cristo é maior do que sua expressão no remanescente”, de modo que a identidade adventista como remanescente deve ser compreendida de forma vocacional e missionária, e não como reivindicação exclusivista de salvação⁶³.

Esta pesquisa faz uso da intertextualidade, a partir de uma leitura sincrônica, para a comparação de elementos e figuras de composição semelhantes ou mesmo contrastantes em textos de diferentes épocas e autores. Como os textos são

⁶⁰ JAVIEN, Rico. The Remnant Theology of Martin Luther. *Asia Adventist Seminary Studies*, Silang, v. 7, p. 113-124, 2004.

⁶¹ RODRÍGUEZ, Ángel Manuel. **El remanente**: el enfoque adventista. Doral, FL: APIA, 2013.

⁶² LARONDELLE, Hans K. **O remanescente e as três mensagens angélicas**. In: DEDEREN, Raoul (Ed.). **Tratado de teologia adventista do sétimo dia**. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2011. p. 949-987.

⁶³ PFANDL, Gerhard. Identifying Marks of the End-Time Remnant in the Book of Revelation. In: RODRÍGUEZ, Ángel Manuel (ed.). **Toward a Theology of the Remnant: An Adventist Ecclesiological Perspective**. Silver Spring, MD: Biblical Research Institute, 2009. p. 139-158; PÖHLER, Rolf J. The “Remnant” and “the Others”: A Reappraisal of Adventist Remnant Theology. **Spectrum**, Roseville, CA, v. 40, n. 1, p. 29-36, 2012; LAZIĆ, Tevfik. **Adventist Remnant Ecclesiology: A Brief Historical and Bibliographical Survey**. In: LAZIĆ, Tevfik; BEM, Denis Fortin (ed.). **Towards an Adventist Version of Communion Ecclesiology**: Pathways for Ecumenical and Interreligious Dialogue. Cham: Palgrave Macmillan, 2019. p. 37-60.

similares (por tratarem do mesmo tema), mas não iguais (por serem de autores, contextos e momentos diferentes), o uso deste recurso parece ser adequado.⁶⁴

Alguns temas apresentam um certo consenso, ainda que por vezes parciais: (i) O sábado opera como marcador identitário com implicações comunitárias; (ii) ele possui dimensão ética (justiça/descanso) e dimensão cultural (memória/ritmo), ainda que com pesos distintos entre autores; (iii) a leitura intertextual/canônica é legítima, desde que controle contexto e rastreabilidade.

Apesar do avanço nas três frentes acima, falta um estudo que compare funcionalmente o sábado como sinal-testemunho em dois arca-bouços distintos e influentes – a metáfora do julgamento em Brueggemann e o juízo pré-advento em White – operando com corpora controlados (edições críticas; compilações apenas como apoio), eixos explícitos e critérios de validade definidos. Essa lacuna faz com que a sustentação da crença adventista, muitas vezes, flerte mais com a dependência de uma nomenclatura e argumentação mais baseada na obra de White do que nas Escrituras ou mesmo na construção acadêmica atual. Esta tese propõe preencher a lacuna por meio de uma matriz comparativa que evidencie convergências (o sábado como sinal-testemunho público) e divergências de horizonte (ético-sociopolítico versus forense-escatológico), indicando implicações teológicas contemporâneas para a vida do povo de Deus.

Esta é uma pesquisa bibliográfica e analítico-comparativa, caracterizada por fazer um apanhado geral sobre os principais trabalhos já realizados sobre um assunto para fornecer dados atuais e relevantes relacionados a esse mesmo tema.⁶⁵ Através da revisão de literatura, busca-se encontrar o que White e Walter Brueggemann disseram sobre o sábado e sua função no contexto de julgamento divino. Usa-se como *corpus* primário (mas não exclusivo) obras chave para cada

⁶⁴ Esta pesquisa segue as diretrizes propostas por ANDIÑACH, Pablo. **Introdução hermenêutica ao Antigo Testamento**. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2015; DAVIDSON, Richard. Interpretação bíblica. In: DEDEREN, Raoul (ed.). **Tratado de teologia Adventista do Sétimo Dia**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2011; DAVIDSON, Richard. The Authority of Scripture: A Personal Pilgrimage. **Journal of the Adventist Theological Society**, v. 1, n. 1, Berrien Springs: Andrews University Press, 1990; KAISER, Walter C. Inner Biblical Exegesis as a Model for Bridging the “Then” and “Now” Gap: Hos 12:1-6”. **Journal of Evangelical Theological Society**, v. 28, n. 1, 1985; KUNZ, Claiton André. **Método histórico-gramatical**. In: **Via Teológica**, Nº 16, vol. 2. Curitiba, PR: FTBP, 2008; MÜLLER, Karlheinz. Exegese. In: EICHER, Peter (ed.). **Dicionário de conceitos fundamentais de teologia**. São Paulo: Vozes, 1993. p. 288-298.

⁶⁵ LAKATOS, Eva M.; MARCONI, Marina de A. **Metodologia científica**. São Paulo: Atlas, 2000. p. 183

autor. Da obra de White: O Grande Conflito,⁶⁶ Primeiros Escritos⁶⁷ e outras obras correlatas. De Brueggemann: *Theology of the Old Testament*,⁶⁸ *Sabbath as Resistance*⁶⁹ e A Imaginação Profética,⁷⁰ além de outras obras correlatas. A pesquisa tem por critério de seleção o uso de textos em que o sábado seja diretamente articulado a selo, fidelidade e/ou juízo, evitando recortes ou compilações sem contexto. Soma-se ainda autores da área que tenham escrito sobre o tema ou comentando o que Brueggemann ou White produziram.

Salvo indicação em contrário, todas as citações bíblicas empregadas nesta pesquisa provêm da tradução Nova Almeida Atualizada (NAA)⁷¹, publicada pela Sociedade Bíblica do Brasil, preservando-se sua pontuação, grafia e divisões de versículos.

A pesquisa tem como eixos analíticos temas como a hermenêutica a partir de uma linguagem forense e entendimentos e implicações do sábado como sinal/aliança, regulador de economia e descanso, culto/escatologia e missão/testemunho. Segue-se cinco passos na análise de textos e produção da tese: (1) codificação temática de “sábado/descanso”, “aliança/sinal”, “julgamento/testemunho/selo”; (2) análise retórico-semântica em perícopes-âncora que tratem sobre o sábado e o juízo e que sejam abordadas por ambos os autores; (3) construção de matriz comparativa; (4) crítica externa (literatura sabatista e não-sabatista); (5) explicitação de limitações e controle de viés confessional.

Para alcançar seus objetivos, a pesquisa está estruturada em três movimentos. No primeiro capítulo, é apresentada a função do sábado no juízo pré-advento em Ellen White. É abordado a estrutura hermenêutica do juízo pré-advento, o conceito de selo de Deus, a defesa do sábado como resistência teológica e econômica e o papel do sábado como selo de Deus no tempo do fim.

No segundo capítulo, é apresentada a função do sábado na metáfora do julgamento de Walter Brueggemann. É abordado a estrutura hermenêutica da metáfora do julgamento, o conceito de testemunho distintivo, o sábado como

⁶⁶ WHITE, 2021.

⁶⁷ WHITE, 2006.

⁶⁸ BRUEGGEMANN, 1997.

⁶⁹ BRUEGGEMANN, 2017.

⁷⁰ BRUEGGEMANN, Walter. BRUEGGEMANN, Walter. **A imaginação profética**. São Paulo: Paulinas, 1983.

⁷¹ BÍBLIA. **Nova Almeida Atualizada**. Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2017.

resistência sociopolítica e econômica e o papel do sábado como testemunho distintivo da aliança.

No terceiro capítulo são apresentadas as implicações do sábado como selo de Deus e testemunho distintivo no nontexto de julgamento de ambos os autores. Apresentam-se convergências e divergências nas estruturas hermenêuticas do juízo pré-advento e da metáfora do julgamento, convergências e divergências nos conceitos de selo de Deus e de testemunho distintivo. Na sequência é abordado como o sábado se manifesta como reorientação de prioridades nas teologias de White e Brueggemann e quais as causas e consequências do entendimento papel do sábado como testemunho de fidelidade.

Por fim, a partir da pesquisa, são apresentadas conclusões e propostos caminhos de aproximação entre sabatistas, além de sugestões de novas oportunidades de pesquisa.

Reconhecendo que não é possível evitar totalmente que as pressuposições⁷² e confessionalidade do pesquisador se façam sentir na pesquisa, esta pesquisa busca através do rigor metodológico e da autocrítica, minorar esse risco. Para tanto, a pesquisa bibliográfica lança mão de autores de diversos posicionamentos teológicos a fim de desenvolver os conceitos explorados na análise de forma diversificada. A pesquisa compara funções teológicas do sábado em dois arcabouços distintos sem pretender decidir veracidade doutrinária. Quanto ao controle de viés, se faz uso de edições críticas, cotejo com literatura não-adventista, distinção sistemática entre descrição e avaliação e explicitação de pressupostos.

Na fase de preparação desta pesquisa, não encontramos registros de trabalhos acadêmicos em nível de doutoramento que abordassem o problema na perspectiva e na metodologia aqui propostas. Por isso, esta pesquisa tem caráter exploratório⁷³, e pretende proporcionar maior familiaridade com o problema, a fim de constituir hipóteses.⁷⁴

⁷² WEGNER, 1998, p. 12.

⁷³ RUIZ, João Álvaro. **Metodologia científica**: guia para eficiência nos estudos. São Paulo: Atlas, 2002, p. 50.

⁷⁴ MARCONI, Maria de Andrade; LAKATOS, Eva Maria. **Técnicas de Pesquisa**: planejamento e execução de pesquisas, amostragens e técnicas de pesquisa, elaboração, análise e interpretação de dados. São Paulo: Atlas, 2002. p. 71.

2 O SÁBADO NO JUÍZO PRÉ-ADVENTO EM ELLEN WHITE

Este capítulo se dedicará a uma análise teológico-hermenêutica do pensamento de Ellen White, buscando compreender de que modo seus escritos apresentam a articulação entre juízo, esperança e testemunho no horizonte escatológico adventista. Inicialmente, será apresentada uma breve caracterização de quem foi White, situando sua vida, vocação e autoridade profética no contexto do adventismo do sétimo dia, para então examinar o modo como o juízo pré-advento funciona, em sua obra, como uma estrutura hermenêutica que organiza a leitura da história da salvação. Em seguida, o capítulo abordará o uso do santuário celestial como matriz teológica, a partir da qual se desdobram a lógica do julgamento divino e a metanarrativa do Grande Conflito, na qual se entrelaçam o caráter de Deus, a realidade do mal e a vindicação final da justiça. Nesse quadro, será explorada a dinâmica entre julgamento e esperança, evidenciando como, nos escritos de White, o juízo não se reduz a ameaça, mas se torna anúncio de restauração, chamado ao arrependimento e promessa de comunhão. Por fim, serão analisados o conceito de selo de Deus como instrumento de testemunho distintivo no tempo do fim e o papel do sábado como expressão concreta desse selo no contexto do juízo pré-advento, mostrando como a observância do sétimo dia assume função identitária e missional na escatologia adventista, sintetizando e tornando visível a fidelidade do povo de Deus em meio ao clímax do Grande Conflito.

A trajetória de Ellen Gould White (1827-1915) está intrinsecamente ligada ao surgimento e consolidação da Igreja Adventista do Sétimo Dia. Nascida em Gorham, Maine (EUA), em contexto metodista, ela foi profundamente marcada pelo movimento milerita⁷⁵ e pela decepção de 22 de outubro de 1844⁷⁶, experiência que,

⁷⁵ O movimento milerita foi um despertar religioso do início do século XIX, principalmente nos Estados Unidos, centrado na pregação de William Miller, um fazendeiro batista que, ao estudar as profecias bíblicas, especialmente Dn 8,14, concluiu que a volta de Cristo ocorreria por volta de 1843–1844. Esse movimento não era uma nova denominação, mas um esforço interdenominacional que unia cristãos de várias igrejas em torno da esperança iminente do advento. Por meio de conferências, cultos campais, jornais e folhetos, os mileritas espalharam a expectativa de que a história humana estava prestes a se encerrar. Embora tivessem fixado inicialmente datas que não se cumpriram, seu impacto foi profundo, provocando reavivamento espiritual, reformas de vida e intenso interesse no estudo das profecias. Do colapso e da reorganização posterior desse movimento surgiram diferentes grupos adventistas, entre eles, mais tarde, a Igreja Adventista do Sétimo Dia. Para maiores informações ver CAMPBELL, Michael W. *Millerite Reavivalism and Post-Millerite Adventist Churches*. In: CAMPBELL, Michael W.; CHOW, Christie Chui-Shan; HOLLAND, David F.; KAISER, Denis; MILLER, Nicholas P. (orgs.). *The*

longe de destruir sua fé, tornou-se o horizonte histórico a partir do qual ela passou a interpretar a ação de Deus no tempo do fim. Desde a primeira visão de dezembro de 1844, seu ministério profético foi entendido pelos pioneiros como uma intervenção carismática destinada não a substituir o estudo bíblico, mas a confirmá-lo e orientá-lo, exatamente como mais tarde sistematizou Alberto R. Timm ao descrever o papel “confirmador e unificador” do dom profético no desenvolvimento doutrinário adventista⁷⁷.

A partir da releitura dessa crise – em especial da profecia de Dn 8,14 – pequenos grupos de crentes, sobretudo na Nova Inglaterra, reorganizaram sua fé, adotando a guarda do sábado, uma compreensão específica do santuário celestial e uma escatologia apocalíptica que, gradualmente, convergiram para a formação da Igreja Adventista do Sétimo Dia, oficialmente organizada em 1863⁷⁸.

É nesse cenário religioso e cultural que emerge Ellen Gould Harmon White (1827–1915), jovem metodista do Maine, marcada pelos avivamentos da época, pela atmosfera milerita e pelas profundas transformações sociais do período. Seu ministério profético – expresso em visões, cartas e obras extensas – tornou-se um fator decisivo para a consolidação doutrinária, organizacional e identitária do adventismo, a ponto de sua influência ser descrita como singular na história da denominação⁷⁹. Ao mesmo tempo, estudos insistem que sua experiência não pode ser lida de forma isolada, mas como parte de um complexo entrelaçamento entre gênero⁸⁰, cultura religiosa norte-americana⁸¹ e movimentos milenaristas, em que

Oxford handbook of Seventh-day Adventism. Nova York: Oxford University Press, 2024. p. 53-65; DARIUS, Fábio A. O Reavivamento milerita (1831-1844): esperando Cristo voltar. **Protestantismo em Revista**, São Leopoldo, v. 18, n. 1, p. 56-65, 2009.

⁷⁶ Frustração pelo não cumprimento das expectativas sobre a volta de Jesus na data de 22 de outubro de 1844, conforme explicado em nota no referencial teórico.

⁷⁷ TIMM, 2013, p. 63-65.

⁷⁸ KNIGHT, George. **Uma igreja mundial**: breve história dos adventistas do sétimo dia. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2000. p. 25-30.

⁷⁹ DARIUS, Fábio Augusto. **De corpo, alma e espírito**: apontamentos históricos e teológicos acerca do tema santificação na obra holística de Ellen White. 2014. 242 f. Tese (Doutorado em Teologia) - Faculdades EST, São Leopoldo, 2014, p. 83-88, 164-174, 214-218.

⁸⁰ BUTLER, Jonathan M. Prophecy, Gender, and Culture: Ellen Gould Harmon [White] and the Roots of Seventh-Day Adventism. **Religion and American Culture**, v. 1, n. 1, p. 3-29, 1991. A obra de Butler destaca o papel profético de White emergindo do contexto cultural da América do século XIX, com foco particular na compreensão crescente de seu dom pelos primeiros adventistas, vinculando suas visões e influência aos papéis de gênero e à formação mais ampla do movimento adventista, destacando sua importância como profetisa e fundadora de uma importante denominação americana, apesar de sua relativa obscuridade em comparação com figuras como Joseph Smith ou Mary Baker Eddy.

⁸¹ BULL, Malcolm; LOCKHART, Keith. **Seeking a sanctuary**: Seventh-day Adventism and the American dream. 2. ed. Bloomington: Indiana University Press, 2007. p. ix-xi.

biografia pessoal e transições mais amplas – da hegemonia calvinista ao protestantismo vitoriano – se iluminam mutuamente.

A presente tese parte, portanto, do pressuposto de que acontecimentos e manifestações de indivíduos particulares – como o ministério de White – não ocorrem ao acaso nem “suspensos” na história, mas emergem de matrizes histórico-sociais específicas. A própria historiografia adventista recente tem destacado como as formulações doutrinárias e as ênfases teológicas do movimento foram sendo gestadas em meio a controvérsias, crises e debates contextuais, e não como sistemas acabados, intemporais⁸². Assim, sem pretender reconstruir exaustivamente a história do adventismo, este trabalho apenas delinea esse pano de fundo para indicar em que campo religioso, social e intelectual White atuou e a que questões concretas – nos Estados Unidos oitocentistas e no adventismo nascente – ela respondeu ao articular temas como santuário, juízo pré-advento, selo de Deus e sábado. Trata-se de um período de grandes avanços e descobertas científicas, acompanhados de revoluções sociais marcantes, que certamente influenciaram o caráter escatológico da hermenêutica adventista da época.

White escreveu mais de cem livros e milhares de artigos, cartas e manuscritos, sempre retornando a alguns eixos estruturantes: (1) o grande conflito entre Cristo e Satanás; (2) o santuário celestial como lugar da atual mediação de Cristo; (3) a lei de Deus, com destaque para o sábado; e (4) a missão escatológica de um povo remanescente. A doutrina do juízo pré-advento (ou juízo investigativo) não surgiu nela como construção tardia, mas como leitura teológico-histórica que faz sentido apenas se o movimento de 1844 for visto como ato de Deus na história. Por isso, quando ela narra o desenvolvimento da compreensão do santuário entre os adventistas sabatistas, sublinha que os irmãos “estudaram e oraram” e que suas visões apenas “confirmaram” o que fora encontrado nas Escrituras, exatamente como mais tarde descreveu Miguel Ángel Núñez ao falar da “verdade progressiva” no adventismo⁸³.

Um traço decisivo de sua teologia é que ela nunca tratou o juízo como mero ato jurídico sem contexto. Já em sua obra magna “O Grande Conflito”, ao comentar Dn 7 e Ap 14, ela apresentou o juízo que começa em 1844 como parte de uma cena

⁸² KNIGHT, 2000, p. 30, 100-110.

⁸³ NÚÑEZ, Miguel Ángel. **La verdad progresiva**: desarrollo histórico de la teología adventista. Fortaleza (Colômbia): Fortaleza Ediciones, 2007. p. 61-67; 191-192.

celeste de exame dos casos dos que professaram crer em Cristo, antes de Sua volta (GC, p. 479-491)⁸⁴. Na mesma linha seguiu o estudo de Robert W. Olson, ao mostrar que, ao longo de toda a vida, White manteve estáveis os textos de base (Dn 7,9-14; 8,14; Ap 11,19; 14,6-7; Ml 3,1; Mt 25) e apenas ampliou sua aplicação pastoral e missionária⁸⁵. Ela aparece, assim, não como “criadora” da doutrina, mas como sua principal hermeneuta estrutural, aquela que enxerga o juízo pré-advento dentro da macro-história do grande conflito⁸⁶.

2.1 A ESTRUTURA HERMENÊUTICA DO JUÍZO PRÉ-ADVENTO

O juízo pré-advento funciona, no pensamento de White como (1) uma chave hermenêutica que organiza a leitura dos textos apocalíptico-proféticos; (2) uma estrutura teológica que integra santuário, cruz, três mensagens angélicas, sábado e estado dos mortos; e (3) um elemento da metanarrativa do grande conflito, mediante o qual Deus se revela justo diante do universo.

Essa estrutura não é alheia ao desenvolvimento histórico da doutrina no adventismo. Entre 1844 e 1863, a crença em um santuário celestial, o juízo pré-advento e as denominadas três mensagens angélicas (Ap 14,6-12) passaram a ser descritos como elos de um mesmo sistema de verdade⁸⁷. Núñez demonstrou que os pioneiros chegaram a essa compreensão por uma hermenêutica historicista das profecias apocalípticas, em especial Dn 2, 7 e 8 e que White ratificou essa base⁸⁸. Denis Fortin, ao estudar o “conceito de santuário” no pensamento de White,

⁸⁴ WHITE, 2013, p. 479-491.

⁸⁵ OLSON, Robert W. **The Investigative Judgment in the Writings of Ellen G. White**. Silver Spring, MD: Ellen G. White Estate, 2019. p. 1-15.

⁸⁶ A IASD tem se posicionado ao longo dos anos de maneira enfática ao lado do princípio *Sola Scriptura*. Mesmo Ellen White e seus contemporâneos afirmavam a singularidade da Bíblia como fonte de doutrina como pode ser amplamente visto em CALDAS, Davi. **Conselhos de Ellen White sobre Sola Scriptura**: o que a mensageira adventista realmente disse sobre o tema. Ananindeua, PA: Reação Publicações, 2021. p. 9, 21, 69, 71, 73-74, 95, 101, 106, 150.

⁸⁷ ANDREWS, John N. “The Three Angels of Rev. xiv, 6-12,” **RH**, 23 de janeiro de 1855, p. 161; WHITE, Tiago. **Life Incidents, in Connection with the Great Advent Movement, as Illustrated by the Three Angels of Revelation xiv**. Battle Creek, MI: Steam Press of the Seventh-day Adventist Publishing Association, 1868, p. 306; DAMSTEEGT, Gerard P. **Foundations of the Seventh-day Adventist Message and Mission**. Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans, 1977. p. xi-xii.

⁸⁸ NÚÑEZ, 2007, p. 191-192.

confirmou que ela lia o santuário “sempre em relação com o juízo” e que a função de suas visões era manter o foco escatológico dessa leitura⁸⁹.

2.1.1 Fundamentos hermenêuticos

Quanto a uma contextualização histórica, a hermenêutica de White nasce dentro do protestantismo evangélico norte-americano do século XIX, marcado por forte “biblicismo”. O período é marcado por forte convicção de que a Bíblia é a autoridade suprema da fé e da prática, a ser lida de modo literal em tudo o que não é claramente simbólico, e vista como internamente coerente e harmonizável. Historiadores do evangelicalismo, como David Bebbington, descrevem esse ambiente por meio do conhecido “quadrilátero” (conversão, ativismo, biblicismo e crucicentrismo), sublinhando que, desde a década de 1820, muitos evangélicos passaram a insistir em inspiração verbal, inerrância e leitura literal da Escritura⁹⁰. E. B. Holifield mostra que essa leitura se apoiava numa filosofia de “senso comum” e num método baconiano indutivo, que encorajava leigas e leigos a interpretar diretamente o texto bíblico, confiando que seu sentido “pleno” podia ser alcançado pela comparação de textos e pela coleta de evidências dispersas na Bíblia⁹¹. Esse clima produziu o que ele chama de “teólogos populistas”, que desprezavam erudição acadêmica avançada e reivindicavam para si a autoridade de interpretar as Escrituras⁹².

Em linhas gerais, portanto, o “cristianismo americano” do tempo de White pressupunha uma Bíblia inspirada, autoexplicativa e internamente consistente, cujo sentido podia ser alcançado por uma leitura devocional, literal-gramatical e harmonizadora, mais do que por reconstruções históricas ou críticas de fontes.

O adventismo do sétimo dia nasce dentro desse horizonte e, como observa Alberto Timm, “herda” do evangelicalismo do século XIX tanto a alta confiança na

⁸⁹ FORTIN, Denis. **Ellen G. White's Conceptual Understanding of the Sanctuary and Hermeneutics**. Berrien Springs, MI: Andrews University Press, 2000. p. 1-8.

⁹⁰ BEBBINGTON, David W. **Evangelicalism in Modern Britain: A History from the 1730s to the 1980s**. London: Unwin Hyman, 1989. p. 105-115. Convém reforçar que White sempre rejeitou os conceitos de inspiração verbal e inerrância, optando sempre pela expressão “infaível ao que se propõe” para descrever as Escrituras. Ela defendia um texto que, apesar de ter origem divina, sendo Palavra de Deus, era escrito em palavras humanas e passível de erros e lapsos típicos do elemento humano.

⁹¹ HOLIFIELD, E. Brooks. **Theology in America: Christian Thought from the age of the Puritans to the Civil War**. New Haven: Yale University Press, 2005. p. 178.

⁹² SASSI, Jonathan. Theology in America: Christian Thought from the age of the Puritans to the Civil War (review). **Journal of the Early Republic**, v. 25, p. 479-482, 2005.

Bíblia quanto a tendência de organizar seus enunciados em um sistema doutrinário unificado⁹³. Em White isso se traduz numa hermenêutica explicitamente canônica e sincrônica: “A Bíblia interpreta a si mesma. Um texto deve ser comparado com outro. O estudante deve aprender a encarar a Palavra como um todo, e ver a relação de suas partes”⁹⁴. A orientação não é partir de teorias críticas externas, mas do próprio cânon, trazendo à frente seu “tema central” – o grande conflito entre Cristo e Satanás – e lendo história e profecia como uma única grande narrativa de criação, queda, juízo e redenção⁹⁵. Estudos recentes sobre o uso que Ellen White faz da Escritura destacam exatamente essa lógica intertextual, em que passagens de diferentes livros são conjugadas numa rede canônica de testemunhos, funcionando como matriz hermenêutica para a espiritualidade e a teologia adventistas⁹⁶. Em termos metodológicos, trata-se de uma forma de leitura histórico-gramatical de perfil “histórico-bíblico”, posterior e distinta do método histórico-crítico emergente, mas que, ao mesmo tempo, pressupõe a unidade da Bíblia e a necessidade de conectar textos “em seu estado final” para captar o sentido teológico⁹⁷.

Ao considerar o impacto desse contexto na hermenêutica de White, é decisivo lembrar que ela não escreveu em um vácuo, mas respondeu a crises concretas do protestantismo norte-americano e de uma jovem denominação em formação. O próprio White Estate insiste que seus escritos devem ser lidos à luz do “tempo e lugar” a que se dirigem, justamente porque suas mensagens dialogam com debates específicos de seu ambiente religioso e cultural⁹⁸. Assim, por um lado, sua forma de interpretar a Bíblia reflete pressupostos amplamente compartilhados entre evangélicos (confiança na inspiração plenária, leitura literal quando possível, forte

⁹³ TIMM, Alberto R. “The Authority of Ellen White’s Writings”. In: BURT, Merlin D. (org.). **Understanding Ellen White: The Life and Work of the Most Influential Voice in Adventist History**. Nampa, ID: Pacific Press, 2015. p. 55-65.

⁹⁴ WHITE, Ellen G. **Conselhos aos pais, professores e estudantes**. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2024. p. 460.

⁹⁵ ELLEN G. WHITE ESTATE. **Focus on the central issues**. Ellen G. White® Estate, [s.d.]. Disponível em: <<https://whiteestate.org/about/issues1/basic-principles/hermeneutics/principles-interpreting/issues/>>. Acesso em: 10 dez. 2025.

⁹⁶ PATRICK, Arthur. Learning from Ellen White’s Perception and Use of Scripture: Toward an Adventist Hermeneutic for the Twenty-First Century. In: COLE, Ross; PETERSEN, Paul (org.). **Hermeneutics, Intertextuality and the Contemporary Meaning of Scripture**. Adelaide, SA: ATF Theology; Cooranbong, NSW: Avondale Academic Press, 2014. p. 117-139.

⁹⁷ DAMSTEEGT, P. Gerard. **Ellen G. White on biblical hermeneutics**. [S.l.: s.n.], 2013. 1 PDF (63 p.), p. 18-32, 35-45, 53. Disponível em: <https://www.adventistarchives.org/ellen-g-white-on-biblical-hermeneutics.pdf>. Acesso em: 10 dez. 2025.

⁹⁸ ELLEN G. WHITE ESTATE. **Some principles for correctly interpreting the writings of Ellen G. White**. [S.l.]: Ellen G. White® Estate, [s.d.]. Disponível em: <https://whiteestate.org/legacy/issues-herm-pri.html/?hl=james%20white>. Acesso em: 10 dez. 2025.

expectativa escatológica); por outro, ela reconfigura esse horizonte ao articular uma macro-narrativa do grande conflito e um uso sistemático de temas bíblicos como o santuário, o juízo e o sábado como eixos estruturantes da leitura. Em termos de tese, isso significa que a hermenêutica de Ellen White deve ser compreendida como uma prática de leitura canônico-sincrônica, própria do evangelicalismo do século XIX, mas ao mesmo tempo singularmente adventista em seu modo de organizar o cânon em torno do conflito cósmico e de sua recepção comunitária.

A hermenêutica que sustenta o juízo pré-advento em White articula quatro pilares interdependentes: (i) o *sola scriptura* em chave historicista, pelo qual a macrotrama profética (Dn 7-8; Hb 8-10; Ap 14) é lida em continuidade histórica e canônica; (ii) a verdade progressiva e a função confirmatória dos testemunhos proféticos (nunca substitutivos da Bíblia), que servem para convocar a comunidade à fidelidade; (iii) o santuário como matriz teológica, organizando cristologia sacerdotal, soteriologia, eclesiologia e teodiceia; e (iv) uma leitura canônico-aplicativa, que integra exegese, tipologia e parênese missionária. No próprio enredo de *O grande conflito*, White entrelaça tribunal celestial e culto, oferecendo o santuário como forma e lógica do. Em diálogo com essa matriz, a teologia adventista sistematiza o santuário como eixo integrador, enquanto estudos bíblico-teológicos mostram que o juízo funciona como demonstração da aliança, em chave litúrgica e histórica, e que a tipologia do templo informa a própria tessitura do Apocalipse.

2.1.1.1 *Sola scriptura e leitura historicista*

A opção metodológica de White pelo primado das Escrituras (*sola Scriptura*) é declarada de modo programático: “Deus terá, na Terra, um povo que mantenha a Bíblia, e a Bíblia somente, como a regra de toda doutrina e base de toda reforma”⁹⁹. Essa afirmação estabelece a Bíblia como norma e normativa última para crivo doutrinário e experiência eclesial. A partir desse princípio, White sustenta uma interpretação profética específica: os textos apocalípticos não são alegóricos em primeira instância, mas narrativas de eventos históricos ordenados no tempo. Essa leitura historicista (em contraste com leituras preteristas ou futuristas) permite

⁹⁹ WHITE, 2013, p. 594-595.

integrar Daniel, Apocalipse e história da Igreja em um único arco interpretativo no fluxo da história até o clímax escatológico¹⁰⁰.

Nesse enquadramento, a profecia apocalíptica deixa de ser material ilustrativo e torna-se paradigma hermenêutico para toda a leitura bíblica de White¹⁰¹. A história é lida como palco do “grande conflito” e as visões apocalípticas funcionam como mapa teológico do tempo do fim. Em sua síntese, White correlaciona Dn 7,9-14 (“Foi instalada a sessão do tribunal e foram abertos os livros”), Dn 8,14 (“Até 2300 tardes e manhãs. Depois, o santuário será purificado”) e Ap 14,6-7 (“é chegada a hora em que ele vai julgar”) como eventos sincrônicos de um mesmo momento pré-advento no ministério celestial de Cristo. Ela indica que tanto Dn 8,14 quanto a primeira mensagem angélica “apontavam para a ministração de Cristo no lugar santíssimo, para o juízo investigativo, e não para a vinda de Cristo”¹⁰².

Essa articulação bíblico-histórica, é chamada por Miguel Ángel Núñez de “hermenêutica escatológica”, e foi decisiva para resolver o impasse pós-1844¹⁰³. “O tema do santuário foi a chave que desvencilhou o mistério da decepção de 1844, abrindo um sistema completo de verdade”¹⁰⁴. Em termos de método, a tradição adventista consolidou o historicismo profético (em contraste a leituras preteristas ou futuristas), lendo o “pequeno chifre” de Dn 7 e a progressão de Ap 12-14 como sequências histórico-salvíficas que desembocam na proclamação do “juízo”¹⁰⁵. Tal leitura, ao integrar tipologia levítica (Lv 16) e cronologias de Dn 8-9, sustenta que o marco de 1844 inaugura a fase antitípica do Dia da Expição no santuário celestial, com implicações soteriológicas e eclesiológicas¹⁰⁶.

Por fim, estudos sistemático-hermenêuticos recentes mostraram que o santuário opera, na teologia adventista, não apenas como doutrina isolada, mas

¹⁰⁰ WHITE, 2013, p. 595.

¹⁰¹ CANALE, Fernando. From Vision to System: Finishing the Task of Adventist Theology Part III – Sanctuary and Hermeneutics. **Journal of the Adventist Theological Society**, Berrien Springs, v. 17, n. 2, p. 36–39, 2006. Disponível em: <https://andrews.elsevierpure.com/en/publications/from-vision-to-system-finishing-the-task-of-adventist-theology-pa-2/>. Acesso em: 11 nov. 2025.

¹⁰² WHITE, 2013, p. 417, 485-486.

¹⁰³ NÚÑEZ, 2007, p. 20

¹⁰⁴ WHITE, 2013, p. 423. A compreensão do juízo pré-advento em White está intimamente relacionada a crença adventista de um santuário celestial e na ministração de Cristo nesse ambiente. O próprio conceito do juízo é explicado a partir do dia da expiação de Lv 16 em seu contexto ritualístico do santuário.

¹⁰⁵ PAULIEN, Jon. The End of Historicism? Reflections on the Adventist Approach to Biblical Apocalyptic. **Journal of the Adventist Theological Society**, Berrien Springs, v. 14, n. 2, 2003. Disponível em: <https://digitalcommons.andrews.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1251&context=jats>. Acesso em: 11 Nov. 2025.

¹⁰⁶ WHITE, 2013, p. 485-486.

como estrutura macro-hermenêutica que orienta a coerência do sistema de crenças. Fernando Canale argumenta que, para os primeiros adventistas, a doutrina do santuário funcionou como “visão hermenêutica” que organizou o conjunto da teologia, evitando dependências filosóficas extrabíblicas e preservando o sola–tota Scriptura¹⁰⁷. Em convergência com White, essa moldura mantém a primazia bíblica, explica a leitura historicista de Dn 7-8 e Ap 14 e confere explicação ao entrelaçamento entre juízo pré-advento, missão remanescente e ética do discipulado no “tempo do fim”¹⁰⁸.

2.1.1.2 Verdade progressiva e função confirmatória dos testemunhos

No horizonte metodológico da teologia adventista, a noção de “verdade progressiva” opera como princípio hermenêutico que impede tanto o fixismo como a volatilidade doutrinária. Em termos práticos, significa reconhecer que a igreja “ainda tem muitas coisas a aprender e, muitíssimas, a desaprender”, porque “Deus e o Céu somente são infalíveis”¹⁰⁹. Esse princípio preserva o primado das Escrituras (sola Scriptura) e, ao mesmo tempo, legitima o amadurecimento de formulações teológicas à medida que novas conexões bíblicas se tornam mais claras. Por isso, no entendimento adventista, desenvolvimentos posteriores – inclusive a reapresentação do juízo pré-advento em novos contextos – não constituem abandono do núcleo de 1844, mas aprofundamento coerente do mesmo horizonte bíblico-canônico inaugurado pelos pioneiros¹¹⁰. O princípio de verdade progressiva permite explicar por que ela pode retomar o juízo investigativo em contextos posteriores sem abandonar o modelo de 1844¹¹¹.

Nessa moldura, a função dos “testemunhos”¹¹² é essencialmente confirmatória e pastoral, nunca normativa em concorrência com a Bíblia. A própria White insistiu que “os testemunhos escritos não são para apresentar nova luz, mas

¹⁰⁷ CANALE, 2006, p. 36-37.

¹⁰⁸ WHITE, 2013, p. 594-595.

¹⁰⁹ WHITE, Ellen G. **Counsels to Writers and Editors**. Nashville, TN: Southern Publishing Association, 1946. p. 37.

¹¹⁰ WHITE, 2014, p. 423, 485.

¹¹¹ Verdade progressiva não significa relativismo doutrinário, mas aprofundamento coerente. A estrutura de 1844 (santuário, juízo pré-advento, sábado) permanece. O que amadurece é a sua integração teológica e aplicação pastoral, sempre sob crivo escriturístico. Por isso a função dos testemunhos é confirmatória (não originária) e pastoral (não legislativa). Ver CANALE, 2006, p. 37-39.

¹¹² Nomenclatura utilizada costumeiramente pela igreja adventista para se referir a obra de Ellen White.

para imprimir vividamente no coração as verdades já reveladas pela inspiração”¹¹³. Em igual linha, ela advertiu a não “tomar o lugar da Palavra”, pois a luz concedida por Deus “é para conduzir mentes confusas à Sua Palavra”¹¹⁴. De modo programático, caracterizou seu ministério como “luz menor” conduzindo homens e mulheres à “luz maior”, a Escritura¹¹⁵. No contexto denominacional, isso significa: (a) a definição doutrinária decorre exegética e biblicamente; (b) os testemunhos corrigem desvios de leitura, chamam à obediência e confirmam conclusões bíblicas já alcançadas pela comunidade de fé¹¹⁶.

Historicamente, o caso do santuário/julgamento ilustra com nitidez esse arranjo. White articula Dn 8,14, Dn 7,9-14 e Ap 14,6-7 como convergência de um mesmo momento escatológico anterior à parousia, defendendo que tanto a profecia dos 2300 dias quanto a primeira mensagem angélica “apontavam para o ministério de Cristo no santíssimo”, isto é, para o juízo investigativo, e “não” para a vinda visível de Cristo naquela ocasião¹¹⁷. Ao mesmo tempo, ela descreve o “assunto do santuário” como a “chave” que desvelou a decepção de 1844¹¹⁸ e “abriu à vista um sistema completo de verdade, conexo e harmonioso”¹¹⁹. Assim, a igreja estuda primeiro, com base na Escritura, e a autoridade profética, em segundo lugar, corrige equívocos e confirma o núcleo bíblico alcançado. Daí a insistência de que a “compreensão correta do ministério no santuário celestial é o fundamento de nossa fé”¹²⁰.

Por fim, à luz da “verdade progressiva”, não há contradição entre a permanência do marco de 1844 e a reaplicação pedagógica do juízo investigativo em contextos posteriores: o que amadurece é a capacidade hermenêutica de integrar os mesmos textos-chave no enredo bíblico mais amplo (Criação-Aliança-Cruz-Santuário-Parousia) sem deslocar o centro cristológico da soteriologia. White é

¹¹³ WHITE, Ellen G. **Testimonies for the Church**, vol. 5. Mountain View, CA: Pacific Press, 1889. p. 665.

¹¹⁴ WHITE, Ellen G. **Selected Messages**, Book 3. Washington, DC: Review and Herald, 1980. p. 29–31.

¹¹⁵ WHITE, Ellen G. “Little heed is given to the Bible... the Lord has given a lesser light to lead men and women to the greater light”. **Review and Herald**, 20 jan. 1903.

¹¹⁶ WHITE, 1889, p. 665; 1980, p. 29-31.

¹¹⁷ WHITE, 2013, o. 426-428.

¹¹⁸ A tipologia adventista entende Lv 16 (dia da expiação) como tipo (figura histórica do AT). Seu correspondente escatológico é o antítipo (realidade cumprida em Cristo, no santuário celestial). Assim, 1844 marca o início da fase antítipica, isto é, a aplicação celeste e histórica da verdade prefigurada no rito levítico. Dessa compreensão brota a doutrina adventista do juízo pré-advento.

¹¹⁹ WHITE, 2013, p. 423.

¹²⁰ WHITE, Ellen G. **Evangelismo**. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2016. p. 221.

explícita ao afirmar que “a obra do juízo investigativo e do apagamento dos pecados deve ser realizada antes da segunda vinda do Senhor”¹²¹. Longe de relativizar a suficiência das Escrituras, o entendimento de White deriva do seu compromisso de reconduzir a Igreja ao texto bíblico, preservando o primado canônico enquanto fornece exortação, correção e confirmação¹²². Desse modo, “primado das Escrituras” e “função confirmatória dos testemunhos” não competem: organizam, juntos, uma hermenêutica eclesial histórica, responsiva e rigorosamente bíblica.

2.1.1.3 Santuário como matriz teológica

A hermenêutica de White é, de modo programático, centrada no santuário: não se trata de uma doutrina periférica, mas de uma lente estruturante pela qual o conjunto das crenças é lido e integrado. Denis Fortin mostrou que a compreensão whiteana do santuário celestial e de seus ministérios operou como ponto de articulação hermenêutica entre exegese e teologia, moldando a leitura do corpus apocalíptico e recolocando a economia da salvação sob a lógica do ministério sacerdotal de Cristo (Hb; Dn 8,14; Ap 14,6-7)¹²³. Em convergência, Fernando Canale argumenta que, entre os primeiros adventistas, o santuário funcionou como “visão hermenêutica” que organizou o sistema teológico, preservando o *sola-tota Scriptura* e evitando a dependência de pressuposições extrabíblicas¹²⁴. Nessa moldura, “santuário” não é apenas um *locus* doutrinário, mas uma matriz que dá coerência histórica, canônica e soteriológica ao todo.

Do ponto de vista histórico-doutrinário, Alberto R. Timm demonstrou que dois fatores integradores – a tipologia/cronologia do santuário (Dn 8,14; 9) e as três mensagens angélicas (Ap 14,6-12) – costuraram o desenvolvimento das crenças sabatistas entre 1844 e 1863¹²⁵. Em sua análise, a tipologia do santuário integra os componentes teológico-históricos (lei/sábado, estado do homem, segunda vinda, dom profético), enquanto as três mensagens integram-nos histórico-teologicamente, ao situar tais doutrinas na cronologia da missão escatológica. Esse “papel integrativo” explica por que o santuário, em White, não é tema colateral, mas eixo de

¹²¹ WHITE, 2013, p. 485.

¹²² WHITE, 1889, p. 665; 1980, p. 29-31.

¹²³ FORTIN, 2000, p. 160-166.

¹²⁴ CANALE, 2006, p. 36-39; 76-80.

¹²⁵ TIMM, 2020, p. 63; 475-476.

leitura que reordena a teologia a partir do ministério sumo-sacerdotal de Cristo, com efeitos na pregação, na vida comunitária e na práxis missionária¹²⁶.

Desse modo, o juízo pré-advento não comparece como “acréscimo jurídico” ao evangelho, mas como momento escatológico do mesmo evangelho – isto é, a fase antitípica do Dia da Expição no santuário celestial – na qual a cruz e a intercessão são lidas unitariamente no ofício sacerdotal de Cristo¹²⁷. Richard M. Davidson já sublinhava que, para os pioneiros, “o assunto do santuário foi a chave que abriu à vista um sistema completo de verdade, conexo e harmonioso”¹²⁸, linguagem que White emprega para descrever a função do santuário na superação da decepção de 1844¹²⁹. O resultado hermenêutico é que a justificação, a santificação e a esperança escatológica são compreendidas “no santuário”, e não à margem dele, com a proclamação de Ap 14,6-7 servindo de moldura querigmática desse mesmo evangelho¹³⁰.

Finalmente, entender o santuário como matriz teológica ilumina o próprio método adventista: (a) primado das Escrituras, que regula todo o sistema; (b) historicismo profético, que lê Dn 7-8 e Ap 12-14 em sequência histórica; (c) integração teológico-canônica, pela qual temas como lei/sábado, antropologia (mortalidade condicional), escatologia e eclesiologia se relacionam organicamente ao ministério sacerdotal de Cristo e ao anúncio das três mensagens¹³¹. Nessa chave, a “centralidade do santuário” em White não absolutiza um tópico, mas oferece a arquitetura hermenêutica que mantém Cristo no centro, alinha as doutrinas à macro-narrativa bíblica e sustenta a missão remanescente na história¹³².

2.1.1.4 Leitura canônico-aplicativa

A hermenêutica de White evita isolar o juízo de sua teleologia pastoral e missionária: a verdade bíblica é dada para formar um povo cuja vida exiba

¹²⁶ FORTIN, 2000, p. 165-166; CANALE, 2000, p. 70-80.

¹²⁷ WHITE, 2014, p. 423; 485-486.

¹²⁸ DAVIDSON, Richard M. **In Confirmation of the Sanctuary Message**. *Journal of the Adventist Theological Society*, Berrien Springs, v. 2, n. 1, p. 93-114, 1991. Disponível em: <https://adventbeliefs.com/assets/BBR/09/In-Confirmation-of-the-Sanctuary-Message.pdf>. Acesso em: 11 nov. 2025.

¹²⁹ WHITE, 2014, p. 422.

¹³⁰ FORTIN, 2000, p. 163-165; CANALE, 2006, p. 60-68.

¹³¹ TIMM, 1995, p. 475-476.

¹³² FORTIN, 2000, p. 165-166.

reverência, obediência e testemunho público. Em sua leitura de Ap 14,6-12, o conteúdo doutrinário (juízo iminente, chamado à adoração do Criador, perseverança dos santos) só cumpre sua finalidade quando se encarna em um corpo eclesial que “Temam a Deus e deem glória a Ele” (Ap 14,7) – linguagem que White assume como convocação prática para reforma pessoal e missão mundial¹³³. Assim, o elemento “juízo” não é mero tópico sistemático: ele determina um *ethos* (adoração, obediência, anúncio) e uma *práxis* (discipulado missionário) que se mede por fidelidade à Escritura e responsabilidade histórica¹³⁴.

Nessa linha, White afirma que, “em sentido especial”, os adventistas do sétimo dia foram colocados no mundo como atalaias e portadores de luz, incumbidos da proclamação das mensagens angélicas¹³⁵. A finalidade do ensino profético, portanto, é edificar um povo-sinal cuja existência corporativa autentique a mensagem anunciada: “Aqui está a perseverança dos santos” (Ap 14,12) traduz-se, na obra de White, em uma comunidade moldada por amor leal, obediência aos mandamentos e fé em Jesus – marca de um testemunho ético e escatológico inseparável do anúncio do juízo¹³⁶. Trata-se de uma leitura canônico-aplicativa: o cânon não apenas informa crenças; ele aponta um povo e direciona sua missão.

A própria estratégia ministerial que White propõe decorre dessa matriz. O juízo pré-advento, como momento do ministério sumo-sacerdotal de Cristo no santuário celestial, orienta a prática pastoral: a igreja deve anunciar o evangelho eterno com métodos que unam verdade e serviço, revelando o caráter de Cristo no cuidado integral das pessoas. White exemplifica: visita aos enfermos, alimentação dos famintos, educação dos filhos – práticas que revelam o caráter de Cristo antes e durante o anúncio verbal. “O método de Cristo, e só ele, trará verdadeiro êxito entre o povo”: aproximar-se, atender às necessidades, conquistar confiança e então convidar ao seguimento¹³⁷. Em termos educacionais, a missão é restaurar, pela

¹³³ WHITE, 2014, p. 311-312; 436-438.

¹³⁴ WHITE, 2014, p. 483-486.

¹³⁵ WHITE, Ellen G. **Testemunhos para a Igreja**. Vol. 9. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2023. p. 19–20.,

¹³⁶ WHITE, 2014, p. 603-604.

¹³⁷ WHITE, Ellen G. **A Ciência do Bom Viver**. Edição atualizada. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2023. p. 143

graça, “a imagem de seu Autor” no ser humano, finalidade que dá conteúdo formativo à proclamação das mensagens angélicas¹³⁸.

Essa moldura impede tanto a abstração doutrinária (teorias sem vida) quanto o ativismo desancorado (práxis sem fundamento bíblico). A leitura canônico-aplicativa integra (i) o conteúdo do cânon (sola/tota Scriptura), (ii) o tempo do cânon (historicismo profético que situa Ap 14,6-12 no horizonte do juízo pré-advento) e (iii) a finalidade da crença (formar uma comunidade que glorifique a Deus). Por isso, nos termos de White, a correta compreensão do ministério no santuário não apenas organiza a teologia: ela “é o fundamento de nossa fé” e, por conseguinte, da missão¹³⁹.

2.1.2 O juízo pré-advento como estrutura teológica

O juízo pré-advento, tal como articulado por White, não é um apêndice doutrinário, mas uma peça estrutural que integra Escritura, santuário celestial e missão da igreja. Em White, a teologia do juízo opera como eixo de integração (a) canônico-exegético (Dn 7-8; Hb 8-10; Ap 14), (b) tipológico (o Dia da Expição como figura), e (c) pastoral-missionário (a partir de uma compreensão das três mensagens angélicas de Ap 14). A sistematicidade dessa proposta aparece exemplarmente em *O Grande Conflito*, onde a autora descreve a “grande e solene” sessão celeste na qual “o caráter e a vida dos homens passam em revista”¹⁴⁰. Ao situar o início desse juízo em 1844, na fase antitípica do Dia da Expição, White articula a purificação do santuário com a transparência do governo divino perante o universo¹⁴¹.

Em *Primeiros Escritos*, textos programáticos como “A porta aberta e a porta fechada”¹⁴² e “O fim dos 2.300 dias”¹⁴³ fornecem a matriz visionária do tema: a passagem de Cristo do “lugar santo” ao “santíssimo” em 1844 (Ap 3,7-8; Hb 8-9), com a consequente centralidade da lei (arca) e do sábado na experiência do remanescente. Essa moldura não nasce de especulação mística, mas de uma releitura da Escritura pós-1844 que vincula a exegese de Dn 8,14 à economia sacrificial levítica e ao querigma escatológico de Ap 14,6-12.

¹³⁸ WHITE, Ellen G. **Educação**. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2008. p. 15-16.

¹³⁹ WHITE, 2016, p. 221.

¹⁴⁰ WHITE, 2013, p. 479-480.

¹⁴¹ WHITE, 2013, p. 425-432; 479-491.

¹⁴² WHITE, 2006, p. 42-45.

¹⁴³ WHITE, 2014, p. 54-55.

A partir dessa base, a narrativa do grande conflito move-se da tipologia para a história da salvação, apresentando o juízo pré-advento como fase “investigativa”, anterior à execução do juízo na parousia. O processo é descrito como juridicamente transparente (“livros foram abertos”, Dn 7,10) e pastoralmente soteriológico: Cristo, Sumo Sacerdote, “assiste-Se” de anjos e “comparece” no santíssimo “para realizar a obra do juízo de investigação”¹⁴⁴. Nessa moldura, a purificação do santuário consiste no “apagamento dos pecados” registrados¹⁴⁵, ecoando Hb 9-10.

O White Estate¹⁴⁶ e a historiografia adventista recente têm insistido que esse ensino estrutura a teologia do juízo em estágios: (1) juízo pré-advento (investigativo), (2) execução no segundo advento, (3) juízo milenar (investigativo, agora pelos santos), e (4) julgamento executivo pós-milenial (Ap 20) – um arranjo que preserva simultaneamente justiça e misericórdia, e enfatiza a “abertura” do governo de Deus¹⁴⁷. Esse esquema não surge para “substituir” a cruz, mas para explicitar, histórica e cosmicamente, seus efeitos (Jo 12,31; Hb 9,23-28).

Merlin D. Burt, ao mapear o desenvolvimento doutrinário adventista, sublinha que a compreensão do ministério de Cristo no santuário celestial – e com ele o juízo pré-advento – emergiu do retorno metódico à Escritura e foi sendo refinada por White ao longo do tempo, sempre subordinada ao princípio cristocêntrico e canônico¹⁴⁸. Essa leitura explica por que, em White, a doutrina do juízo nunca é dissociada de apelo evangelístico e reforma de vida (Ap 14,7: “Temam a Deus e deem glória a ele”).

No plano terminológico, estudos do White Estate mostram que White adotou progressivamente a expressão “juízo investigativo” para designar esse primeiro ato do juízo final, enfatizando o caráter forense-revelacional do processo, no qual a

¹⁴⁴ WHITE, 2013, p. 479-480.

¹⁴⁵ WHITE, 2013, p. 371-372.

¹⁴⁶ O *Ellen G. White Estate, Inc.* é uma organização jurídico-eclesiástica criada a partir do último testamento de White (datado de 9 de fevereiro de 1912) com a finalidade de atuar como sua “agente” após a morte, guardando seus escritos, administrando seus bens literários e providenciando traduções e novas publicações. Ao longo do século XX, o White Estate passou a trabalhar em estreita cooperação com a Associação Geral da Igreja Adventista do Sétimo Dia, ampliando sua missão de guardar, publicar, traduzir e disponibilizar os escritos de White e de apoiar centros de pesquisa ao redor do mundo. ELLEN G. WHITE ESTATE. **About the White Estate**. Silver Spring, MD: Ellen G. White Estate, [s.d.]. Disponível em: <https://whiteestate.org/about/estate/>. Acesso em: 10 dez. 2025.

¹⁴⁷ MACPHERSON, 2022. p. 1–3, 12, 20–28.

¹⁴⁸ BURT, Merlin D. **Understanding Ellen White**. Silver Spring, MD: Ellen G. White Estate, 2015. p. 118–127 (esp. 122–123). E-book (PDF). Disponível em: https://media4.egwwritings.org/pdf/en_UEGW.pdf. Acesso em: 6 nov. 2025.

“decisão” divina se dá “em transparência” perante o universo¹⁴⁹. O núcleo é menos a cronologia do evento e mais sua teleologia: vindicar o caráter de Deus ao mesmo tempo em que se afirma a seriedade da resposta humana à graça (Dn 7,9-10; 1Co 4,5).

A literatura sistemática adventista entende, por isso, que o juízo pré-advento funciona como “estrutura” (no sentido canaleano de macro-hermenêutica): uma visão que organiza a totalidade do sistema teológico em torno do santuário e do ministério sumo-sacerdotal de Cristo¹⁵⁰. Sob essa ótica, o juízo não é apenas um tópico de escatologia especial, mas um princípio que correlaciona cristologia (ofício celestial de Cristo), eclesiologia (identidade e missão do remanescente), soteriologia (perseverança dos santos) e teodiceia (transparência do governo divino).

Do ponto de vista bíblico-teológico, a ligação com Ap 14,6-12 é decisiva: a proclamação de que “é chegada a hora do seu juízo” (Ap 14,7) dá conteúdo missional ao tempo presente, qualificando a pregação do evangelho eterno com ênfase no senhorio do Deus Criador (contra a idolatria) e na lealdade de aliança (sábado/mandamentos) – tal como a própria White argumenta ao conectar a “arca” (lei) vista no templo celestial (Ap 11,19) ao chamado à fidelidade¹⁵¹.

A recepção historiográfica do tema reconhece que, já no pós-1844, pioneiros como Hiram Edson, O. R. L. Crosier e J. N. Loughborough relacionaram a “purificação do santuário” (Dn 8,14) a uma obra de juízo; White acolhe e reconfigura esse *insight* numa moldura canônica mais ampla, evitando leituras alegóricas do santuário¹⁵². O resultado é uma gramática teológica que preserva a objetividade do ministério celestial de Cristo e, ao mesmo tempo, comunica segurança soteriológica (Hb 6,19-20; 9,24), sem dissolver a responsabilidade humana (Ap 14,12).

Por fim, a razão pela qual o juízo pré-advento funciona, em White, como “estrutura” é que ele organiza a narrativa integral do agir de Deus, do *kerygma* da cruz à parousia, numa economia de justiça e misericórdia exibida publicamente perante as criaturas. Longe de minar a certeza do evangelho, o juízo investigativo “celebra a cruz” (para lembrar a linguagem da teologia do juízo recente) ao mostrar a suficiência do sacrifício e a fidelidade do Mediador que conclui Sua obra em favor

¹⁴⁹ OLSON, 2019, p. 5-7, 10.

¹⁵⁰ CANALE, 2006, p. 36-40.

¹⁵¹ WHITE, 2013, p. 366-371.

¹⁵² MACPHERSON, 2022, p. 1-3; OLSON, 2019, p. 5-7.

dos que nele confiam¹⁵³. Nessa chave, a doutrina funda identidade, culto e missão – e prepara a transição para a seção seguinte desta tese, dedicada à metanarrativa do Grande Conflito.

2.1.3 Julgamento e a metanarrativa do Grande Conflito

O juízo pré-advento ocupa posição de destaque dentro da metanarrativa do Grande Conflito em White: é o momento em que a história da salvação, lida como conflito cósmico entre Cristo e Satanás, torna-se publicamente auditável diante do universo. White descreve a cena judicial de Dn 7 (“assentou-se o juízo, e abriram-se os livros”) como sessão solene “em que o caráter e a vida dos homens passam em revista”, vinculando-a à fase antitípica do Dia da Expição a partir de 1844, no santíssimo do santuário celestial (Dn 7; Dn 8,14; Hb 8-10). Essa leitura fundamenta o propósito teodíceo da metanarrativa, vindicar o caráter de Deus perante as criaturas¹⁵⁴.

A própria composição literária de White explicita o enquadramento metanarrativo: *O Grande Conflito* (volume final da série *Conflito dos Séculos*) recompõe a história cristã como palco do embate entre a falsificação satânica e a preservação do testemunho bíblico. Em sua seção sobre o juízo investigativo, White conecta transparência forense (“livros foram abertos”) e soteriologia (obra final do Sumo Sacerdote), articulando julgamento, expiação e esperança¹⁵⁵.

A literatura do White Estate e a historiografia adventista têm mostrado que, para White, o juízo se desdobra em estágios congruentes com a narrativa bíblica. Tal sequência resguarda justiça e misericórdia e reforça a abertura do governo divino (teodiceia) própria ao Grande Conflito.

Nesse horizonte, estudos clássicos de Olson sobre o “juízo investigativo nos escritos de White” sublinham que White faz do juízo um ato revelacional: Cristo, assistido por anjos, comparece ao santíssimo “para realizar a obra do juízo de investigação”, um processo em que a remoção dos pecados registrados (apagamento) corresponde, no cosmos, à limpeza do santuário (Lv 16)¹⁵⁶.

¹⁵³ BURT, 2015, p. 126-127.

¹⁵⁴ WHITE, 2013, p. 479-491.

¹⁵⁵ WHITE, 2013, p. 480-482.

¹⁵⁶ OLSON, 2019, p. 6-7.

Ao precisar a lógica de aliança por trás do juízo, Roy Gane interpreta biblicamente o tribunal de Dn 7 como “revisão da aliança” (*covenant review*): a cena judicial paraleliza a restauração do santuário (Dn 8) e retoma o padrão do Dia da Expição, no qual a fidelidade é examinada à luz da graça e do perdão previamente recebidos. Essa chave aliança-santuário ilumina a forma como White vincula expiação, lei e juízo dentro do Grande Conflito¹⁵⁷.

Do ponto de vista canônico-narrativo, Richard Davidson destaca como o santuário funciona em White como matriz que organiza a metanarrativa bíblica do conflito cósmico, do Éden à nova criação, de modo a enquadrar o juízo pré-advento como momento hermenêutico decisivo em que a justiça de Deus se manifesta em favor do Seu povo, sem abdicar da responsabilidade humana (Ap 14,7, 12)¹⁵⁸.

A teologia sistemática adventista consolidou essa leitura. Dederen e Rodríguez mostram que o santuário e o juízo constituem estrutura integrativa do sistema adventista (cristologia sacerdotal, eclesiologia remanescente, escatologia e teodiceia). Dentro desse arcabouço, o juízo pré-advento, no enredo do Grande Conflito, explicita a coerência pública do plano da salvação¹⁵⁹.

Historicamente, Merlin Burt demonstra que a formulação adventista amadureceu a partir de retorno às Escrituras e refinamento teológico no século XIX – processo em que White, pela função orientadora de seus escritos, reforça a centralidade bíblica e a finalidade missionária do tema do juízo dentro do Grande Conflito¹⁶⁰.

A recepção contemporânea reconhece que, em White, ênfases de advertência e de asseguarção do evangelho convivem sem contradição: o mesmo juízo que chama à preparação reafirma a certeza em Cristo, o Sumo Sacerdote que “aparecerá segunda vez... para a salvação” (Hb 9,28). A ESDA registra essas ênfases complementares e sua evolução histórico-teológica¹⁶¹.

¹⁵⁷ GANE, Roy. “Judgment as Covenant Review.” **Journal of the Adventist Theological Society**, v. 8, n. 1–2, p. 181-194, 1997. (esp. p. 189-191). Disponível em: <https://digitalcommons.andrews.edu/old-testament-pubs/27/>. Acesso em: 6 nov. 2025.

¹⁵⁸ DAVIDSON, Richard M. “**Cosmic Metanarrative**” (paper). Berrien Springs, MI: Andrews University, 2018. Disponível em: <https://www.andrews.edu/sem/inministry/uploads/2018syllabi/2018fallsyllabi/gsem530-articles/cosmic-metanarrative.r.-davidson.pdf>. Acesso em: 6 nov. 2025.

¹⁵⁹ RODRÍGUEZ, Ángel Manuel. “The Sanctuary.” In: DEDEREN, Raoul (ed.). **Handbook of Seventh-day Adventist Theology** (Commentary Reference Series, v. 12). Hagerstown, MD: Review and Herald, 2000. p. 375-417.

¹⁶⁰ BURT, 2015, 57-60, 118-127.

¹⁶¹ MACPHERSON, 2022.

Em síntese, na leitura de White o juízo pré-advento não é um apêndice cronológico, mas a culminância epistêmica do Grande Conflito: ali se torna patente, com critérios de aliança e transparência judicial, que o governo de Deus é justo, que a cruz é suficiente e que a resposta da fé produz um povo perseverante.

2.1.4 A estrutura litúrgico-narrativa do julgamento

White organiza o julgamento divino em uma forma litúrgico-narrativa: não apenas um veredito abstrato, mas um drama ritual que se desdobra em ambiente de santuário, com personagens, ações e símbolos que conduzem à transparência do governo de Deus. A sessão de Dn 7 (“Foi instalada a sessão do tribunal e foram abertos os livros”) não é descrita de modo meramente jurídico; ela é ambientada como liturgia celestial diante do trono, com ministros e livros, onde a vida dos seres humanos “passa em revista” – eixo que White amarra a Dn 8,14, Hb 8-10 e Ap 14,6-12.

O modelo narrativo que estrutura esse entendimento é o Dia da Expição (Lv 16), cuja sequência ritual – ingresso do sumo sacerdote ao santíssimo, mediação pelo sangue, purificação do santuário, confissão sobre o bode emissário e sua remoção – serve de guia dramático para a compreensão do juízo. White detalha esse fio: incenso cotidiano¹⁶², transferência de pecados ao santuário ao longo do ano e necessidade de uma “obra especial” de purificação¹⁶³, com o sumo sacerdote entrando “uma vez no ano” no santíssimo¹⁶⁴, até a remoção final dos pecados e a libertação da congregação¹⁶⁵. Essa cadência litúrgica – aproximação → purificação → expulsão do mal – torna-se a expressão narrativa do juízo em White.

No nível celeste, White associa a liturgia do trono vista por João (Ap 4-5; 8,3-4) ao ministério de Cristo no santuário “verdadeiro”, acentuando a continuidade entre culto e tribunal: adoração e julgamento compartilham o mesmo espaço sagrado. Em sua exposição, o templo celestial é o “lugar da intercessão” (incenso, altar de ouro) e o foro da verdade (livros, arca/lei), de onde procede o anúncio de que “é chegada a hora do seu juízo” (Ap 14,7). A forma litúrgica do Apocalipse, nessa leitura, não

¹⁶² WHITE, Ellen G. **Patriarcas e Profetas**. Edição atualizada. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2021. p. 348.

¹⁶³ WHITE, 2021, p. 355.

¹⁶⁴ WHITE, 2021, p. 355-356.

¹⁶⁵ WHITE, 2021, p. 358.

ornamenta a doutrina: ela a constitui como narrativa de adoração, memória e verificação pública¹⁶⁶.

Roy Gane mostrou que o juízo bíblico assume o padrão do Dia da Expição, conferindo coerência litúrgica ao exame escatológico: a fidelidade é revista à luz da graça previamente oferecida e acolhida. Essa chave ajuda a ler White: sua ênfase na purificação do santuário e no apagamento dos pecados retoma o rito anual como matriz que organiza a história sagrada em direção ao desfecho do Conflito.

A “investigação” (fase pré-advento) tem, portanto, forma e ritmo litúrgico-narrativo: (1) Convocação do tribunal e abertura dos livros (Dn 7)¹⁶⁷; (2) Comparecimento do Sumo Sacerdote no santíssimo (Hb 9)¹⁶⁸; (3) Aplicação do sangue (méritos de Cristo) e purificação do santuário¹⁶⁹; (4) Afronta/expulsão do mal (bode emissário/escopo teodíceo)¹⁷⁰; (5) Proclamação pública (as mensagens angélicas como “liturgia de anúncio” escatológico; Ap 14,6-12). É nessa linha que White enxerga a abertura do governo de Deus: o juízo acontece *coram universo*¹⁷¹.

Richard Davidson descreveu como a tipologia do santuário estrutura a própria tessitura literária do Apocalipse (distribuição septenária, cenas de trono, sequências de culto e julgamento), oferecendo arcabouço para ler a história como culto que se intensifica até a verificação final¹⁷². Na recepção adventista de White, essa tipologia explica por que a forma de culto (altar, incenso, arca, cânticos) dirige o enredo do juízo – não como alegoria livre, mas como referência bíblica de templo aplicada ao desfecho do Conflito.

No plano histórico-teológico adventista, Olson documentou como White assume e refina a linguagem do “juízo investigativo” para acentuar sua natureza revelacional: o processo não supre ignorância divina, mas publiciza a justiça, removendo do santuário o registro dos pecados dos arrependidos¹⁷³. Como White insiste, a obra se desenrola na presença de anjos e “livros”, em cenário

¹⁶⁶ WHITE, 2013, p. 490.

¹⁶⁷ WHITE, 2013, p. 479-481.

¹⁶⁸ WHITE, 2012, p. 357.

¹⁶⁹ WHITE, 2013, p. 371-372; 2021, p. 355.

¹⁷⁰ WHITE, 2021, p. 358.

¹⁷¹ Na presença de todo o universo.

¹⁷² DAVIDSON, Richard M. “Sanctuary Typology.” In: HOLBROOK, Frank B. (ed.). **Symposium on Revelation – Book I** (Daniel and Revelation Committee Series, v. 6). Silver Spring, MD: Biblical Research Institute, 1992. p. 99–130.

¹⁷³ OLSON, 2019, p. 10-11.

de culto e verificação¹⁷⁴. A estrutura litúrgica aqui não é apenas decorativa, uma vez que ela opera teologicamente na purificação final.

A síntese sistemática adventista, consolidada aponta que o santuário oferece uma estrutura unificadora para soteriologia, eclesiologia e escatologia, na qual o juízo pré-advento é o momento litúrgico culminante da economia da aliança: o mérito da cruz é aplicado, a lei/arca define o foro da fidelidade, e a proclamação de Ap 14 dá o timbre de adoração pública ao veredito¹⁷⁵.

White parece empregar o motivo litúrgico do juízo para método pedagógico. A narrativa cultural (por meio da série Grande Conflito)¹⁷⁶ torna-se pedagogia da aliança e do discipulado. Knight observa que ler White exige perceber essa intencionalidade parenética: o desenho litúrgico do juízo existe para formar um povo que adore “o Criador” e persevere, não para satisfazer curiosidade cronológica¹⁷⁷.

Na teologia adventista vista a partir da década de 1950, a ênfase no ofício sumo-sacerdotal de Cristo reforça a segurança do crente no horizonte do juízo: o mesmo Cristo que oficia a liturgia do santuário é a garantia do veredito para os que n’Ele confiam. A forma litúrgico-narrativa, por isso, não produz ansiedade, mas esperança informada: o culto revela que a salvação consumada na cruz está publicamente aplicada em favor do povo¹⁷⁸.

Em conclusão, na leitura de White, a estrutura litúrgico-narrativa do julgamento é o modo como Deus conta (e torna verificável) a Sua justiça: o santuário dá forma e ritmo ao juízo; a proclamação angélica confere voz ao veredito; e a purificação final sela a esperança.

2.1.5 A dialética julgamento-esperança

A hermenêutica de White sobre o juízo pré-advento opera, simultaneamente, como verificação pública da justiça divina e como boa-nova de esperança para o

¹⁷⁴ WHITE, 2013, p. 490-491.

¹⁷⁵ RODRIGUEZ, 2000, p. 415-417.

¹⁷⁶ Conjunto de cinco livros narrativos da autora, a saber: Patriarcas e profetas, Profetas e reis, O desejado de todas as nações, Atos dos apóstolos e o Grande conflito.

¹⁷⁷ KNIGHT, George R. **Reading Ellen White**: How to Understand and Apply Her Writings. Hagerstown, MD: Review & Herald, 1997. p. xi.

¹⁷⁸ HEPPENSTALL, Edward. **Our High Priest**: Jesus Christ in the Heavenly Sanctuary. Washington, DC: Review & Herald, 1972. p. 136-137, 171.

povo de Deus. O cenário forense de Dn 7 é descrito como uma sessão “grande e solene” na qual o caráter e a vida dos seres humanos “passam em revista”, mas essa transparência não visa aterrorizar fiéis, e sim vindicar o governo de Deus e assegurar que a obra de Cristo é suficiente para os que Nele confiam¹⁷⁹. Ao vincular a audiência celeste ao Dia da Expição de Lv 16 e ao anúncio de Ap 14,6-12, White faz com que a cena de juízo funcione como *kerygma*: a justiça de Deus é exibida como esperança histórica (e não como sentença arbitrária).

Essa dialética emerge da própria forma litúrgico-narrativa do juízo: o Sumo Sacerdote entra no santíssimo, o incenso sobe, os livros se abrem, e a congregação é chamada à contrição. Estes são movimentos litúrgicos que, em White, correspondem a movimentos de esperança (perdão aplicado, purificação efetiva, reconciliação celebrada). Em *Patriarcas e profetas*, a autora detalha a lógica: a transferência simbólica do pecado ao santuário ao longo do ano aponta para a necessidade de uma “obra especial” de purificação, cuja consecução liberta o povo¹⁸⁰. O rito não termina na acusação, mas na remoção e no regozijo: a esperança está inscrita na própria cadência do julgamento.

Gane interpreta o tribunal de Daniel como revisão da aliança, em que a fidelidade da comunidade é examinada à luz da graça já ofertada. Essa chave explica a dialética em White: o juízo não contradiz a justificação; antes, torna visível a eficácia do sangue de Cristo aplicado em favor do povo, o que preserva a seriedade da resposta humana sem anular a segurança evangélica¹⁸¹.

A esperança não é mero “estado psicológico” do crente, mas convicção teológica derivada da mediação sacerdotal de Cristo. White é explícita: “No grande dia da expiação e do juízo investigativo, apenas os casos do povo professo de Deus são considerados”¹⁸²; a própria distinção de fases do juízo serve para que os fiéis saibam que o Sumo Sacerdote atua “em seu favor” antes da execução do veredito. Em termos de teodiceia, a esperança nasce do fato de que Deus não oculta Sua justiça, mas a exhibe perante Suas criaturas.

Olson mostrou como White adota e refina a terminologia de “juízo investigativo” para sublinhar seu caráter revelacional e evangélico: a investigação

¹⁷⁹ WHITE, 2013, p. 487.

¹⁸⁰ WHITE, 2021, p. 348-349.

¹⁸¹ GANE, 2012, p. 189-191.

¹⁸² WHITE, 2013, p. 480.

não supre ignorância divina; ela publiciza a decisão graciosa, culminando no “apagamento” dos pecados (At 3,19), e consolida a confiança de que o registro de pecados não deterá os que permanecem em Cristo¹⁸³. Sob esse prisma, juízo e esperança não se opõem: o juízo é a forma pública da esperança.

Na recepção sistemática, o *Handbook of Seventh-day Adventist Theology* apresenta o santuário como estrutura integradora (cristologia sacerdotal, eclesiologia remanescente, escatologia), na qual o juízo pré-advento é o ponto alto de uma economia de misericórdia aplicada. Essa sistematização ecoa White: a lei (arca) dá o foro; o sangue de Cristo dá o fundamento da esperança; e as mensagens angélicas dão a proclamação pública do juízo¹⁸⁴.

A ESDA sintetiza essa dinâmica em quatro estágios correlatos: pré-advento (investigativo), execução na parousia, juízo milenar e juízo executivo pós-milenial. Isso evidencia como a esperança cresce precisamente por meio da ordenação do juízo na história da salvação. Em White, cada estágio aprofunda a segurança: a cruz é aplicada (pré-advento), a libertação é inaugurada (advento), a justiça é participada (milenio) e o mal é definitivamente removido (pós-milenio)¹⁸⁵.

Por fim, a dialética julgamento-esperança em White desemboca em consolo escatológico: o mesmo Cristo que oficia hoje “aparecerá segunda vez, sem pecado, para salvação” (Hb 9,28). Assim, a esperança não “suspende” o juízo; ela flui dele, porque o juízo é a aplicação cultual da cruz, razão pela qual a convocação à vigilância de Ap 14,7 é, simultaneamente, convite ao descanso confiante no Mediador. A leitura de White permite concluir que a hermenêutica do juízo pré-advento não alterna medo e consolo, mas expõe a justiça graciosa de Deus como fundamento seguro da esperança.

2.2 O CONCEITO DE SELO DE DEUS

Percebe-se, na hermenêutica de White, que o “selo de Deus” é uma categoria integradora que atravessa a macro-narrativa do Grande Conflito, conectando aliança, lei moral, criação e escatologia. Em sua leitura de Ap 7 e 14, White articula o selamento como a ação divina de identificar e preservar um povo

¹⁸³ OLSON, 2019, p. 12.

¹⁸⁴ RODRIGUEZ, 2000, p. 416-417.

¹⁸⁵ MACPHERSON, 2022.

cujas lealdade se manifesta por obediência amorosa e discernível fidelidade ao senhorio de Cristo e à vontade revelada nas Escrituras. Não se trata de um emblema externo, mas de um processo espiritual e ético que prepara o povo de Deus para a crise final e o juízo (pré-advento).

Antes de examinar o conceito de "selo de Deus" em White, convém esclarecer sua definição. White distingue entre marca externa e realidade interior: o selo é fundamentalmente uma ação do Espírito que estabiliza a pessoa 'na verdade, intelectual e espiritualmente' (Ap 7,3; 9,4). Não é, portanto, um signo visível, mas um estado de confirmação espiritual que se manifesta na obediência pública, particularmente, na guarda do sábado. Nessa chave, o "selo de Deus" é simultânea e inseparavelmente pneumatológico (obra do Espírito) e ético (refletido em práticas de lealdade).

Esse conceito aparece, de modo seminal, em *"The Seal of God"*¹⁸⁶, onde White vincula o selamento à purificação do caráter e à conformidade com a lei divina. Ali, a autora insiste que ninguém recebe o selo enquanto conservar uma mancha de caráter, deslocando o foco de um sinal meramente nominal para um testemunho ético contínuo e verificável na vida comunitária. No mesmo movimento, ela aproxima a linguagem de Ezequiel (Ez 9) e Apocalipse (Ap 7; 14), modelando um horizonte pastoral e missionário para a disciplina espiritual do remanescente nos tempos de crise.

A moldura bíblico-teológica que sustenta esse conceito passa pela ligação entre criação-aliança-sábado. Na leitura de White, a santidade do sábado (Gn 2; Êx 20; 31) opera como "sinal" e "selo" da autoridade do Criador, pois autentica, na prática semanal, a soberania de Deus sobre o tempo e sobre a vida. Em sua síntese, quando o sábado é rebaixado por "poderes" humanos, "o selo" é retirado da lei; quando restaurado, o povo reencena a memória do Criador e reafirma a pertença exclusiva a Deus¹⁸⁷. Por isso, no clímax escatológico, "o sábado será a grande prova de lealdade", na medida em que condensa a controvérsia sobre autoridade e adoração¹⁸⁸.

¹⁸⁶ DAMSTEEGT, P. Gerard. The Seal of God. **Adventists Affirm**, v. 8, n. 3, Year-end 1994. Disponível em: <https://www.adventistsaffirm.com/the-seal-of-god-p-gerard-damsteegt>. Acesso em: 7 nov. 2025.

¹⁸⁷ WHITE, 2013, p. 452.

¹⁸⁸ WHITE, 2013, p. 605.

Importa, porém, sublinhar que White não reduz o selo a um rito ou a uma data no calendário. Em comentário clássico, ela distingue expressamente o selamento como “um ‘assentar’ na verdade, intelectual e espiritualmente”, isto é, uma confirmação interior pela qual a pessoa se torna estável na fé, ainda que o “selo” não seja visível aos olhos humanos. Essa definição guarda a teologia do selo de reducionismos legalistas, ao situá-la no campo da conversão, da maturidade cristã e da perseverança sob pressão.

Por fim, convém fixar os eixos: (a) fundamento bíblico-canônico (Gn 2; Êx 20; 31; Ez 9; Ap 7; 14), lido por White na chave criacional e pactual; (b) definição teológico-espiritual do selamento como obra do Espírito que estabiliza o crente na verdade e o conforma à lei do amor; (c) implicações eclesiológicas e públicas do sábado como marca de lealdade no cenário de conflito de adoração; e (d) implicações pastorais: formação de caráter, reforma de vida e missão sob condições adversas.

2.2.1 Fundamentos do “selo de Deus”

O vocabulário bíblico para “selo/sinal” é plural e confluyente: *hôtām/sfragís* (selo), *’ôt* (sinal), e “nome” como pertença (Êx 31,12-17; Ez 20,12.20; Ap 7,1-4; 14,1). Em chave canônico-narrativa, o “selo de Deus” remete ao reconhecimento público da soberania do Criador e à pertença pactual a Ele, sinalizada por um *ethos* de obediência que não é meramente formal, mas testemunhal (Dt 6; Jr 31,31-34; Ap 14,12).

A noção de “selo de Deus” em White emerge de um horizonte bíblico-litúrgico e pastoral que combina (1) semântica escriturística do selo/sinal, (2) economia do santuário e (3) teleologia escatológica do Grande Conflito. Em *O grande conflito*, White o “selo” situa-se no entrecruzamento de justiça revelada e fidelidade de aliança, tendo função identitária, pedagógica e missional.

Historicamente, a compreensão de White sobre o selo de Deus amadureceu progressivamente a partir de 1844, com raízes tanto no estudo bíblico quanto em experiências visionárias iniciais¹⁸⁹ e, decisivamente, no diálogo com os pioneiros sabatistas (especialmente José Bates) sobre o sábado como sinal/selo (Êx 31; Ez

¹⁸⁹ WHITE, 2014, p. 42-55.

20) ¹⁹⁰. Esse desenvolvimento, documentado em fontes do White Estate e em reconstruções historiográficas clássicas¹⁹¹, converge para a tese de que o selo é, de modo proeminente, a assinatura de Deus no quarto mandamento, com implicações escatológicas (Ap 7; 14) e eclesiais (Ap 12,17; 14,12).

Do ponto de vista bíblico-teológico, o “selo” mobiliza um campo semântico robusto. Em chave canônica, “selo/sinal” designa: (a) autoridade/autenticidade (Jr 32,10-11; Gn 41,41-42), (b) propriedade/pertencimento (marcas régias e templárias) e (c) proteção/inviolabilidade (Dn 6,17). Além disso, o uso figurado indica confirmação/aprovação e garantia/penhor (Rm 4,11; 2Co 1,21-22; Ef 1,13; 4,30). Os intérpretes adventistas têm mostrado como White lê esse campo à luz do santuário e da aliança, integrando dimensões forenses e litúrgicas¹⁹².

A centralidade do sábado no pensamento de White decorre precisamente das características do selo: nome e título do Legislador, competência normativa e memorial criacional (Êx 20,8-11; 31,13-17; Ap 14,7). Em sua síntese, “o quarto mandamento [...] contém o selo do grande Legislador” e constitui o sinal distintivo do povo de Deus¹⁹³. A distinção entre *sinal* (uso ordinário, não escatológico) e *selo* (ênfase escatológica) acompanha o padrão escriturístico e estrutura a pedagogia de White ao tratar do remanescente, da missão e do confronto final (Ap 13-14).

Em termos de estrutura teológica, o selo é inseparável da matriz do santuário. A tipologia do Dia da Expição (Lv 16) oferece a coreografia que articula purificação do santuário e “apagamento dos pecados”, tema central em *O grande conflito*¹⁹⁴. Nesse movimento, a observância sabática não é mero distintivo sociológico; é prática de aliança que, por sua vez, narra a fidelidade do Criador e sua reivindicação pública de autoridade sobre a criação (*praxis* selatória).

A dialética entre o “selo de Deus” e a “marca da besta” fornece a moldura escatológica e forense da questão. No “teste final”¹⁹⁵, a lealdade sabática funciona como evidência pública de adoração ao Criador (Ap 14,7), enquanto a rejeição ao mandamento sinaliza submissão antagônica. A distinção “selo/marca” não é,

¹⁹⁰ WHITE, 2013, p. 425-432; 2014, p. 54-55.

¹⁹¹ OLSON, 2019, p. 10-11; BURT, 2015, p.118-127.

¹⁹² RODRIGUEZ, 2000, p. 375-377; GANE, 1997, p. 190.

¹⁹³ WHITE, 2013, p. 366-372; WHITE, Ellen G. **Testemunhos para a Igreja**. Vol. 6. Edição atualizada. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2023. p. 349

¹⁹⁴ WHITE, 2013, p. 371-372.

¹⁹⁵ WHITE, 2013, p. 605.

portanto, arbitrária, mas traduz dois regimes litúrgico-narrativos de lealdade que se manifestam historicamente “diante do universo”¹⁹⁶.

White também sublinha a dimensão pneumatológica do selo: o Espírito é o *Selador* (Ef 1,13; 4,30), cuja obra santificadora prepara e autentica o povo para o tempo do selamento, sem conflitar com a função selatória do sábado (Heppenstall sintetiza essa convergência cristológica-pneumatológica no ofício de Cristo como Sumo Sacerdote)¹⁹⁷.

No plano histórico-doutrinário, pesquisas destacam o caráter progressivo e confirmatório do entendimento whiteano. O selo emerge cedo no ministério de White (1844–1849) e recebe contornos mais definidos em interface com a leitura sabatista e com passagens como Ez 9; Êx 31; Ez 20¹⁹⁸. Esse percurso reforça o princípio do *sola scriptura* sob método historicista.

A literatura bíblica sobre *oath/covenant* acrescenta densidade semântica ao “selo” como linguagem de aliança. Paul R. Williamson demonstra o nexo entre juramento, selo e ratificação da relação pactual (Gn 17; Rm 4,11), iluminando a forma como White recorre tanto à circuncisão (selo da justiça da fé) quanto ao sábado (sinal/selo criacional-pactual) para estruturar o pertencimento e a fidelidade¹⁹⁹.

Enquanto categoria canônico-aplicativa, “selo de Deus” em White opera como princípio de identidade (remanescente), princípio de missão (três mensagens angélicas) e princípio de culto (adoração ao Criador), e tudo isso sob o horizonte do juízo pré-advento.

Por fim, estes fundamentos permitem organizar a subsequente análise em três eixos: (1) o selo de Deus como prática narrativa: o sábado e a vida como dramatização semanal da lealdade de aliança; (2) o selo de Deus como fidelidade diante da humanidade: o caráter público/missionário do distintivo sabático; e (3) o selo de Deus e a linguagem da aliança: o nexo entre autoridade, pertença e proteção que o selo implica. Tal arquitetura, coerente com a metanarrativa do Grande Conflito e com o ministério sacerdotal de Cristo, expressa a leitura de White e sua recepção sistemática na teologia adventista.

¹⁹⁶ DAVIDSON, 1992, p. 99-101; MOORE, Marvin. **Na corte celestial**: em defesa do juízo investigativo. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2019, p. 161, 189.

¹⁹⁷ HEPPENSTALL, 1972, p. 136-137.

¹⁹⁸ BURT, 2015, p. 126; OLSON, 2019, p. 5.

¹⁹⁹ WILLIAMSON, Paul R. **Sealed with an Oath**: Covenant in God's Unfolding Purpose. Nottingham: Apollos; Downers Grove, IL: IVP, 2007. p. 109-111; WHITE, 2021, p. 355-358.

2.2.1.1 O selo de Deus como prática narrativa

Em White, “selo” não é amuleto nem mero signo abstrato; é prática que narra. Em chave bíblica, o sábado puxa o mandamento para dentro do Êxodo: “Eu sou o Senhor teu Deus, que te tirei da terra do Egito” (Êx 20,2), de modo que o descanso semanal reconta a libertação do regime de extração e idolatria (Dt 5,15). White associa essa memória à chamada a “adorar aquele que fez o céu e a terra” (Ap 14,7) se tornando o marco público da lealdade ao Criador²⁰⁰. Nesta moldura, o “selo de Deus” se manifesta na prática sabática como dramatização ritual-ética da aliança.

White dá ao sábado, “selo do grande Legislador”, uma função pedagógica: semanalmente, o povo encena a fidelidade de aliança²⁰¹.

No centro dessa prática está o campo semântico pactual do “selo/sinal”: autoridade, pertencimento, proteção e confirmação (Rm 4,11; Ef 1,13; 4,30). Williamson mostra que “selo” e “juramento” ratificam identidades e compromissos em contextos de aliança²⁰², o que converge com a ênfase de White: o sábado porta o nome e o título do Legislador, atuando como assinatura pública do senhorio divino sobre o tempo e a comunidade²⁰³.

A recepção sistemática adventista explicita o nexo entre selo–santuário–aliança. O santuário oferece a estrutura integradora (cristologia sacerdotal, eclesiologia, escatologia) na qual o sábado funciona como prática selatória que educa para a adoração e para a fidelidade²⁰⁴. Assim, a prática sabática, em White, é simultaneamente critério, memória e boa-nova²⁰⁵.

O estatuto “narrativo” do selo emerge das cenas de trono (Ap 4-5; 8,3-4) e a proclamação das três mensagens angélicas dão voz e rito ao veredito. Nessa dramaturgia, a observância sabática é a liturgia do tempo que inscreve o corpo e a comunidade na história que Deus conta; ao “guardar” o sábado, a igreja conta a justiça do Criador em contraste com narrativas rivais (Ap 13-14).

Do lado apologético-pastoral, Moore e Knight chamam atenção para a função formativa dessa prática: o sábado como selo narra semanalmente o

²⁰⁰ WHITE, 2013, p. 425-432.

²⁰¹ WHITE, 2013, p. 371-372; 2023, p. 349.

²⁰² WILLIAMSON, 2007, p. 57-84.

²⁰³ WHITE, 2013, p. 367.

²⁰⁴ RODRIGUEZ, 2000, 391.

²⁰⁵ GANE, 1997, p.190.

senhorio do Criador, amadurece convicções e humaniza a vida contra as lógicas de “produção sem descanso”²⁰⁶. A “prática narrativa” é, portanto, também pedagogia: fornece uma motivação para adorar, trabalhar e descansar de modo que a comunidade se torne sinal vivo do evangelho de Deus.

Em síntese, na leitura de White, o “selo de Deus” é uma prática narrativa que reencena criação e êxodo, incorpora a matriz do santuário e se projeta na proclamação escatológica de Ap 14. Ao ordenar o tempo, os afetos e o trabalho, o sábado torna-se o meio pelo qual a igreja conta, de modo público e pedagógico, a história do Deus Criador e Redentor.

2.2.1.2 O selo de Deus como fidelidade diante da humanidade

Em White, o “selo de Deus” não atua como signo sectário que isola a comunidade do mundo, mas como distintivo vocacional: “distingue para servir” (Êx 19,4-6). A distinção, portanto, é missional e pública. O sábado torna-se o modo como um povo manifesta, diante da humanidade, a soberania do Criador sobre o tempo, o trabalho e o consumo (Êx 20,8-11; 31,12-17; Is 56,1-8). White situa esse testemunho sob o anúncio de Ap 14,6-12: adorar “Aquele que fez o céu e a terra” é um ato contracultural que, justamente por isso, tem caráter de sinal visível perante as nações²⁰⁷.

A lógica é coerente com sua estrutura litúrgico-narrativa: a observância sabática dramatiza semanalmente a história do Êxodo e da Criação, oferecendo ao mundo uma “comunidade alternativa” cuja economia de descanso, justiça e misericórdia contradiz a produtividade insaciável (Dt 5,12-15; Is 58,13-14). A recepção adventista explicita que essa demonstração cultural é intrinsecamente pública: o selo não “fecha” o povo, antes o expõe como bem comum, uma amostra visível do Reino²⁰⁸.

O vínculo entre “selo” e testemunho público tem um claro sentido distintivo: “o sábado (...) é um sinal que distingue” o povo de Deus²⁰⁹. Em White, essa distinção é relacional (adoração), ética (prática de justiça) e missional (anúncio). Daí seu uso pastoral de Is 56,1-8 para afirmar que estrangeiros e marginalizados são

²⁰⁶ MOORE, 2019, p. 162; KNIGHT, 1997, p. 49.

²⁰⁷ WHITE, 2013, p. 605.

²⁰⁸ GANE, 1997, p. 185.

²⁰⁹ WHITE, 2023d, p. 350.

acolhidos na aliança mediante a prática sabática, indicando que a justiça “não isola”, mas interpela a humanidade.

Historicamente, o desenvolvimento do conceito em White reforça o caráter público do selo. Desde as primeiras visões (1844-1849) até sua consolidação no diálogo com José Bates (1846-1848), o sábado aparece como parede divisória entre fidelidade e infidelidade com vistas ao testemunho²¹⁰. A documentação primária e a historiografia adventista mostram que White leu Êx 31 e Ez 20 como gramática de identidade voltada ao mundo, não mero marcador intracomunitário.

No horizonte da teodiceia do Grande Conflito, essa publicidade assume forma de prova. White enuncia o “teste final”, quando a observância do sábado funciona como declaração pública de lealdade ao Criador, frente a um repouso alternativo patrocinado por “poderes terrenos”²¹¹.

Essa visibilidade não conflita com a pneumatologia do selo. Em termos pessoais, o Espírito é o Selador (Ef 1,13; 4,30), e, em termos públicos, Ele forma um povo cuja vida mostra a diferença entre guardar e profanar²¹². White insiste que a santificação “demarca a diferença” e que nem todos os que professam o sábado serão selados, uma crítica ao ritualismo sem testemunho²¹³.

Em síntese, na leitura de White o “selo de Deus” é fidelidade diante da humanidade: visível, litúrgica e ética. Ele distingue para o serviço (Êx 19), convoca para a adoração ao Criador (Ap 14) e organiza publicamente o tempo e o trabalho como contranarrativa ao mundo (Is 56).

2.2.1.3 O selo de Deus e a linguagem da aliança

Na Escritura, “sinal/selo” é linguagem pactual que identifica pertença, autoridade e santificação. A bênção do Nome (Nm 6,22-27) não é mero ato devocional, mas impressão pública da identidade de YHWH sobre o povo²¹⁴; de

²¹⁰ WHITE, 2014, p. 56-58; BURT, 2015, p. 130.

²¹¹ White, 2013, p. 606-607.

²¹² HEPPENSTALL, 1972, p. 173.

²¹³ WHITE, 2013, p. 479-483.

²¹⁴ Na Escritura, “sinal/selo” é linguagem pactual, identificando pertença, identidade e santificação. A bênção do Nome (Nm 6, 22-27), por exemplo, funciona como uma impressão pública, uma marca litúrgica, da identidade de YHWH sobre o povo. De modo análogo, o sábado (Ex 31,13; Ez 20,12.20) é dado como “sinal de santificação”, uma prática recorrente que aponta a identidade do

modo correlato, o sábado é dado “para que saibais que Eu sou o Senhor que vos santifica” (Êx 31,13.16-17). White lê essa matriz de aliança de forma insistente, apontando o sábado como um sinal que distingue o povo de Deus, precisamente porque atesta honrar-se Sua lei e o senhorio do Criador²¹⁵.

A tradição bíblica reforça esse nexos entre selo e juramento (oath). Williamson demonstra que, ao longo do cânon, sinais pactuais (p. ex., circuncisão) operam como ratificação visível da relação de aliança, funcionando como “selo da justiça da fé” (Rm 4,11) e como marca de pertença ao Senhor²¹⁶. White parece apontar essa leitura ao caracterizar o sábado como “selo do grande Legislador” (Êx 2,8-11; 31,13-17), uma espécie de “assinatura” do Rei na lei que rege a comunidade²¹⁷.

A contribuição de Roy Gane ajuda a elucidar porque a linguagem pactual é decisiva na leitura de White. Para Gane, o juízo assume o caráter de “revisão da aliança” (*covenant review*): à luz do sangue previamente outorgado (Hb 9–10), a fidelidade do povo é examinada²¹⁸. Nessa moldura, o “selo” não adiciona méritos; ele confirma a pertença e a lealdade de aliança, exatamente o que White explicita quando conecta o sábado à obra do Sumo Sacerdote no santíssimo²¹⁹.

A ênfase de Richard M. Davidson na tipologia do santuário e na tessitura cultural do Apocalipse ilumina o aspecto performativo dessa linguagem: o “selo” não é apenas símbolo, mas rito e narração da aliança (cenar de trono, incenso, arca/lei), de tal modo que Ap 14,6-12 oferece a liturgia pública do pacto sob o auditório do universo²²⁰.

2.2.2 O testemunho em tempos de crise no tempo do fim

Para White, a crise final não é apenas doutrinária, mas pública: uma disputa de soberania que envolve adoração, consciência e ordem civil-econômica. Em *O grande conflito*, o clímax de Ap 13-14 é lido como confronto entre a adoração ao Criador (Ap 14,7) e um poder religioso-civil que impõe coerção (“comprar e vender”)

Deus que santifica. Aqui, “sinal” e “selo” são funcionalmente sinônimos. Ambos marcam o povo como propriedade e como testemunho do governo divino.

²¹⁵ WHITE, 2023d, p. 350.

²¹⁶ WILLIAMSON, 2007, p. 57-58.

²¹⁷ WHITE, 2013, p. 368.

²¹⁸ GANE, 1997, p. 193.

²¹⁹ WHITE, 2013, p. 371, 481.

²²⁰ DAVIDSON, 1992, p. 120-123.

e uniformiza o culto (Ap 13,16-17). Nessa moldura, o selo de Deus (associado ao sábado como sinal do Criador) torna-se linha de demarcação ética e litúrgica, em que o testemunho do remanescente se evidencia como perseverança “na fé de Jesus” (Ap 14,12)²²¹.

White descreve a crise como momento grande e solene em que “o caráter e a vida” passam em revista (ecoando o cenário de julgamento de Dn 7), mas insiste que o propósito do juízo investigativo é teodíceo e evangélico: vindicar a justiça de Deus, em benefício do Seu povo. O selo, aqui, não funciona como amuleto privado; é a forma pública de fidelidade pactual, visível na prática sabática, em contraste com uma liturgia social rival que se institucionaliza por meio de sanções econômicas e respaldo jurídico²²².

A documentação histórica confirma que White entendeu o selamento como realidade presente e futura: já em suas primeiras visões (1844–1845) o “selo do Deus vivo” marca os fiéis, mas seu ápice ocorre antes da soltura dos quatro ventos, no cenário do decreto e da prova final (Ap 7,1-3; 13-14). Ao lado do processo em curso, White preserva a expectativa de um “teste” derradeiro em que o sábado é teste de lealdade, traçando a distinção entre os que servem a Deus e os que se submetem a poderes terrenos.

Nesse contexto, o testemunho no tempo do fim (tempos de crise) se apresenta na obediência sabática. O cessar de atividades é evidência histórica (não mérito) de um povo selado, e o contraste com a “marca” decorre de liturgias concorrentes de tempo, trabalho e consumo.

Em síntese, na leitura de White, o testemunho em tempos de crise no tempo do fim consiste em perseverança fiel e pública: a comunidade selada sustenta a adoração ao Criador e a santidade prática em meio a pressões econômico-jurídicas, permanecendo “na fé de Jesus” (Ap 14,12). Longe de sectarismo, trata-se de esperança encarnada: a vida sabática como contraponto às liturgias de poder, e a confiança em Cristo como fundamento de coragem²²³.

²²¹ WHITE, 2013, p. 366-372, 605-606.

²²² RODRIGUEZ, 2000, p. 390-395.

²²³ MOORE, 2019, p. 121

2.3 O SÁBADO COMO RESISTÊNCIA TEOLÓGICA E ECONÔMICA

No horizonte macro-hermenêutico de White, o sábado não é um apêndice litúrgico, mas um eixo teológico que integra criação, aliança, lei moral, santificação e missão. Em sua síntese clássica, o sábado é sinal do poder criador e redentor, pedagógico e identitário, pois orienta semanalmente a vida do povo de Deus para a soberania do Criador. A dinâmica é dupla: confissão do Deus que cria e experiência do Deus que redime. Ao marcar o tempo com a memória da criação e com a esperança escatológica, o sábado torna-se símbolo da fidelidade pactual.

Essa prática tem implicações econômicas inequívocas. A cadência sabática interrompe ritmos de extração contínua do trabalho, do solo e do próximo; relativiza a idolatria da produtividade; e reconfigura desejos sob a ética do dom. A “economia do maná” (Êx 16), lida por White como pedagogia contra o acúmulo ansioso e a especulação, inculca suficiência e confiança. Em horizonte mais amplo, a autora conecta descanso e justiça distributiva ao lembrar a tutela divina do pobre, do estrangeiro e do trabalhador (Lv 25). Assim, “sábado e justiça econômica” não são dois temas justapostos, mas aspectos da mesma ordem criacional-pactual traduzida em práticas concretas de misericórdia, hospitalidade e reparação²²⁴.

O sábado também opera como resistência teológica. White compreende a controvérsia final como disputa de adoração e autoridade, na qual o sábado aparece como a grande prova de lealdade, precisamente por condensar a questão sobre quem tem o direito de governar o tempo e a consciência²²⁵. Longe de legalismo, trata-se de doxologia: guardar o sábado é proclamar, contra pretensões sacralizadas do poder e do mercado, que o cosmos, o trabalho e o descanso pertencem a Deus.

2.3.1 A teologia do sábado em Ellen White

A teologia sabática em White emerge como eixo hermenêutico que conecta criação, aliança, lei moral, santificação e missão, situando o sábado como sinal identitário do senhorio do Criador e como pedagogia semanal da graça. Em sua leitura de Gn 2,1-3, Êx 20,8-11 e Ez 20,12, o sábado concentra uma dupla semântica: confissão do Deus criador e experiência do Deus redentor. No clássico

²²⁴ WHITE, Ellen G. **The Ministry of Healing**. Mountain View, CA: Pacific Press, 1905. p. 183–200.

²²⁵ WHITE, 2013, p. 606.

capítulo “O sábado” de *Educação*, White resume essa síntese: “o sábado é sinal de poder criador e redentor”, apontando para Deus “como fonte de vida e conhecimento” e testemunhando Seu propósito de “recriar-nos à Sua imagem”²²⁶.

Esse enquadramento não é meramente devocional; ele sustenta uma ontologia relacional de aliança. White insiste que o sábado sinaliza a pertença exclusiva do povo ao Deus que santifica (Ez 20,12), distinguindo “entre os fiéis súditos de Deus e os transgressores”²²⁷. Em formulação paralela preservada em *Testemunhos Seletos* “o sábado é um sinal de afinidade entre Deus e Seu povo [...] o distintivo” do remanescente²²⁸. Essas declarações, recorrentes em sua obra, consolidam o sábado como sinal de relação pactual e como critério ético de lealdade na história.

A dimensão pedagógica do sábado, em White, articula-se com a ética do decálogo e com a formação de caráter. A observância sabática, ensina ela, deve ser “alegre” e promover “grandes bênçãos”²²⁹, estruturando uma espiritualidade do descanso que educa o desejo, modera a produtividade e reorienta o tempo para Deus e para o próximo. Aqui, sua ênfase converge com leituras acadêmicas adventistas que integram aliança, lei e sábado como gramática da vida justa²³⁰. O núcleo é a reciprocidade pactual: a graça que salva é a mesma que habilita a obedecer (Êx 20,2 antes de 20,8-11), de modo que o sábado nunca é legalismo, mas memorial performativo da graça criadora-redentora.

Como signo pactual, o sábado opera também como foco de identidade eclesial e testemunho público. Em *O grande conflito*, White projeta essa vocação ao horizonte escatológico: “O sábado será a grande prova de lealdade” porque “é o ponto de verdade especialmente controvertido”²³¹. A formulação não absolutiza um rito; ela lê a controvérsia sabática como metonímia do conflito maior sobre autoridade e adoração (Ap 13-14). Na práxis semanal, a igreja dramatiza uma alternativa teológica ao imperialismo do tempo – Deus, e não o mercado, determina ritmos e valores – e dá razões públicas de sua esperança.

²²⁶ WHITE, 2008, p. 250.

²²⁷ WHITE, Ellen G. **Conselhos para a Igreja**. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2007. p. 266. Disponível em: <https://m.egwwritings.org/pt/book/1723.1826>. Acesso em: 7 nov. 2025.

²²⁸ WHITE, 1996, p. 17.

²²⁹ WHITE, 2023d, p. 349-356.

²³⁰ GANE, Roy E. “Justly Integrating Covenant, Law, and Sabbath”. **Ministry**: International Journal for Pastors, v. 76, n. 2, p. 6–11, fev. 2004. Disponível em: <https://digitalcommons.andrews.edu/pubs/2247/>. Acesso em: 7 nov. 2025.

²³¹ WHITE, 2013, p. 605.

A teologia sabática de White é igualmente social em seus efeitos. Ao vincular assembleia de culto e provisão para os vulneráveis, ela lê a prática do descanso com implicações distributivas²³². Embora o texto trate de dízimo e culto, a lógica subjacente é sabática: tempo e recursos são reorientados do interesse privado para o bem comum, o que ressoa com leituras contemporâneas que descrevem o sábado como “economia do dom” e “ética do limite” – um contrapeso à acumulação e à exploração. Essa hermenêutica social do sábado responde a demandas de justiça, não por via ideológica, mas por fidelidade à aliança do Deus que descansa e convida a descansar.

No plano bíblico-teológico, a recepção adventista acadêmica tem sublinhado a coerência da proposta de White. Roy Gane mostra a “integração justa” entre aliança, lei e sábado, argumentando que a nova aliança não abole, mas inscreve a lei “no coração”, preservando o sábado como sinal da soberania amorosa de Deus²³³. Gerhard Hasel, por sua vez, demonstra o enraizamento do sábado no pentateuco – criação, Sinai e pós-Sinai – e sua função como “sinal e aliança” no cânon hebraico²³⁴.

Autores adventistas também exploram a interface entre sábado e cristologia. Samuele Bacchiocchi, em sua pesquisa histórico-teológica, evidencia como a passagem do sábado ao domingo no cristianismo antigo envolveu dinâmicas sociopolíticas e teológicas, reforçando por contraste o valor do sábado bíblico como memorial da criação e da redenção²³⁵. Esse pano de fundo histórico oferece contraste útil para a leitura de White, na qual o sábado permanece sacramento do Deus trino que cria e salva – não por nostalgia, mas por fidelidade ao evangelho eterno (Ap 14,6-12).

A maturidade dessa teologia aparece onde White distingue “selo de Deus” e mera observância externa. Comentando Ap 7,2, ela define o selamento como “um assentar-se na verdade, intelectual e espiritualmente”²³⁶. Assim, o sábado pode ser sinal do selo porque encarna esse assentamento no Deus criador-redentor, sem reduzir o evangelho a formalismo.

²³² WHITE, 2021, p. 530.

²³³ GANE, 2006, p. 7-8.

²³⁴ HASEL, Gerhard F. “The Sabbath in the Pentateuch”. In: STRAND, Kenneth A. (ed.). **The Sabbath in Scripture and History**. Washington, DC: Review and Herald, 1982. p. 21-43.

²³⁵ BACCHIOCCHI, 1977, p. 100-109; 132-140.

²³⁶ WHITE, Ellen G. **SDA Bible Commentary**, v. 4: **Ellen G. White Comments**. Hagerstown, MD: Review and Herald, 1955. p. 1161.

Por fim, a teologia sabática em White conserva uma nota pastoral: um espaço de deleite que antecipa a nova criação e forma comunidades hospitaleiras. A hermenêutica do descanso, desse modo, funciona como método espiritual (educa o coração), como ética pública (protege o próximo, o pobre e a terra) e como escatologia vivida (prenúncio do descanso definitivo).

2.3.2 Sábado e justiça econômica

No horizonte de White, o sábado não é apenas memorial da criação e sinal de santificação; ele configura uma demonstração de justiça econômica. A cadência sabática de “tempo santificado” reordena práticas e desejos ao interromper semanalmente lógicas de exploração, expropriação do tempo do próximo e idolatria do lucro. Em *Educação*, White descreve o sábado como “sinal do poder criador e redentor” que educa o povo para a vida segundo Deus²³⁷. A partir dessa pedagogia, o descanso torna-se crítica prática a economias que absolutizam produtividade e consumo, antecipando o *ethos* de alianças que protegem pessoas, terra e animais.

Essa leitura nasce da Escritura: o decálogo liga o sábado ao êxodo (Dt 5,12-15), convertendo o descanso sabático em memória social da libertação de servidão econômica. White acompanha esse pensamento quando insiste que a observância sabática implica responsabilidade por dependentes e trabalhadores²³⁸. Assim, a pausa semanal não é privilégio de elites religiosas, mas direito estendido a “filho, filha, servo, estrangeiro e animal” (Êx 20,10), deslocando a economia do interesse privado para um regime de limites e de cuidado.

A economia do maná (Êx 16) serve a White como parábola da suficiência contra a acumulação ansiosa. Em *Patriarcas e Profetas*, ela lê o maná como dispositivo pedagógico que forma um povo para a confiança, impedindo o acúmulo especulativo e o “apodrecimento” moral da ganância²³⁹. O sábado, no auge do relato, suspende a coleta e relativiza o “sempre mais”, antecipando a justiça distributiva que atravessa leis de rebusca, dízimos assistenciais e remissão de dívidas (Lv 19,9-10; Dt 14,28-29). O fio condutor é claro: Deus governa a provisão; a comunidade traduz esse governo em práticas que freiam a expropriação dos vulneráveis.

²³⁷ WHITE, 2008, p. 250-251.

²³⁸ WHITE, 2007, p. 267.

²³⁹ WHITE, 2021, p. 295-298.

As instituições sabáticas mais amplas – ano sabático e jubileu (Lv 25) – aprofundam essa compreensão. Embora White não desenvolva sistematicamente um “programa jubilar”, ela reconhece o princípio da cessação como tutela do pobre, e do trabalhador, e como “limite” à espiral da dívida e da concentração patrimonial²⁴⁰. Nessa linha, autores adventistas têm mostrado como a pausa institucionalizada (dia/ano) funciona como contrapeso teológico à captura do tempo e da terra por elites econômicas²⁴¹. O sábado torna-se, então, sinal sacramental de uma ordem alternativa, onde a vida, e não o lucro, dita o valor do tempo.

A disciplina sabática, insiste White, inclui práticas concretas de justiça: liberação do jugo, cessação das transações que instrumentalizam o próximo e visitação do necessitado. Ao comentar Is 58, ela recusa uma religiosidade de aparências e convoca a “romper todo jugo” como parte do verdadeiro culto, no qual o sábado é guardado “não buscando o seu próprio interesse”²⁴². A crítica de White a “negócios” no sábado (Ne 13) não é formalismo, mas defesa do pobre contra dinâmicas que convertem o sagrado em mercadoria e o tempo em instrumento de expropriação²⁴³.

Importa notar que, para White, justiça econômica sabática não é estatismo nem *laissez-faire* religioso; é conversão de pessoas e comunidades para uma economia do dom. Em *Conselhos Sobre Mordomia*, ela responsabiliza detentores de recursos por “fazer justiça e amar a misericórdia”, canalizando capitais e competências para aliviar sofrimento e ampliar oportunidades²⁴⁴. O sábado, nesse quadro, disciplina a condução econômica: relativiza a riqueza, desbanaliza o tempo do outro e treina a comunidade para distribuir, visitar, ensinar e curar – sacramentos cotidianos da justiça.

A escatologia de White intensifica essa dimensão pública. Em *O Grande Conflito*, a controvérsia final em torno de adoração/autoridade tem consequências materiais: quem controla o tempo controla corpos e mercados²⁴⁵. A lealdade sabática torna-se prova precisamente porque subtrai a vida da tirania de economias sacralizadas, anunciando que o cuidado de Deus – e não o crédito, o consumo ou o

²⁴⁰ WHITE, 2021, p. 530.

²⁴¹ GANE, 2004, p. 10-11.

²⁴² WHITE, Ellen G. **Profetas e Reis**. Edição atualizada. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2024. p. 673-678; WHITE, 1996, p. 17.

²⁴³ WHITE, 2024, p. 647-651.

²⁴⁴ WHITE, Ellen G. **Conselhos sobre mordomia**. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2007. p. 13-21, 112-118.

²⁴⁵ WHITE, 2013, p. 604-606.

poder – é o fundamento da existência. Guardar o sábado, assim, é também resistir a sistemas que negam descanso a trabalhadores, mulheres, crianças, estrangeiros e à própria terra.

2.3.3 Sábado como resistência

Na macro-narrativa do Grande Conflito, White lê “Babilônia” como um sistema religioso-político de pretensões totalizantes que disputa a adoração devida ao Criador, reconfigurando lei, culto e consciência (Ap 13-14). Nesse cenário, o sábado comparece como sinal do senhorio divino e, por isso mesmo, como prática de resistência: ao relocar semanalmente o tempo sob a autoridade do Deus criador-redentor, a observância sabática recusa a sacralização imperial do poder e do mercado. White sintetiza essa polarização escatológica no ponto em que “o sábado será a grande prova de lealdade”, pois “é o ponto de verdade especialmente controvertido”; quando a prova final vier, traçar-se-á a “linha de distinção” entre os que servem a Deus e os que não O servem²⁴⁶.

A gramática dessa resistência nasce do vínculo criação-aliança-lei: o sábado sela, na história, a autoridade do Criador (Êx 20,8-11; Ez 20,12). White interpreta Ap 11,19 e 14,6-7 como reabertura do santuário celestial e chamada mundial à adoração do Criador – exatamente o fundamento invocado pela primeira mensagem angélica. Por isso, ao deslocar-se o sábado por decreto humano, “tirou-se o selo da lei”; a obra de restauração nos “últimos dias” recoloca o sábado em sua posição de memorial do Criador e “sinal” de sua autoridade.

O eixo hermenêutico de White para Ap 13-14 é a disputa por adoração mediada por instituições e liturgias alternativas. Nessa linha, a guarda sabática, como prática corporificada de lealdade ao Criador, é o contrassinal da marca do império, exatamente porque encarna a estabilidade ética e teológica do remanescente.

A exegese adventista de Ap 13 reforça essa leitura. No comentário de Ranko Stefanovic, a besta do mar (Ap 13,1-10) reatualiza o imaginário dos impérios de Daniel, e a linguagem de culto forçado, “blasfêmia” e “autoridade” explicita a pretensão de substituir Deus – estrutura típica de Babilônia. O próprio comentário sublinha o pano de fundo de Dn 3 (imagem, número “seis”, ameaça de morte e

²⁴⁶ WHITE, 2013, p. 604-605.

universalidade da exigência cultural), lendo Ap 13,14-18 como repetição global do decreto de adoração idólatra²⁴⁷. Resistir, portanto, é manter a adoração do Criador contra a imposição do império.

Esse pano de fundo ilumina o papel do sábado. Se a primeira mensagem conclama a “adorar Aquele que fez o céu, e a terra...” (Ap 1,7), a resposta de Babilônia (segunda e terceira mensagens) visa deslocar o eixo da adoração para a “imagem” e o “sinal” do sistema (Ap 14,9-11). Ángel Manuel Rodríguez resume a convergência adventista: a “marca da besta” é o contrafactual do “selo de Deus”; a santificação do domingo reivindica autoridade para “mudar” a lei, enquanto o sábado permanece como sinal do poder criador-redentor do Deus trino²⁴⁸.

A resistência sabática assume contornos materiais: Ap 13,17 aponta sanções econômicas para quem não se submeter ao culto do sistema (império babilônico). Stefanovic observa que o clímax do drama inclui impedimentos de “comprar e vender” e o uso do poder civil para impor adesão religiosa, replicando a lógica do decreto de Dn 3²⁴⁹. O sábado, como prática pública que reordena o tempo e testemunha uma lealdade não negociável, torna-se, assim, uma forma de desobediência fiel às pretensões totalizantes da “trindade” falsa (dragão, besta do mar e da terra).

Na teologia de White, esse enfrentamento nunca é meramente político; é doxológico e pactual. O selo não é visível, mas opera como estabilização na verdade; por isso, a prova sabática não legitima triunfalismos identitários nem legalismos – exige caráter transformado e adoração centrada no Cordeiro. A prova final não cria o remanescente; apenas revela o que foi selado pela graça. Nesse horizonte, o sábado funciona como “memorial performativo” semanal da criação e redenção, protegendo a consciência contra colonização imperial do tempo e da adoração²⁵⁰.

White costura a crítica à pretensão de “mudar os tempos e a lei” ao diagnóstico do “mistério da iniquidade”: o ápice da apostasia histórica foi a alteração do mandamento sabático, que arrancou o “selo” da lei e introduziu uma autoridade

²⁴⁷ STEFANOVIC, Ranko. **Revelation of Jesus Christ**: Commentary on the Book of Revelation. 2. ed. Berrien Springs, MI: Andrews University Press, 2009. p. 414-417, 464-465.

²⁴⁸ RODRÍGUEZ, Ángel Manuel. O evangelho eterno e as três mensagens angélicas. **Ministry**: International Journal for Pastors, v. 93, n. 6, p. 6-9, jun. 2021.

²⁴⁹ STEFANOVIC, Ranko. **Plain Revelation**. Nampa, ID: Pacific Press, 2013. Ver cap. “The Beast from the Sea” e “The Number 666”: Dn 3 como pano de fundo de Ap 13:14-18; sanções econômicas e culto imposto (p. 171, 173, 178).

²⁵⁰ WHITE, 1955, p. 1162.

eclesiástica no lugar do governo direto de Deus. Assim, quando o conflito de Ap 13-14 amadurece, a questão sabática torna-se o *locus* visível de uma disputa invisível por soberania. Repor o sábado é repor o Autor da lei, e resistir à marca é recusar o “direito” de a criatura legislar sobre o culto do Criador.

Por fim, “sábado como resistência” em White não se confunde com antagonismo cultural simplista: trata-se de uma prática da lealdade que testemunha, em meio à pressão de decretos e sanções, a bondade do governo de Deus. O sábado encarna a memória do mundo criado e a esperança do mundo vindouro; por isso, frente à Babilônia de Ap 13-14, que absolutiza poder, mercado e espetáculo, a igreja sabática responde com adoração, descanso e misericórdia – sinais de um Reino que não se compra nem se vende. Por isso, quando “a prova final” vier, o sábado, longe de ser um mero distintivo sectário, será o ato litúrgico de resistência por meio do qual Deus assinala um povo para si.

2.4 O PAPEL DO SÁBADO COMO SELO DE DEUS NO JUÍZO PRÉ-ADVENTO

Historicamente, a compreensão de White amadurece em diálogo com a leitura sabática e com o desenvolvimento doutrinário adventista na década de 1840-1850 (temas do santuário e das três mensagens angélicas), consolidando-se posteriormente em formulações pastorais e teológicas. Estudos de história e teologia adventista sublinham que o eixo criação-aliança-lei, já presente nos pioneiros, foi aprofundado por White ao integrar o sábado com a mensagem de Ap 14,6-12 e com a doutrina do santuário celestial. Esse percurso permite compreender por que, para White, o selo de Deus tem expressão hermenêutica (a verdade que sela), ética (o caráter transformado) e cultural (a prática sabática), evitando tanto reducionismos legalistas quanto espiritualizações desencarnadas.

Do ponto de vista conceitual, White define o selamento como um assentar-se na verdade, intelectual e espiritualmente. Essa definição desloca o foco de meras marcas visíveis para uma obra do Espírito que estabiliza o crente na verdade de Deus e o conforma à Sua lei – o que explica por que o sábado, “sinal” do Deus que santifica (Ez 20,12), aparece como expressão visível do selo na crise final. Em chave bíblico-teológica, autores adventistas têm mostrado que essa integração entre aliança, lei e sábado funda uma ética pública coerente com o juízo pré-advento: a lei, inscrita no coração, é vivida como lealdade ao Criador na prática sabática. No

horizonte do julgamento pré-advento, portanto, o sábado opera como memorial performativo (criação/redenção) e como critério de adoração (autoridade), servindo de contrassinal à “marca” do sistema que pretende substituir a lei divina

2.4.1 Desenvolvimento histórico

A compreensão de White sobre o selo de Deus não foi concebida em sua forma final. White afirma que logo em sua primeira visão, ocorrida em dezembro de 1844, o tema do selo de Deus foi mencionado²⁵¹. Apesar de não apresentar todas as realidades defendidas posteriormente, menções embrionárias da existência de um selo podem ser claramente percebidas nesta primeira experiência. Desde aqui, White aponta para o selo de Deus como estando relacionado aos últimos períodos da história. Ao discorrer sobre a experiência dos 144.000 (Ap 14,1) no tempo final, ela afirmou que “a esse tempo, os 144.000 estavam todos selados e perfeitamente unidos. Em suas testas estava escrito: Deus, Nova Jerusalém e uma estrela gloriosa contendo o novo nome de Jesus”. Tal grupo poderia adentrar no “santo templo”, pois possuía o “selo do Deus vivo”²⁵².

Aproximadamente um ano depois de sua primeira visão, em novembro de 1845, depois de reuniões de estudos das Escrituras, White volta a afirmar ter recebido revelação quanto a um selo para ser posto sobre o povo de Deus em uma época futura:

Pouco antes de entrarmos nele [no tempo de angústia], todos nós recebemos o selo do Deus vivo. Então vi os quatro anjos deixarem de segurar os quatro ventos. E vi fome, pestilência e espada, nação se levantando contra nação, e o mundo inteiro estava em confusão (tradução nossa)²⁵³.

Apesar de desde o início de sua obra White possuir o entendimento da existência de um selo, foi somente a partir de 1846 que este conceito começou a ser ampliado e fundamentado, devido à influência de José Bates. Bates parece ter

²⁵¹ WHITE, Arthur L. **Ellen White: The Early Years: 1827-1862**. Washington, DC: Review and Herald Publishing Association, 1907. 55-59 p. v. 1;

²⁵² THE DAY-STAR. Cincinnati, OH, 24 jan. 1846. Disponível em: <https://m.egwwritings.org/en/book/501.1>. Acesso em: 7 nov. 2025.

²⁵³ “Just before we entered it, we all received the seal of God. Then I saw the four Angels cease to hold the four winds. And I saw famine, pestilence and sword, nation rose against nation, and the Whole world was in confusion”. HARMON, Ellen G. Letter from Sister Harmon. **The Day-Star**, Cincinnati, OH, v. 10, n. 1, p. 7-8, 14 mar. 1846. Disponível em: <https://m.egwwritings.org/en/book/12667.467>. Acesso em: 7 nov. 2025.

exercido influência sobre o entendimento de White sobre o selo de Deus²⁵⁴. Ao publicar seu primeiro folheto a respeito do sábado (1846), ele relacionou o mandamento com o “sinal” divino²⁵⁵. Posteriormente, esse mesmo material convenceu o casal White a guardar o sábado²⁵⁶.

Já em 1847, White afirmou que o sábado era uma marca de distinção entre o povo de Deus e o povo do mundo²⁵⁷: “Vi que o santo sábado é, e será, a parede divisória entre o verdadeiro Israel de Deus e os incrédulos; e que o sábado é a grande questão, para unir os corações dos queridos santos de Deus que aguardam”²⁵⁸.

No ano seguinte, White avança significativamente em seu pensamento. Entre 17 e 19 de novembro de 1848, ao se reunirem na casa de Otis Nichols, em Dorchester, um punhado de adventistas sabatistas estava “examinando alguns pontos da mensagem do selamento”. Após estudo de passagens bíblicas referentes ao tema, White afirma ter recebido uma visão. Aqui, pela primeira vez, ela relaciona diretamente o sábado com o selo de Deus²⁵⁹. White impulsionou Bates a publicar o livro “Um Selo do Deus vivo”, no qual o pioneiro apresentava conexões bíblicas entre o sábado e o selo divino.

Em dezembro do mesmo ano, novos aspectos do selamento são abordados. Em visão, White teria reconhecido a presença de quatro anjos “segurando” os ventos do juízo divino, que após serem soltos, inaugurariam o início do “tempo de angústia”²⁶⁰. Estes seres angelicais continham os ventos para de conceder um tempo a mais para que o povo de Deus fosse selado. Em 1849, White defende que o

²⁵⁴ TIMM, 2013, p. 90-96.

²⁵⁵ MORGAN, Douglas. “Bates, Joseph (1792-1872)”. In: ESDA – Encyclopedia of Seventh-day Adventists. Disponível em: <https://encyclopedia.adventist.org/article?id=88Y2&highlight=josé%7Cbates#fn89>. Acesso em: 10 dez. 2025.

²⁵⁶ SCHWARZ, Richard W.; GREENLEAF, Floyd. **Portadores de luz: história da Igreja Adventista do Sétimo Dia**. Tradução de Francisco Alves de Pontes. Engenheiro Coelho, SP: Unaspress, 2009. p. 165-166. Vale lembrar que José Bates mostrou pessoalmente a verdade do sábado para White. Ver SCHWARZ; GREENLEAF, 2009, p. 65.

²⁵⁷ Ao que parece, White estava confirmando o pensamento apresentado por Bates na segunda edição de seu tratado sobre o sábado. Ver BATES, Joseph, **The Seventh Day Sabbath: A Perpetual Sign**, 2d. New Bedford: Benjamin Lindsey, 1847. Disponível em: <https://cdn.centrowhite.org.br/home/uploads/2022/12/The-Seventh-Day-Sabbath-A-Perpetual-Sign-Sabbath-Controversy-2.pdf>. Acesso em: 09 Dez. 2025.

²⁵⁸ WHITE, Ellen G. Dear Brother Bates. In: WHITE, James S. **A Word to the “Little Flock”**. Brunswick, ME: James White, 1847. p. 14–17. Disponível em: https://media2.egwwritings.org/pdf/en_WLF.pdf. Acesso em: 7 nov. 2025.

²⁵⁹ DAMSTEEGT, 1994.

²⁶⁰ WHITE, Ellen G. **Mensagens escolhidas**. Vol. 1. Edição atualizada. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2023. p. 66.

selo seria posto somente sobre aqueles que decidissem viver de forma plena para Deus: “não há espaço para o selo do Deus vivo em nossas testas se esta estiver cheia com as preocupações e prazeres deste mundo”²⁶¹.

No ano de 1870, White volta a escrever sobre o sábado como selo de Deus, agora, aparentemente, ampliando sua abrangência a um testemunho distintivo e singular de fidelidade no tempo do fim:

O sábado será o grande teste de lealdade, pois isso é o ponto da verdade especialmente controverso. Quando o teste final for imposto aos homens, então será traçada a linha de distinção entre aqueles que servem a Deus e aqueles que não O servem. Enquanto uma classe, ao aceitar o sinal de submissão aos poderes terrenos, recebe a marca da besta, a outra, escolhendo o símbolo de lealdade à autoridade divina, recebe o selo de Deus.²⁶²

White advoga também a não literalidade do selo. Ao responder à pergunta, “o que é o selo do Deus vivo?”, ela afirmou: “É uma marca que os anjos, mas não os olhos humanos, podem ler; pois o anjo destruidor deve ver esta marca de redenção”²⁶³.

Possivelmente, a última vez que White escreveu sobre o selo de Deus, foi em 1912: “Os anjos sentinelas estão agora contendo os quatro ventos, para que não soprem até que os servos de Deus sejam selados em suas testas”²⁶⁴.

2.4.2 A função escatológica do sábado

A reflexão escatológica de White entrelaça “selo de Deus”, julgamento pré-advento e sábado como sinal teológico de pertença e lealdade. Em sua leitura do Apocalipse, o clímax da controvérsia entre Cristo e os poderes antagônicos envolve uma prova de lealdade publicamente verificável, em que o sábado do sétimo dia funciona como prova de lealdade para com o Criador, ao passo que a adoção de um “sábado espúrio” representa fidelidade ao poder que se opõe a Deus (Ap 13). White articula esse binômio com nitidez: “a observância do sábado espúrio [...] será uma declaração de fidelidade ao poder que se acha em oposição a Deus; [já] a guarda do

²⁶¹ WHITE, Ellen G. **To Those Who Are Receiving the Seal of the Living God**. Topsham, ME, 31 jan. 1849. Broadside. Disponível em: https://media4.egwwritings.org/pdf/en_Broadside2.pdf. Acesso em: 7 nov. 2025.

²⁶² WHITE, 2013, p. 605.

²⁶³ WHITE, Ellen G. **Carta 126, 1898**. [Carta]. 1898. Disponível em: <https://m.egwwritings.org/en/book/6266.1#0>. Acesso em: 7 nov. 2025.

²⁶⁴ WHITE, Ellen G. **Nearness of the End**. **The Review and Herald**, Washington, D.C., 14 mar. 1912. Disponível em: <https://m.egwwritings.org/en/book/821.32755>. Acesso em: 7 nov. 2025.

verdadeiro sábado [...] [é] uma prova de lealdade para com o Criador”, e, no mesmo movimento, vincula o “selo de Deus” aos que escolhem a autoridade divina (Ap 7,2; 9,4) em face da “marca da besta” (Ap 13,16-17)²⁶⁵.

Esse enunciado programático reaparece em compilações temáticas que sintetizam sua escatologia: “Deus concedeu aos homens o sábado como sinal entre Ele e eles, como uma prova da fidelidade deles”²⁶⁶, e “o sábado será a pedra de toque da lealdade”, sobretudo quando a disputa final tornar explícitas as linhas de autoridade e culto (Êx 31,13; Ez 20,12.20). A formulação captura a função escatológica do sábado: mais que um preceito, ele opera como critério de identidade, pertencimento e adoração no juízo investigativo, distinguindo aqueles que “guardam os mandamentos de Deus e a fé de Jesus” (Ap 14,12).

O papel do sábado como “selo” apoia-se em dois pilares argumentativos no corpus de White. Primeiro, o sábado é o “memorial da criação” (Gn 2,1-3; Êx 20,8-11) e, por isso, porta, no próprio texto do quarto mandamento, os elementos identificadores de um selo (nome/título do Legislador e domínio de autoridade); segundo, ele é dado como “sinal” da santificação operada por Deus (Êx 31,13; Ez 20,12), de modo que sua guarda se converte em emblema público da relação pactual. Na síntese de White, o sinal, ou selo, de Deus é revelado na observância do sábado do sétimo dia, o memorial divino da criação, ao passo que a “marca da besta” se opõe a esse sinal. Essa dupla categoria (“sinal/selo”) permite que o sábado transite do âmbito da protologia (criação) ao da escatologia (selamento) sem perder sua coerência teológica²⁶⁷.

É nesse horizonte que o sábado se torna decisivo no período do juízo pré-advento. Para White, a mensagem do primeiro anjo (“temei a Deus [...] porque é chegada a hora do Seu juízo”, Ap 14,7) convoca à adoração do Criador, e o quarto mandamento é o *locus* textual onde a identidade do Criador é explicitada – razão pela qual a questão do tempo sagrado (o sábado bíblico versus um substituto humano) assume relevo jurídico-cósmico. A autora associa a prova final à demarcação de lealdade, vinculando o selamento dos servos de Deus (Ap 7,1-4) à fidelidade prática no contexto de pressões civis e religiosas. O sábado, portanto, adquire função escatológica como “insígnia” do remanescente no exato momento

²⁶⁵ WHITE, 2013, p. 604-606.

²⁶⁶ WHITE, 2004, p. 225.

²⁶⁷ WHITE, 1996, p. 232.

em que o juízo investigativo torna pública a distinção entre servir a Deus e não O servir.

No desenvolvimento pastoral de sua escatologia, White mantém em tensão o dom do Espírito e o sinal sabático: o Espírito Santo é quem sela existencialmente “a todos os que aceitam a Cristo como Salvador pessoal”²⁶⁸ (At 5,32; Jo 14-16), mas, no desfecho do grande conflito, o sábado funciona como o sinal histórico-pactual que evidencia, “sob prova”, a fidelidade dos selados. Assim, o selamento do Espírito e o sinal do sábado não competem; articulam-se. Autores adventistas que comentam White explicitam esse ponto: o sábado, como sinal do pacto e da santificação, exterioriza a obra do Espírito; por isso, a obediência ao quarto mandamento, no cenário final, manifesta a realidade interior do selamento pelo Espírito (cf. Êx 31,13; Ez 20,12; Ap 7,2-3)²⁶⁹.

Cabe notar o caráter pastoral dessa escatologia: White insiste que “só haverá duas classes”, e que a obra do selamento não se confunde com mera profissão de fé – “nem todos os que professam guardar o sábado serão selados” – mas com uma fidelidade moldada pela graça que resiste a decretos civis e à hegemonia cultural contrária ao preceito divino. A função escatológica do sábado, então, consiste em sinalizar, no coração do juízo investigativo, a primazia da autoridade do Criador sobre pretensões rivais, tornando visível a distinção entre a adoração verdadeira e sua contrafação.

Em síntese, evidenciou-se que, na hermenêutica de White, o juízo pré-advento não é um acréscimo periférico, mas a estrutura que conecta a leitura historicista da profecia, santuário celestial, metanarrativa do Grande Conflito e missão remanescente. A partir de uma leitura canônico-historicista, centrada no santuário como matriz teológica, White organiza a história da salvação como drama litúrgico em que julgamento e esperança se entrelaçam, de modo que o juízo investigativo se torna, ao mesmo tempo, verificação pública da justiça divina e boa-nova de segurança em Cristo. Nesse horizonte, o selo de Deus opera como categoria integradora que articula aliança, lei, Espírito Santo e pertença eclesial, encontrando no sábado sua expressão visível e semanal, sem se reduzir a formalismo nem a experiência subjetiva desencarnada. O sétimo dia aparece, assim,

²⁶⁸ WHITE, Ellen G. **Atos dos Apóstolos**. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2003. p. 49.

²⁶⁹ TIMM, Alberto R. O selo de Deus é o sábado ou o Espírito Santo? **Revista do ancião**, jan-mar de 2007.

como prática narrativa da criação e da redenção, sinal de lealdade no contexto do juízo, critério de adoração no conflito escatológico e forma concreta de resistência teológica, ética e econômica frente às liturgias de poder que pretendem redefinir o tempo e a consciência. Desse modo, ao mesmo tempo em que salvaguarda o primado das Escrituras e a centralidade cristológica, a teologia whiteana do juízo pré-advento e do sábado como selo de Deus oferece uma articulação pela qual identidade, culto e missão ganham caráter escatológico, preparando o terreno para a análise subsequente da função do sábado como testemunho distintivo do povo de Deus no clímax do Grande Conflito. Essa construção a partir do sábado como uma marca singular de fidelidade e compromisso com o Deus da aliança a partir de um cenário de julgamento também é encontrada na obra de Walter Brueggemann.

3 O SÁBADO NA METÁFORA DO JULGAMENTO DE WALTER BRUEGGEMANN

Este capítulo se dedicará à obra de Walter Brueggemann, procurando situá-lo como um dos mais influentes teólogos bíblicos contemporâneos e, ao mesmo tempo, explorar a robusta arquitetura hermenêutica e teológica que ele constrói em torno da metáfora do julgamento. Partindo de uma breve apresentação de sua trajetória intelectual e de sua inserção na teologia do Antigo Testamento, o capítulo examinará como o julgamento, em Brueggemann, opera como estrutura hermenêutica e teológica que organiza a leitura da Escritura e da realidade histórica, assumindo forma particularmente densa em sua compreensão da estrutura litúrgico-narrativa do julgamento. A partir daí, será analisada a dialética entre esperança e julgamento, na qual a palavra dura de YHWH abre precisamente o espaço da possibilidade nova, bem como o conceito de testemunho distintivo que emerge da prática narrativa de Israel e da igreja, entendida como alternativa concreta ao imperialismo, à homogeneização e às pretensões totalizantes dos impérios antigos e contemporâneos. Nessa perspectiva, explorar-se-á a ética testemunhal como estilo de vida que persiste mesmo (e especialmente) em contextos de exílio, marginalidade ou pós-exílio, configurando modos de ser e de agir que contradizem a lógica dominante. Em continuidade, o capítulo abordará a teologia do sábado em Brueggemann, compreendendo-o como resistência sociopolítica e econômica à economia de extração e à cultura da produtividade ilimitada, e, finalmente, discutirá o papel do sábado como testemunho distintivo da aliança, sinal concreto de uma comunidade que, ao descansar, afirma outra soberania, outra economia e outra esperança diante dos julgamentos de YHWH na história.

Walter Brueggemann nasceu em 11 de março de 1933 em Tilden, Nebraska. Seu pai, Rev. August L. Brueggemann, foi um pastor evangélico alemão da *United Church of Christ* (Igreja Unida de Cristo). A educação teológica de Brueggemann começou em *Elmhurst College*, Illinois 1951-55. Ele então foi para o *Eden Theological Seminary*, onde obteve um B.D. (equivalente ao atual M. Div.)²⁷⁰. Ele continuou seus estudos em um programa de Th.D. no *Union Seminary*, obtendo seu título em 1961. Enquanto lecionava no *Eden Theological Seminary*, obteve seu

²⁷⁰ WALLERSTEIN, 2019, p. 12.

Ph.D. em educação na *St. Louis University*²⁷¹. Sua obra se concentra na tradição profética hebraica e na imaginação sociopolítica da igreja²⁷². Ele defende que a igreja deve prover uma contranarrativa ao consumismo, militarismo e nacionalismo que têm se levantado no ocidente cristão²⁷³.

Brueggemann alcançou grande destaque nos círculos teológicos de seu tempo. Nas palavras de Mariottini:

Por meio de seus ensinamentos, palestras e escritos, Brueggemann tem apresentado uma tentativa de integrar os estudos acadêmicos com a vida a igreja e o trabalho para o ministério e, como resultado, ele tem produzido trabalhos sobre educação religiosa, pregação, oração, missões, evangelismo, discipulado, adoração e renovação urbana. Como exegeta, Brueggemann escreveu comentários sobre vários dos livros da Escritura (tradução nossa)²⁷⁴.

É importante observar que ele iniciou sua carreira acadêmica no início dos anos 70, numa época em que Brevard Childs (1923-2007) levantava questões críticas em relação à disciplina da teologia do Antigo Testamento. Brueggemann foi influenciado por ele e enfatizou que a disciplina deve apontar métodos aplicáveis ao contexto pós-moderno, bem como ao próprio texto. O fato de ele ter vivido na interface entre a academia e a Igreja é significativo para descrever seu empreendimento em geral²⁷⁵.

A proposta hermenêutica de Brueggemann lê o Antigo Testamento como um tribunal em que diversas vozes oferecem testemunho, sofrem disputa e buscam advocacia a respeito de YHWH. Nesse enquadramento, o sábado não é rito privado:

²⁷¹ WALTER Brueggemann Biography. **Walter Brueggemann**. Disponível em: <https://www.walterbrueggemann.com/about/>. Acesso em: 15 de set. de 2025.

²⁷² SUTTLE, Tim. Walter Brueggemann's 19 Theses Revisited: A Clarification From Brueggemann Himself. **Patheos**, 2014. Disponível em: <https://www.patheos.com/blogs/paperbacktheology/2014/04/walter-brueggemanns-19-theses-revisited-a-clarification-from-brueggemann-himself.html>. Acesso em: 15 de set. de 2025.

²⁷³ OLSON, Dennis. The Word That Redescribes the World: The Bible and Discipleship. **Christian Century**, 2006. Disponível em: <https://www.christiancentury.org/reviews/2006-10/word-redescribes-world-bible-and-discipleship>. Acesso em: 15 de set. de 2025.

²⁷⁴ "Through his teaching, lecturing, and writing, Brueggemann has made an attempt at integrating academic studies with the life of the church and the work for the ministry, and as a result, he has produced work on religious education, preaching, prayer, missions, evangelism, discipleship, worship, and urban renewal. As an exegete, Brueggemann has written commentaries on a number of books of the Scripture". MARIOTTINI, Claude. Walter Brueggemann. In: KURIAN, George Thomas; SMITH, James D., III (org.). **The Encyclopedia of Christian Literature**. v. 2. Lanham: Scarecrow Press, 2010. p. 226.

²⁷⁵ Segundo Brueggemann, o termo "teologia da igreja" é uma leitura do Antigo Testamento através de uma perspectiva cristã dogmática, clássica e conservadora, seja católica ou luterana/reformada. BRUEGGEMANN, 2014, p. 105.

sua observância encena, semanalmente, uma confissão pública sobre quem Deus é, quem o povo é e como essa relação é julgada na história²⁷⁶.

Brueggemann organiza a teologia veterotestamentária em três movimentos: testemunho (a fala de Israel sobre YHWH), contratestemunho ou disputa (vozes que tensionam e sofrem) e advocacia (o esforço de sustentar a confiabilidade de YHWH em meio à ambiguidade do mundo). A arquitetura emerge do próprio texto bíblico, como ato de fala situado nos Salmos, profetas e Torá²⁷⁷.

O que Brueggemann entende por “metáfora do julgamento”? Para ele, não é uma doutrina específica sobre eventos escatológicos, mas uma estrutura hermenêutica que organiza a leitura das Escrituras. O Antigo Testamento é lido como um drama em tribunal onde Israel testemunha, é questionado e busca advocacia diante de YHWH. O julgamento funciona como chave para compreender como Deus revela caráter, exige justiça e abre possibilidades de renovação. Essa metáfora perpassa todo o AT, do Êxodo ao exílio, dos profetas ao saltério, mas se expressa menos como doutrina sistemática e mais como uma linguagem narrativa e litúrgica de confronto, verdade e esperança.

Parte fundamental dessa construção é o testemunho distintivo. Por testemunho distintivo entendem-se práticas que marcam a identidade do povo e distinguem sua lealdade a YHWH na arena pública. No contexto sabático, essa distinção se explicita: repousar porque Deus repousou (Gn 2,1-3; Êx 20,8-11) e porque Deus libertou (Dt 5,12-15) é declarar que o tempo, o corpo e a produção não pertencem aos ídolos da produtividade, mas ao Criador²⁷⁸.

Lido por Brueggemann, o sábado funciona como ato de resistência ao “sistema de ansiedade do Faraó”, uma lógica de produção e consumo insaciáveis que transforma pessoas em mercadorias. Ao suspender ritmicamente o ciclo econômico, o sábado desestabiliza a idolatria da produtividade e reafirma que Deus não é capataz de quotas, mas o Criador que descansa e faz descansar²⁷⁹.

Na teologia de Brueggemann, como *’ôl* (sinal) da aliança (Êx 31,13-17), o sábado opera, dentro da metáfora do julgamento, como critério: a guarda ou a

²⁷⁶ BRUEGGEMANN, 2014, p. 145-151.

²⁷⁷ BRUEGGEMANN, 2014, p. 149-151, 746.

²⁷⁸ BRUEGGEMANN, 2017, p. 20-21.

²⁷⁹ BRUEGGEMANN, 2017, p. xvii, 2-7, 16-21.

quebra do descanso semanal evidencia fidelidade ou ruptura pactual e, assim, comparece às cenas de juízo nos profetas e nas crônicas da cidade (Jr 17,19-27). Trata-se de prova performática: o povo que descansa afirma, por meio de um gesto público e repetitivo, que pertence ao Deus que cria, liberta e julga com misericórdia²⁸⁰.

3.1 A ESTRUTURA HERMENÊUTICA DA METÁFORA DO JULGAMENTO

A categoria teológica do julgamento desempenha um papel central na tradição profética hebraica, configurando-se como um elemento essencial para a compreensão do relacionamento entre Deus, o povo e a história. No Antigo Testamento, o julgamento não se reduz a um ato punitivo ou condenatório, mas revela-se como uma expressão do compromisso divino com a justiça, a verdade e a possibilidade de recomeço. A teologia do julgamento, nesse contexto, torna-se um instrumento hermenêutico privilegiado para discernir a maneira como Deus age na história e convoca seu povo à responsabilidade ética e à fidelidade à aliança.

Brueggemann defende uma teologia construída unicamente no texto final do Antigo Testamento. Nesse contexto ele introduz a metáfora do tribunal: “Agora podemos ver porque a metáfora do julgamento de Paul Ricoeur é uma perspectiva tão sugestiva para começar nossa exposição da teologia do Antigo Testamento”²⁸¹. Brueggemann indica que esta metáfora do tribunal deve ser vista como uma ferramenta hermenêutica na sua teologia. Para a construção desta hermenêutica ele se inspira em Ricoeur e na segunda parte de Isaías (40-66)²⁸².

Brueggemann propõe uma reconfiguração hermenêutica da teologia veterotestamentária a partir da linguagem do tribunal, compreendendo a revelação como um processo testemunhal, dialógico e contencioso. Para Brueggemann, a teologia do Antigo Testamento não é um sistema fechado de doutrinas, mas um drama em três vozes - testemunho, disputa e advocacia - que configura a narrativa de Israel como um processo teológico em permanente negociação²⁸³.

²⁸⁰ BRUEGGEMANN, 2014, p. 149-151; BRUEGGEMANN, 2014, p. 19-21.

²⁸¹ BRUEGGEMANN, 2014, p. 134.

²⁸² O livro de Isaías ocupa lugar de destaque na teologia de Brueggemann. Ver BRUEGGEMANN, 2014, p. 120.

²⁸³ BRUEGGEMANN, 2014, p. xvi-xvii.

Ao analisar a estrutura hermenêutica da metáfora do julgamento em Brueggemann, identifica-se seus fundamentos teológicos, sua expressão narrativa e litúrgica, bem como suas implicações éticas e escatológicas. Partindo da compreensão de que a metáfora é um recurso essencial para a imaginação teológica²⁸⁴, Brueggemann recupera o julgamento como uma categoria crítico-profética que resiste à dominação ideológica e propõe novas possibilidades de vida comunitária.

Ao propor uma leitura teológica que valoriza a metáfora do julgamento, Brueggemann oferece não apenas uma chave hermenêutica para a compreensão da Escritura, mas também um recurso para a reimaginação da vida ética, eclesial e social em tempos de crise. A estrutura hermenêutica que emerge de sua proposta teológica permite pensar o julgamento como linguagem de esperança, como resistência à banalização da verdade e como convocação profética à responsabilidade e à fidelidade no presente²⁸⁵.

²⁸⁴ Em Brueggemann, imaginação não é fantasia, evasão ou subjetivismo religioso. É a capacidade hermenêutica, poética e comunitária de conceber uma realidade alternativa àquela que o sistema dominante apresenta como inevitável. Em uma formulação atribuída ao próprio Brueggemann, “imaginação” é a capacidade de acolher ou sustentar um mundo diferente daquele que está diante de nós; por isso, em contextos de totalismo, imaginar é falar a partir de fora do sistema, contradizendo sua pretensão de que não há alternativa. Assim, imaginação é a faculdade teológico-poética de ver, narrar e praticar o mundo de modo diferente do que é autorizado pela consciência dominante, abrindo espaço para uma realidade fundada em Deus, e não nas estruturas totalizantes do poder, do mercado ou do império. Como desdobramentos desse conceito, encontramos a imaginação profética, a imaginação teológica e a imaginação econômica. A imaginação profética é o conceito mais clássico de Brueggemann. Refere-se à capacidade dos profetas bíblicos de criticar a consciência dominante e, ao mesmo tempo, energizar a comunidade com uma visão alternativa de futuro. Imaginação profética é a capacidade de discernir, denunciar e desestabilizar a consciência dominante, marcada por opressão, controle, ansiedade, violência e idolatria, enquanto se evoca uma alternativa histórica fundada na liberdade, justiça, compaixão, aliança e novidade de Deus. Por imaginação teológica entende-se a capacidade, formada pela Escritura, de interpretar a realidade como cenário da ação viva de Deus, recusando leituras fechadas pela autonomia humana, pelo pragmatismo político, pelo racionalismo técnico ou pela ideologia do mercado. Já a expressão imaginação econômica não possui, em Brueggemann, o mesmo estatuto técnico de “imaginação profética”, mas descreve com precisão um eixo recorrente de sua obra: a contraposição entre a economia de Faraó, fundada em escassez, produção, acumulação e controle, e a economia de YHWH, fundada em abundância, dádiva, descanso, vizinhança e confiança. Assim, Imaginação econômica é a capacidade bíblico-teológica de conceber e praticar uma ordem econômica alternativa à lógica imperial da escassez, da produtividade ilimitada, da competição e da acumulação, afirmando uma economia de abundância, descanso, partilha, limite, gratuidade e responsabilidade comunitária.

²⁸⁵ BRUEGGEMANN, Walter. **An Unsettling God: The Heart of the Hebrew Bible**. Minneapolis: Fortress Press, 2009. p. 72-78.

3.1.1 Fundamentos hermenêuticos

A teologia de Brueggemann representa uma ruptura com modelos sistemáticos e ontológicos que dominaram grande parte da teologia do século XX. Influenciado por movimentos hermenêuticos pós-críticos, pela filosofia narrativa e por abordagens sócio-literárias da Bíblia Hebraica, Brueggemann propõe uma hermenêutica que dá primazia ao testemunho plural das Escrituras. Em sua obra seminal *Theology of the Old Testament: Testimony, Dispute, Advocacy*, ele afirma que a teologia bíblica deve ser compreendida como uma “prática de advocacia”, na qual diferentes vozes disputam o significado de Deus e da realidade²⁸⁶. A Escritura, portanto, não apresenta um único sistema dogmático, mas um conjunto dinâmico de testemunhos que se contradizem, se reforça e se complementa²⁸⁷.

Essa proposta parte de um pressuposto fundamental: a Bíblia deve ser lida como um drama, uma “arena de discurso” onde Israel se engaja com YHWH, buscando dar sentido à sua experiência histórica e à ação divina²⁸⁸. A metáfora do tribunal, central para a estrutura hermenêutica de Brueggemann, emerge justamente dessa concepção dialógica das Escrituras. Israel aparece como testemunha, réu e, por vezes, advogado, diante de um Deus que também se vê chamado a responder às acusações e dúvidas do povo. Trata-se de uma abordagem profundamente relacional e narrativa, em que a teologia se faz na tensão entre voz e contra-voz, entre fidelidade e protesto, entre lamento e esperança.

Outro elemento essencial de sua hermenêutica é o papel da imaginação. Para Brueggemann, o trabalho teológico consiste em “romper o consenso dominante” e “oferecer novos mundos possíveis” por meio da leitura das Escrituras²⁸⁹. A imaginação profética é, nesse sentido, um instrumento de resistência contra a domesticação da fé por sistemas ideológicos, sejam eles religiosos, políticos ou econômicos²⁹⁰. Ao contrário de uma leitura neutra e objetiva do texto bíblico, ele propõe uma leitura “partidária”, que assume o lado dos vulneráveis e

²⁸⁶ BRUEGGEMANN, 2014, p. xvii.

²⁸⁷ BIRCH, Bruce C.; BRUEGGEMANN, Walter; FRETHERM, Terence E.; PETERSEN, David L. **A Theological Introduction to the Old Testament**. 2. ed. Nashville: Abingdon, 2005. p. 19–21.

²⁸⁸ BRUEGGEMANN, 2009, p. 10-11, 27.

²⁸⁹ BRUEGGEMANN, 1983, p. 11-12.

²⁹⁰ BRUEGGEMANN, 1983, p. 79-80; BRUEGGEMANN, Walter. **From Judgment to Hope: A Study on the Prophets**. Louisville: Westminster John Knox, 2019. Prefácio, p. viii–xi.

marginalizados, pois é ali que a Palavra de Deus frequentemente se faz ouvir com mais potência²⁹¹.

O autor também desafia a busca moderna por coerência e completude teológica. Em vez de construir uma sistematização abrangente, ele propõe o conceito de polifonia canônica, inspirando-se em Mikhail Bakhtin²⁹². A Bíblia é composta por múltiplas vozes que precisam ser mantidas em tensão criativa. Essa abordagem tem consequências hermenêuticas relevantes para a metáfora do julgamento: não se trata de uma doutrina fixa, mas de uma estrutura fluida, que perpassa diferentes gêneros literários e momentos históricos, sempre remetendo à responsabilidade, à fidelidade e à justiça no relacionamento entre Deus e seu povo.

Além disso, Brueggemann rejeita a leitura “histórico-crítica” como única via legítima de acesso ao texto bíblico. Embora valorize seus aportes, ele propõe uma leitura que ultrapasse o horizonte da crítica acadêmica tradicional e recupere a força performática do texto bíblico em contextos comunitários concretos. O texto não é apenas um objeto de estudo, mas uma voz viva que interpela e transforma, especialmente em tempos de crise. O autor afirma que os métodos canônico, retórico e sociológico aproximam o texto da comunidade interpretativa – sem abolir a crítica histórica, mas pondo-a “ao lado” das demais abordagens²⁹³.

Esses fundamentos hermenêuticos estabelecem o ambiente teológico no qual a metáfora do julgamento será explorada. Em vez de uma figura fixa ou jurídica, ela será entendida como um movimento dramático de afirmação da aliança, denúncia da infidelidade e abertura ao novo. O julgamento, para Brueggemann, é um espaço hermenêutico onde a verdade de Deus é dita, ouvida, contestada e, por fim, acolhida.

3.1.2 A metáfora do julgamento como estrutura teológica

A metáfora do julgamento ocupa uma posição central na teologia bíblica de Brueggemann, especialmente em sua leitura do Antigo Testamento como um drama

²⁹¹ BRUEGGEMANN, 1983, p. 102-103.

²⁹² OLSON, Dennis. Biblical theology as provisional monologization: a dialogue with Childs, Brueggemann, and Bakhtin. **Biblical Interpretation**, v. 6, n. 2, p. 162-180, 1998.

²⁹³ BRUEGGEMANN, Walter; LINAFFELT, Tod. **An Introduction to the Old Testament: The Canon and Christian Imagination**. Louisville: Westminster John Knox Press, 2003. p. ix.

de testemunho e resposta. Diferentemente das concepções jurídicas modernas, que tendem a associar julgamento com punição retributiva, Brueggemann recupera a tradição profética hebraica em que o julgamento é essencialmente um ato relacional, fundamentado na aliança, na memória e na responsabilidade mútua entre Deus e seu povo.

Na estrutura teológica proposta por Brueggemann, o julgamento não é um fim em si mesmo, mas uma mediação do compromisso divino com a justiça. Ele surge como resposta à infidelidade de Israel, mas também como reafirmação do amor eletivo de Deus. Nessa dialética, o julgamento é simultaneamente crítico e redentor: denuncia, mas não abandona; desestabiliza, mas não destrói; fere para curar. Dessa forma, não apenas anuncia o veredito, mas instiga uma reorientação moral e existencial, uma autoavaliação contínua à luz da aliança que abre à comunidade a possibilidade de recomeço²⁹⁴. Essa performance profética do julgamento transcende a mera descrição de eventos futuros, configurando-se como um ato que redefine a relação de Israel com a divindade e com sua própria identidade histórica²⁹⁵. Assim, o julgamento divino, conforme Brueggemann, não se restringe a uma retribuição punitiva, mas opera como uma ferramenta pedagógica que visa à reabilitação e ao aprendizado, transformando a vergonha e a culpa em um processo de transformação²⁹⁶.

Essa perspectiva ressalta que a misericórdia é intrínseca à arquitetura do julgamento, conectando a abstração da justiça às complexidades das condições humanas. Consequentemente, a interpretação de Brueggemann sobre o julgamento o posiciona não como um evento isolado, mas como um processo dinâmico de reconfiguração da realidade social e teológica, enraizado na expectativa de restauração e renovação²⁹⁷. A metáfora do julgamento, portanto, transcende a simples punição, atuando como um catalisador para a reavaliação da aliança e a potencialidade de um novo começo para a comunidade israelita²⁹⁸. Essa

²⁹⁴ MOSKALA, 2004, p. 138; GUDME, A. K. DE H. et al. **Fire indgange til gammeltestamentlig teologi**. [s.l.] Technical University of Denmark, 2016. p. 132

²⁹⁵ BRUEGGEMANN, 1983, p. 146.

²⁹⁶ GREGERSEN, N. H. Guilt, Shame, and Rehabilitation: The Pedagogy of Divine Judgment. **Dialog**, v. 39, n. 2, p. 105, 1 jan. 2000.

²⁹⁷ RODRÍGUEZ, R. A. La Palabra De Dios Para La Salvaguarda De La Creación: Una reflexión desde la Biblia para reestablecer la alianza Dios-humanidad-Creación. **Anglican Theological Review**, v. 103, n. 2, p. 132, 1 de mai. 2021.

²⁹⁸ RÔMER, T. Le Jugement de Dieu et la chute d'Israël selon Exode 32. **HAL (Le Centre pour la Communication Scientifique Directe)**, 1 de set. 1992.

compreensão multifacetada do julgamento é crucial para a articulação da “nova orientação” teológica de Brueggemann, onde o desarranjo provocado pela crise se torna um prelúdio para a surpresa da restauração e da esperança²⁹⁹.

O julgamento é também uma metáfora narrativa que percorre diversos gêneros e momentos da história de Israel. Ele se manifesta nas pragas do Egito, no exílio babilônico, nas denúncias proféticas contra os reis injustos, nos salmos de lamentação e nas promessas de restauração. Em cada um desses contextos, a metáfora do julgamento se articula como um discurso de contestação que desmascara os sistemas opressores e chama o povo à conversão³⁰⁰. Não se trata apenas de um juízo vertical, vindo de Deus para os homens, mas também de um julgamento interno, em que Israel é convocado a julgar a si mesmo à luz da Palavra e da aliança.

Para Brueggemann, o julgamento é uma forma de discurso profético. Ele não é apenas conteúdo, mas ato performativo que reconfigura a realidade. Quando o profeta anuncia o julgamento, ele não apenas descreve um evento vindouro, mas inaugura um novo horizonte de possibilidades. Como afirma em *From Judgment to Hope*, o julgamento cria o espaço necessário para o surgimento da esperança. Sem o colapso da ordem injusta, não pode haver renovação³⁰¹. Nesse sentido, julgamento e esperança são dialeticamente inseparáveis – uma tensão que desafia tanto a teologia triunfalista quanto a desesperançada.

Além disso, a metáfora do julgamento possui uma dimensão litúrgica e comunitária. Em textos como os salmos de penitência (Sl 51), lamentações coletivas ou fórmulas de confissão, o julgamento é assumido como parte da vida espiritual de Israel³⁰². Ele é internalizado como experiência de arrependimento e renovação, não apenas como evento externo. Isso revela o caráter pedagógico e formativo do julgamento: ele estrutura a identidade de Israel como povo chamado à verdade, à justiça e à misericórdia.

A estrutura teológica do julgamento, portanto, não está dissociada da vida concreta. Brueggemann insiste que o julgamento bíblico sempre se refere

²⁹⁹ WIMMER, K. A Broken Hallelujah: A Theology of Martin Luther's Liturgical Simul. **Research Portal Denmark**, n. 94, p. 261, 1 jan. 2022.

³⁰⁰ BRUEGGEMANN, 1983, p. 15-28. BRUEGGEMANN; LINAFFELT, 2003, p. 44.

³⁰¹ BRUEGGEMANN, 2019, p. viii-x.

³⁰² BRUEGGEMANN; LINAFFELT, 2003, p. 314-316.

à realidade histórica, especialmente às dimensões de poder, economia e justiça social³⁰³. A metáfora do tribunal divino expõe os mecanismos de exploração e violação da aliança, sejam eles praticados por reis, elites religiosas ou impérios estrangeiros³⁰⁴. O julgamento é, assim, um discurso de crítica social tanto quanto um anúncio escatológico.

Conforme essa leitura, a teologia bíblica não pode ser neutra ou meramente contemplativa. Ela é discurso público, engajado, contestador, porque o Deus de Israel é também um Deus que julga. E esse julgamento, longe de ser uma abstração metafísica, é um ato situado que confronta a injustiça, convoca ao arrependimento e abre caminho para uma nova possibilidade de vida em comunhão com Deus e com o próximo.

3.1.3 Julgamento e a imaginação profética

A categoria do julgamento, em Brueggemann, está profundamente entrelaçada com o que ele chama de imaginação profética: a capacidade de articular realidades alternativas diante do status quo opressor.³⁰⁵ Se a metáfora do julgamento representa um deslocamento de estruturas estabelecidas, é a imaginação que fornece a linguagem, os símbolos e os gestos capazes de sustentar essa ruptura e de anunciar o novo. Assim, o julgamento não se reduz a um veredito final, mas torna-se um ato poético, performativo e transformador, que nasce da linguagem e culmina em transformação social e espiritual.³⁰⁶

No clássico *A Imaginação Profética*, Brueggemann argumenta que os profetas bíblicos não apenas criticaram os poderes estabelecidos, mas criaram visões alternativas de realidade. Essa crítica profética era sustentada pela memória da ação de Deus no passado – particularmente o êxodo³⁰⁷ – e pela esperança escatológica em sua renovação futura. O julgamento, nesse contexto, atua como linguagem de desestabilização: ele rompe a narrativa oficial dos impérios,

³⁰³ BRUEGGEMANN, 2019, p. 29-30, 64-66.

³⁰⁴ BRUEGGEMANN, Walter. **1 & 2 Kings**: Smyth & Helwys Bible Commentary. Macon, GA: Smyth & Helwys, 2000. p. 428–435

³⁰⁵ BRUEGGEMANN, 1983, p. 12.

³⁰⁶ BRUEGGEMANN, 1983, p. 132.

³⁰⁷ BRUEGGEMANN, 1983, p. 16-24.

denuncia a opressão institucionalizada e reintegra a comunidade à verdade da aliança.

A imaginação profética opera por meio de metáforas dramáticas que intensificam a experiência do povo e tornam visível o que o sistema dominante deseja ocultar. A imagem do tribunal, recorrente em Brueggemann, é uma dessas metáforas. Nela, Deus é juiz, mas também réu; o povo é testemunha, mas também acusado³⁰⁸. O processo não é linear, nem resolvido facilmente. Trata-se de um espaço de disputa pela verdade.³⁰⁹ O julgamento, portanto, é dramatizado como um conflito de vozes, uma arena hermenêutica onde se revela o caráter de Deus e a condição de seu povo.

Nos profetas clássicos, como Isaías, Jeremias e Amós, o julgamento aparece como denúncia das elites religiosas e políticas, como lamento pela corrupção da justiça e como anúncio de destruição. Mas, paradoxalmente, também é nesses textos que surgem as imagens mais potentes de restauração: novo êxodo, novo templo, nova Jerusalém³¹⁰. Essa dialética entre destruição e reconstrução, entre juízo e esperança, é constitutiva da imaginação profética e da hermenêutica do julgamento segundo Brueggemann.

Por exemplo, em Jr 1-25, o julgamento é anunciado de forma intransigente. A cidade será destruída, o templo perderá sua centralidade, os líderes serão removidos. Mas esse colapso é necessário para que uma nova possibilidade surja. Em Jr 31, lemos sobre a promessa de uma nova aliança – sinal de que o julgamento não visa o fim da relação, mas sua renovação³¹¹. Em Amós, Deus rejeita os cultos religiosos que ignoram a justiça (Am 5,21-24), e a metáfora do julgamento se dirige à incoerência ética do culto sem retidão social. A profecia imagina o julgamento como reconciliação entre culto e vida, entre adoração e ética.

Essa concepção de julgamento desafia modelos teológicos baseados na estabilidade e na previsibilidade. O julgamento profético é imprevisível, disruptivo e generativo. Ele convoca o ouvinte a abandonar a complacência e a se abrir ao risco da transformação. Para Brueggemann, o papel da comunidade de fé é manter viva

³⁰⁸ BRUEGGEMANN, 2014, p. 234-238.

³⁰⁹ BRUEGGEMANN, 2014, p. xiii-xvii.

³¹⁰ BRUEGGEMANN, Walter. **The Theology of the Book of Jeremiah**. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. p. 50-51.

³¹¹ BRUEGGEMANN, 2007, p. 127-128.

essa imaginação – resistir à domesticação do julgamento, ao seu uso moralista ou punitivo, e recuperar sua função libertadora³¹².

A imaginação profética, portanto, não apenas denuncia o presente, mas projeta o futuro. Ela transforma o julgamento em esperança, porque acredita que Deus está comprometido com a vida, com a justiça e com a possibilidade do novo. A metáfora do julgamento, nesse horizonte, é um chamado à imaginação ética: a capacidade de ver além da ordem vigente, de se posicionar contra a injustiça e de testemunhar a fidelidade de Deus mesmo nas ruínas da história.

3.1.4 A estrutura litúrgico-narrativa do julgamento

Brueggemann reconhece que o julgamento, mais do que uma doutrina teológica abstrata, é uma realidade encarnada na vida litúrgica e narrativa de Israel. Essa perspectiva amplia a compreensão da metáfora do julgamento, situando-a não apenas como conteúdo profético, mas como forma estrutural da memória, da oração e da proclamação comunitária. O julgamento, nesse sentido, é uma categoria teopoética: ele estrutura os discursos e os rituais que modelam a identidade do povo de Deus³¹³.

No contexto do Antigo Testamento, a liturgia não é um apêndice da teologia, mas seu palco performativo. Salmos, lamentações, oráculos proféticos e narrativas históricas são modos pelos quais o julgamento é experimentado, articulado e respondido pela comunidade³¹⁴. Segundo Brueggemann, essa experiência é sempre narrativa, pois é na recontagem da história de Deus com Israel, especialmente nos momentos de crise, em que a realidade do julgamento se torna inteligível e formativa.

A história do Êxodo, por exemplo, representa o julgamento de Deus contra o Egito e seu sistema opressor. A narrativa não apenas relata um evento passado, mas forma uma matriz litúrgica para a identidade de Israel: o Deus que julga os deuses do Egito é o mesmo que liberta e chama à obediência (Ex 12-15)³¹⁵. Essa

³¹² BRUEGGEMANN, 1983, p. 12-18.

³¹³ BRUEGGEMANN, Walter. **From Whom No Secrets Are Hid**: Introducing the Psalms. Louisville: Westminster John Knox, 2014. p. 1–3.

³¹⁴ BRUEGGEMANN, 2014, p. 8-10.

³¹⁵ BRUEGGEMANN, Walter. **Truth Speaks to Power**: The Countercultural Nature of Scripture. Louisville: Westminster John Knox, 2013. p. 28.

estrutura é periodicamente reencenada na Páscoa e reaparece em múltiplos momentos da história bíblica como referência para novos julgamentos – seja contra a idolatria interna, seja contra os impérios externos.

A destruição de Jerusalém e o exílio são outro exemplo de julgamento dramatizado liturgicamente. Os Salmos de lamentação e o livro das Lamentações revelam a dor de um povo que experimenta o julgamento não como abstração, mas como colapso concreto de sua cidade, seu templo, sua monarquia. Brueggemann insiste que, nesses textos, a linguagem do julgamento dá lugar à linguagem do trauma, e a comunidade é convidada a processar liturgicamente essa experiência, reconfigurando sua fé e identidade diante da ausência de Deus³¹⁶.

A liturgia, portanto, torna-se espaço de julgamento: não porque condena ou absolve, mas porque dá voz ao clamor, ao protesto, à confissão e à esperança. O culto verdadeiro, segundo os profetas (Is 1; Am 5), é inseparável da justiça e o julgamento divino recai exatamente sobre o culto que se divorcia da ética. Brueggemann observa que, nas tradições proféticas, Deus rejeita o ritual quando ele oculta a iniquidade: o julgamento, então, se volta contra o próprio sistema religioso, que deveria ser mediador da presença divina, mas se tornou cúmplice da opressão³¹⁷.

Essa crítica ao culto institucionalizado revela uma dimensão profundamente narrativa do julgamento. A história de Israel não é linear ou triunfalista; ela é marcada por rupturas, infidelidades, exílios e retornos. O julgamento aparece como ponto de inflexão nessas narrativas: ele denuncia o fracasso da aliança, mas também prepara o terreno para sua renovação. Daí a importância das promessas escatológicas e da esperança messiânica, que se articulam justamente a partir do julgamento.

Além disso, o julgamento é frequentemente tematizado por meio de poesia, paralelismo e ritmo litúrgico, como nos Salmos 82, 96 e 98, onde Deus é apresentado como juiz de toda a terra. Esses textos não descrevem apenas uma função divina, mas convocam a comunidade à adoração do Deus justo. Essa adoração implica alinhamento ético com sua justiça. A própria expectativa

³¹⁶ BRUEGGEMANN, Walter. "The Loss of Lament." **Journal for the Study of the Old Testament**, v. 11, n. 36, p. 57-71, 1986.

³¹⁷ BRUEGGEMANN, 1983, p. 66-72.

escatológica do julgamento final se enraíza nesses cânticos, em que a criação inteira se alegra diante do juízo de Deus (Sl 96,11-13).³¹⁸

Brueggemann compreende que a estrutura litúrgico-narrativa do julgamento é essencial para manter viva a memória da justiça de Deus. Sem essa memória, a comunidade corre o risco de naturalizar a injustiça, de se conformar aos poderes dominantes. A liturgia que encena o julgamento é, assim, uma forma de resistência – um modo de afirmar que há um Juiz acima dos juízes, um Senhor acima dos senhores, um veredito divino acima das sentenças humanas.³¹⁹

Em suma, a metáfora do julgamento, quando estruturada liturgicamente, educa o desejo, modela a consciência e forma a comunidade. Ela coloca o povo diante de sua história e de seu Deus, chamando-o a responder com arrependimento, gratidão e compromisso renovado com a justiça da aliança. Para Brueggemann, essa é uma das contribuições mais poderosas da tradição bíblica para os tempos atuais: a capacidade de lembrar, encenar e esperar o julgamento – não como condenação, mas como chance de recomeço.

3.1.5 A dialética julgamento-esperança

Um dos traços mais distintivos da abordagem teológica de Brueggemann é sua insistência na inseparabilidade entre julgamento e esperança. Para ele, o julgamento divino nunca é um fim em si mesmo, nem um instrumento de punição arbitrária, mas um ato redentor que visa a restauração da aliança. Nessa perspectiva, a metáfora do julgamento adquire contornos paradoxais: embora denuncie e desconstrua, ela também prepara o caminho para o novo, o inesperado, o promissor³²⁰.

Essa dialética redentora está profundamente enraizada na tradição profética hebraica. Em textos como Is 40-66, Jr 30-33 e Ez 36-37, observamos uma estrutura comum: o colapso provocado pelo julgamento é seguido por uma promessa de renovação. O exílio não é a palavra final, mas o útero de uma nova criação. A imagem da devastação do templo é contraposta à esperança de um novo santuário.

³¹⁸ BRUEGGEMANN, Walter; BELLINGER Jr., William H. **Psalms**. Cambridge: Cambridge University Press, 2014. p. 101; 285.

³¹⁹ BRUEGGEMANN, 2014, p. 133-139.

³²⁰ BRUEGGEMANN, Walter. **Hopeful Imagination**: Prophetic Voices in Exile. Philadelphia: Fortress Press, 1986. p. 9; 131-132.

A morte da cidade se transforma em prenúncio de sua ressurreição escatológica. Como pode-se resumir Brueggemann, a devastação que Deus provoca é a condição necessária para o surgimento de uma nova possibilidade de fidelidade³²¹.

Essa compreensão é sustentada pela noção de que o julgamento é uma expressão do amor eletivo e zeloso de Deus. Ao julgar, Deus não está se afastando do seu povo, mas intervindo em favor da verdade e da justiça. Trata-se de um ato profundamente relacional, que visa reconduzir o povo à integridade da aliança. Nesse sentido, o julgamento é uma forma de disciplina, e não de rejeição. Como um pai corrige o filho amado (Os 11; Pv 3,12), assim também o Deus de Israel intervém com julgamento, visando a reconciliação.

Brueggemann faz eco, nesse ponto, a teólogos como Abraham Heschel, que via no *pathos* de Deus – sua paixão e compaixão – a motivação última para o julgamento profético.³²² Também dialoga, em chave escatológica, com Jürgen Moltmann, cuja “teologia da esperança” propõe uma reinterpretação do juízo final como triunfo da justiça e início da nova criação.³²³ Em ambos os casos, o julgamento é resgatado de sua caricatura punitivista e religado à dinâmica do amor e da libertação.

Essa dialética aparece com força na poesia dos Salmos. Em textos como o Sl 85, encontramos a justaposição de julgamento e perdão: “Favoreceste a tua terra, Senhor; restauraste a prosperidade de Jacó... A justiça e a paz se beijaram”. A linguagem poética revela uma hermenêutica em que a verdade do julgamento não cancela a esperança, mas a fundamenta e qualifica. Sem o julgamento, a esperança se torna barata e ilusória. Sem a esperança, o julgamento se torna destrutivo e desesperador. É na tensão entre ambos que a fé bíblica se estrutura.

Essa tensão está presente também nas parábolas escatológicas de Jesus, especialmente nas imagens do julgamento final (Mt 25). Ainda que carreguem elementos de separação e condenação, essas narrativas apontam para a responsabilidade ética como critério do juízo e para a vindicação dos vulneráveis. Em consonância com o Antigo Testamento, o julgamento de Deus se dá em favor da vida, da justiça e da comunhão e contra tudo aquilo que as ameaça.

³²¹ BRUEGGEMANN, 1986, p. 45-49.

³²² HESCHEL, Abraham J. **The Prophets**. New York: Harper Perennial, 2001. p. 221-228.

³²³ MOLTMAN, Jürgen. The Final Judgement: Sunrise of Christ's Liberating Justice. **Anglican Theological Review**, v. 89, n. 4, p. 565–576, 2007, esp. p. 575.

Brueggemann entende que a comunidade de fé é chamada a viver nessa tensão, a proclamar o julgamento com responsabilidade e a nutrir a esperança com imaginação escatológica. Em contextos marcados por violência, desigualdade e desesperança, a linguagem do julgamento pode ser libertadora, desde que não seja instrumentalizada para opressão. Ela denuncia os poderes dominantes, mas também anuncia que nenhum império terá a última palavra.

Por isso, ele insiste que a proclamação cristã deve recuperar tanto a seriedade do julgamento quanto a promessa da esperança. Para Brueggemann, a igreja precisa aprender a dizer – com palavras e ações – ao mundo como ele é, para poder dizer sim a um mundo como ele pode ser³²⁴. O julgamento é, assim, a primeira palavra de um discurso profético que termina em esperança, não porque ignora a dor, mas porque a atravessa com fidelidade.

Assim, a metáfora do julgamento, conforme desenvolvida por Brueggemann, não pode ser compreendida à parte de sua rica estrutura hermenêutica, narrativa e litúrgica. Longe de ser uma categoria estática ou exclusivamente jurídica, o julgamento revela-se, em sua teologia, como um espaço dinâmico de revelação, confronto e esperança. Ele constitui um eixo articulador da relação entre Deus e seu povo, sustentando-se sobre a fidelidade da aliança, a denúncia da infidelidade e a possibilidade de renovação.

Brueggemann desafia modelos sistemáticos e dogmáticos que pretendem domesticar o discurso bíblico, propondo uma teologia marcada pela polifonia e pela imaginação profética. Nesse contexto, o julgamento aparece como um discurso que rompe o consenso ideológico dominante, desestabiliza sistemas opressores e reintroduz a comunidade no drama da verdade. Ele é, ao mesmo tempo, ato de Deus e resposta do povo, trauma histórico e esperança escatológica, denúncia litúrgica e anúncio de vida nova.

A recuperação da estrutura litúrgico-narrativa do julgamento reforça a importância de práticas comunitárias que encenem essa verdade: confissão, lamento, resistência ética, proclamação profética. O julgamento, assim concebido, forma o povo – modela sua consciência, sua memória e sua vocação – convidando-o a viver diante de Deus com responsabilidade, justiça e esperança.

³²⁴ BRUEGGEMANN, 1983, p. 137-138.

Ao propor uma teologia que reconecta julgamento e esperança, Brueggemann oferece uma contribuição vital para tempos marcados por polarização, injustiça e perda da memória teológica. O julgamento, então, não se torna palavra de condenação, mas linguagem de fidelidade – fidelidade de Deus ao mundo e convite para que o povo responda com fidelidade à aliança, à verdade e à justiça.

3.2 O CONCEITO DE TESTEMUNHO DISTINTIVO

O Antigo Testamento apresenta Israel não apenas como uma entidade étnica ou nacional, mas como uma comunidade vocacionada a dar testemunho da maneira como Deus a chamou a viver. Trata-se de um modo de existência que reflita o caráter e os propósitos do Deus da aliança diante das nações (Is 2; Dt 4). Essa vocação, que permeia desde o chamado de Abraão (Gn 12) até a esperança escatológica dos profetas, é central para a compreensão da identidade teológica de Israel. Dentro dessa perspectiva, a ideia de um "testemunho distintivo" emerge como chave hermenêutica para entender a função histórica, espiritual e profética do povo hebreu. O termo refere-se à maneira como Israel foi constituído para viver publicamente uma existência que refletisse o caráter, a vontade e os propósitos de Deus diante das nações.

Brueggemann explora essa dimensão do testemunho como categoria central na teologia do Antigo Testamento. O autor propõe que o corpus veterotestamentário deve ser lido como um ato de testemunho em conflito, em que Israel afirma, contesta e renova sua experiência com o Deus da aliança. Para Brueggemann, o testemunho não é uma declaração neutra, mas um posicionamento em meio ao embate de vozes e narrativas, um ato de fé que desafia os poderes constituídos e a cultura dominante³²⁵.

Autores judeus amplificam esse horizonte. Abraham J. Heschel mostra que o *pathos* divino – a paixão de Deus pela justiça – está no núcleo da consciência profética: o juízo não é punitivismo arbitrário, mas o engajamento zeloso de Deus em favor da vida e da verdade³²⁶. Essa ênfase desloca o testemunho de Israel da mera ortodoxia para a fidelidade ética (*ṣedāqāh/miṣpāṭ*), na qual culto e justiça se

³²⁵ SHARP, Carolyn J. **Introduction**. In: BRUEGGEMANN, Walter. **Disruptive Grace**: Reflections on God, Scripture, and the Church. Minneapolis: Fortress Press, 2011. p. 4-6.

³²⁶ HESCHEL, 2002, p. 222.

implicam mutuamente. Ao lado disso, Michael Fishbane evidencia como a própria hermenêutica interna da Torá – por meio de práticas e reinterpretações – forma uma comunidade cuja vida (sábado, culto, justiça social) é uma encenação do testemunho diante de Deus e do mundo³²⁷.

Jon D. Levenson, por sua vez, articula o testemunho distintivo de Israel no binômio Sinai-Sião: Sinai estrutura a identidade pela aliança e mandamento; Sião a reconfigura pela presença e eleição – dimensões que não se anulam, mas se interpretam mutuamente. O resultado é uma vocação histórica não triunfalista, na qual Israel existe adiante das nações como sinal da soberania de YHWH e da possibilidade de uma vida social reordenada³²⁸. A função testemunhal de Israel em sua relação com Deus e com o mundo, seria demonstrada em práticas como o sábado, a justiça social, o culto e a fidelidade à Torá.

A teologia cristã dialoga criticamente com esse quadro. Gerhard von Rad mostrou que o “pequeno credo histórico” de Dt 26,5-9 – recitado em contexto litúrgico – condensa a economia do êxodo e, ao fazê-lo, aponta a identidade do povo por meio de uma memória confessante: testemunhar é recitar, diante de Deus, a história do agir salvífico como critério para o presente³²⁹.

Karl Barth, ao retrabalhar a doutrina da eleição, insiste que a comunidade eleita é uma só na dupla forma de Israel e Igreja: em Israel, a eleição serve à representação do juízo; na Igreja, à representação da misericórdia – distinção real, mas sem supersessionismo ontológico, pois ambas são modalidades do mesmo povo chamado em Cristo³³⁰. Jürgen Moltmann, por fim, reposiciona a esperança como horizonte público: a escatologia não é apêndice dogmático, mas energia crítica que transforma a história e configura um povo em êxodo – uma comunidade cujo testemunho nega o mundo como está para afirmar o “mundo como pode ser”³³¹.

³²⁷ FISHBANE, Michael. “A Jewish Hermeneutical Theology”. In: TIROSH-SAMUELSON, Hava; HUGHES, Aaron W. (org.). **Michael Fishbane: Jewish Thought and the Human Sciences**. Leiden/Boston: Brill, 2014. p. 145-152.

³²⁸ LEVENSON, Jon D. **Sinai and Zion: An Entry into the Jewish Bible**. Minneapolis: Winston Press, 1985. p. 17; 187-210.

³²⁹ VON RAD, Gerhard. **Old Testament Theology**. Vol. I: The Theology of Israel's Historical Traditions. New York: Harper & Row, 1962. p. 121-122.

³³⁰ BARTH, Karl. **Dogmática Eclesiástica II: A doutrina da eleição**. Trad. Lindolfo Weingärtner. São Leopoldo: Sinodal, 2002. p. 196.

³³¹ MOLTANN, Jürgen. **Theology of Hope**. New York: Harper & Row, 1967. p. 4-5; 267.

Em síntese, testemunho distintivo designa a vocação de Israel (e, por derivação, da Igreja) de viver narrativamente a justiça de Deus no espaço litúrgico, ético e político. Ler o Antigo Testamento como testemunho em disputa (Brueggemann) e como drama litúrgico de memória (von Rad) evita a domesticação sistemática do texto e protege sua alteridade teológica. O testemunho não é peça museológica: é prática comunitária (Fishbane), *pathos* pela justiça (Heschel), gramática da eleição sem substituição (Barth) e horizonte escatológico de transformação (Moltmann). Assim, Israel aparece não como entidade étnica isolada, mas como povo vocacionado cuja existência pública – sábado, culto, justiça, Torá – contesta ídolos e anuncia o governo de Deus entre as nações.

3.2.1 Fundamentos do “testemunho distintivo”

Brueggemann propõe que o Antigo Testamento seja lido como um grande ato de testemunho – público, litúrgico e político – acerca de um Deus que “age, fala, julga e salva”. Tal testemunho não se pretende neutro: é confessional, interessado, e visa persuadir a comunidade a reconhecer a fidelidade de YHWH. Por isso, no horizonte metodológico do autor, “a enunciação é tudo”: a realidade de Deus, para a teologia bíblica, é mediada e conhecida na e pela palavra testemunhal de Israel³³².

A metáfora organizadora é forense. Brueggemann concebe a teologia do AT como uma arena de testemunho, disputa e advocacia: Israel apresenta seu testemunho central (*core testimony*), é contra interrogado por textos que problematizam tal confissão (*countertestimony*), oferece testemunhos não solicitados que ampliam as afirmações principais, e, por fim, deixa-se ver como uma testemunha encarnada, em mediações históricas (Torá, profecia, culto, sabedoria)³³³. Esse arranjo retórico parte do *insight* – alimentado por Ricoeur – de que, no “tribunal” da fé, a verdade é adjudicada por fala e contra-fala³³⁴.

No núcleo do testemunho, YHWH é sujeito de verbos ativos: cria, promete, liberta, comanda, julga. A primazia dos verbos (e, em seguida, dos adjetivos e substantivos) sustenta uma gramática do agir divino que recusa

³³² BRUEGGEMANN, 2014, p. 66.

³³³ Brueggemann distingue “contratestemunho” (textos que questionam o testemunho principal, como lamentos) de “contranarrativa” (narrativas que propõem modos alternativos de existência, como o sábado contra a lógica de Faraó).

³³⁴ BRUEGGEMANN, 2014, p. 117-126, 134-135.

abstrações ontológicas descoladas da narrativa: Deus é dito em atos e por ações transformadoras³³⁵.

Mas o próprio cânon convoca a contratestemunha. Lamentos, sabedorias e narrativas de desolação introduzem a fala da ausência e do excesso: a “ocultação, ambiguidade e negatividade” de YHWH figuram como contrapeso necessário à confissão jubilosa. Esses textos não diluem a fé; antes, impedem que o discurso teológico se converta em ideologia, obrigando a comunidade a dizer a verdade do trauma perante Deus e, assim, a reabrir o futuro³³⁶.

A testemunha não solicitada amplia o dossel retórico: Israel, as nações, a pessoa humana e a criação tornam-se parceiros de aliança que respondem em lamento e louvor, protesto e esperança. Já a testemunha encarnada lembra que a presença de YHWH é mediada por instituições, ritos e figuras (Torá, rei, profeta, culto, sábio) – não como garantias automáticas, mas como práticas pelas quais o povo aprende a falar verdade diante de Deus³³⁷.

O ganho metodológico é duplo. Primeiro, Brueggemann reabilita a polifonia bíblica como condição de fidelidade: apenas a multiplicidade e a polivocalidade dos nomes e imagens podem falar de YHWH plena e fielmente, sem reducionismos. Segundo, desloca a tarefa teológica da síntese prematura para a adjudicação comunitária: é no corpo eclesial – lendo, orando, confessando e disputando – que as testemunhas são pesadas, discernidas e praticadas. Em termos teórico-retóricos, a palavra bíblica não só descreve, mas evoca e constitui mundo; daí o caráter performativo do testemunho³³⁸.

Nesse quadro, ler o AT como testemunho não domestica a alteridade de Deus; antes, preserva a tensão entre confissão e contestação, entre memória e surpresa, entre juízo e esperança. Ao reinscrever a teologia no teatro da enunciação – litúrgica e pública – Brueggemann oferece uma via robusta para pensar como a Escritura forma a comunidade em veracidade, responsabilidade e imaginação.

³³⁵ BRUEGGEMANN, 2014, p. 68, 78-79, 134.

³³⁶ BRUEGGEMANN, 2014, p. 317-332.

³³⁷ BRUEGGEMANN, 2014, p. 400-403, 703-704.

³³⁸ BRUEGGEMANN, 2014, p. 209, 262, 721-725.

3.2.1.1 Testemunho como prática narrativa

O conceito de “testemunho” em Brueggemann tem raízes narrativas e processuais. Para ele, Israel não é uma comunidade fundamentada em abstrações metafísicas, mas em memórias compartilhadas de eventos vividos que se tornam fala pública. Por isso, para a fé do Antigo Testamento, a enunciação é tudo: a realidade de Deus se dá na, com e sob a palavra testemunhal da comunidade³³⁹. Assim, o testemunho é sempre narrativo, relacional e encarnado. Ele é produzido a partir de experiências concretas como o êxodo, o dom da terra, o exílio, o retorno, o silêncio de Deus. A gramática desse testemunho começa em frases verbais³⁴⁰ como criar, prometer, libertar, ordenar, conduzir e só depois se desdobra em adjetivos (marcas de caráter) e substantivos/metáforas (pastor, rei, rochedo), sempre ancorados na narração de atos concretos³⁴¹.

Como processo vivo, o testemunho é reinterpretado continuamente nos diversos registros da Escritura. Brueggemann descreve essa dinâmica em termos de múltiplas mediações: a presença de YHWH é encenada e reconhecida na Torá, na realeza, na profecia, no culto e na sabedoria, o que impede que “testemunho” se reduza a proposições estáticas e o situa em práticas, instituições e poéticas que formam o povo³⁴².

Daí o caráter plural e polifônico da teologia veterotestamentária. Longe de harmonizar artificialmente vozes divergentes, Brueggemann insiste que a tarefa é ouvir em tensão um conjunto de confissões que não oferecem uma exposição coerente e exaustiva de Deus, mas indícios, traços e vinhetas que exigem leitura local e adjudicação comunitária³⁴³. Em vez de silenciar fraturas, sua proposta mantém aberto o conflito interpretativo como condição de fidelidade à alteridade do texto.

Nesse horizonte, a teologia do AT é uma disputa de testemunhos sob a metáfora forense: há um testemunho central sobre o agir fiel de YHWH e um contratestemunho que o contra interroga com a linguagem da ocultação,

³³⁹ BRUEGGEMANN, 2014, p. 66.

³⁴⁰ BRUEGGEMANN, 2014, p. 145, 165, 173, 181, 201.

³⁴¹ BRUEGGEMANN, 2014, p. 213-224.

³⁴² BRUEGGEMANN, 2014, p. 567, 578, 600, 622, 650, 680, 695.

³⁴³ SHARP, 2011, p. 2-5.

ambiguidade e negatividade (lamento, sabedoria, teodiceia). O ponto não é resolver a tensão, mas mantê-la como salvaguarda contra ideologias devocionais e dogmatismos sistemáticos: a contra fala preserva o Deus livre do manejo religioso e impede a idolatria³⁴⁴.

Em síntese, “testemunho” em Brueggemann é narrativo, relacional e encarnado: nasce de eventos, torna-se fala pública, volta a ser dramatizado em culto e ética, e se deixa disputar por vozes que nomeiam tanto a dádiva quanto a perda. A vitalidade da teologia bíblica reside justamente nessa polifonia adjudicada – processo pelo qual a comunidade pesa as falas, aprende a dizer a verdade do mundo diante de Deus e caminha em direção à fala verdadeira.

3.2.1.2 Testemunho como fidelidade diante das nações

Para Brueggemann, o testemunho de Israel não é um ato privado ou exclusivamente religioso. Trata-se de uma declaração de fidelidade ao Deus da aliança em meio a culturas alternativas. É um ato público de fidelidade que se confronta com economias, políticas e cultos alternativos. Não se trata de uma interioridade piedosa, mas de uma contranarrativa socialmente performativa: diante de “totalismos” que naturalizam acumulação e dominação, o povo da aliança torna-se comunidade que lembra, ora e organiza a vida segundo outra soberania. Nessa chave, “testemunhar” é resistir a regimes que absolutizam produção, segurança e religião de Estado, repondo ética de justiça, misericórdia e adoração³⁴⁵. Israel testemunha de modo distintivo porque recusa os modelos imperiais, a lógica da acumulação, a dominação da religião estatal e a moralidade do status quo. O testemunho bíblico é, portanto, um ato de resistência cultural, que afirma um outro modo de ser no mundo.

Essa fidelidade tem forma temporal: o sábado. Em *Sabbath as Resistance*, Brueggemann lê a memória do Êxodo (Ex 5) como crítica ao produtivismo faraônico – tijolos, cotas, ansiedade sistêmica – e afirma o sábado como sinal visível de que a vida não se define por produtividade e consumo, mas por confiança e cuidado do

³⁴⁴ BRUEGGEMANN, 2014, p. 317, 333, 359, 373, 400. Ver também: VERSCHUURE, Geert T. G. **God-talk in light of Diversity in the Bible**. Groningen: University of Groningen, 2024. p. 51.

³⁴⁵ BRUEGGEMANN, Walter. **Journey to the Common Good**. Louisville: Westminster John Knox Press, 2010. p. 10-16; BRUEGGEMANN, Walter. **The Practice of Prophetic Imagination: Preaching an Emancipating Word**. Minneapolis: Fortress Press, 2012. p. 1-6.

próximo³⁴⁶. Na imagem clássica de Heschel, o sábado é um “palácio no tempo”, isto é, a instituição de um ritmo que descoloniza o desejo e educa a liberdade frente à tirania do “sempre-mais”³⁴⁷.

A fidelidade testemunhal também tem forma territorial. Em *The Land*, a terra é dom, promessa e tarefa; por isso, o manejo do solo exige justiça distributiva – limitações à concentração, jubileu, defesa do pobre – como desdobramento da aliança. A terra não é mercadoria ilimitada, mas espaço de vizinhança responsável; quando a posse se absolutiza, instala-se idolatria econômica que desfigura a vocação de Israel diante das nações³⁴⁸.

Essa alteridade ética é inseparável de uma política da adoração. Em *Truth Speaks to Power*, Brueggemann mostra que o conflito entre verdade e poder vai de Faraó a Pilatos: a liturgia que sai da terra do império encena outra lealdade e, por isso, ameaça a ordem estabelecida. O culto, assim, não legitima o *status quo*; torna-se ensaio de despossessão, memória do Êxodo e prática de “destronização” dos ídolos da escassez³⁴⁹.

Finalmente, tal testemunho é sustentado por uma pedagogia da memória. A Torá estrutura uma consciência histórica em que obedecer é viver (Dt 30,15-20): os Salmos instruem e socializam novas gerações para uma fé dialogal que mantém abertos lamento e louvor, crítica e doxologia. A comunidade aprende a habitar o tempo, a terra e o culto como espaços de aliança – e, portanto, de responsabilidade pública³⁵⁰.

Nesse ponto, Brueggemann conecta o testemunho à ética da alteridade. O povo escolhido não é superior, mas vocacionado: sua existência deve revelar ao mundo quem é YHWH. Isso significa que sua maneira de organizar o tempo (por meio do sábado), a terra (por meio da justiça distributiva), a liderança (por meio da crítica profética), o culto (por meio da fidelidade), e até sua memória histórica (por

³⁴⁶ BRUEGGEMANN, 2017, p. 17-20, 28-31. MENGDEN, Vinicius Cardoso von; DA SILVA, Ruben Marcelino Bento. “Por que estás fazendo o povo parar de trabalhar?”: a redação do mandamento do shabbat e o clamor dos escravos no Êxodo. *Kerygma*, Engenheiro Coelho (SP), v. 18, n. 1, p. e1603, 2023. DOI: 10.19141/1809-2454.kerygma.v18.n1.pe1603. Disponível em: <https://revistas.unasp.edu.br/kerygma/article/view/1603>. Acesso em: 15 set. 2025.

³⁴⁷ HESCHEL, 2002, p. 21.

³⁴⁸ BRUEGGEMANN, Walter. *The Land: Place as Gift, Promise, and Challenge in Biblical Faith*. Rev. ed. Minneapolis: Fortress Press, 2002. p. 165–167.

³⁴⁹ BRUEGGEMANN, 2013, p. 22-27; 33-35.

³⁵⁰ BRUEGGEMANN, 2014, p. 12-14.

meio da Torá) deve encarnar o caráter de YHWH. O testemunho não é apenas o que Israel diz, mas sim como vive.

3.2.1.3 Testemunho e a linguagem da aliança

Em Brueggemann, o testemunho distintivo de Israel nasce e se sustenta na linguagem da aliança (*berît*). Não se trata de um dado metafísico abstrato, mas de uma forma relacional, histórica e pública de vida: Israel é convocado a existir como parceiro de YHWH, em responsabilidade mútua que envolve vocação, julgamento e redenção. Nessa chave, “Israel como parceiro de YHWH” não é metáfora decorativa: é a gramática teológica que dá forma à confissão e ao *ethos* do povo diante das nações³⁵¹.

Brueggemann explicita essa gramática em dois movimentos complementares. Primeiro, descreve a parceria (aliança) como eixo do testemunho – um arranjo no qual YHWH é sujeito que promete, ordena, julga e restaura; Israel, por sua vez, responde em obediência, memória e culto³⁵². Segundo, mostra como esse vínculo é dramatizado na própria estrutura do cânon: há um “drama da parceria” que atravessa dons e fracassos, fidelidade e infidelidade, ruína e recomeço, mantendo a história aberta à renovação do testemunho³⁵³.

Essa economia de aliança produz um modelo ético de testemunho. Em sua teologia, Brueggemann ressalta que os marcadores de caráter de YHWH – justiça (*mishpat*), retidão (*tsedaqah*), fidelidade amorosa (*hesed*) – não são predicados estáticos, mas exigências públicas que conformam tempo (sábado), terra (uso justo), liderança (crítica profética) e culto (verdade diante de Deus). Assim, a aliança converte-se em forma de vida³⁵⁴.

Quando Israel falha – ao assimilar práticas injustas ou ao abandonar o Deus libertador – a crítica profética comparece como ato de renovação da aliança. A tradição dos profetas encena, com linguagem forense, o *rîb* (a “controvérsia” / “processo” de aliança): YHWH convoca céu e terra, apresenta a acusação, lembra os benefícios do pacto e chama ao arrependimento que reabre o futuro do povo.

³⁵¹ BRUEGGEMANN, 2014, p. 413-419.

³⁵² BRUEGGEMANN, 2009, p xi-xii.

³⁵³ BRUEGGEMANN, 2014, p. 552-566.

³⁵⁴ BRUEGGEMANN, 2014, p. 213-224, 229-261.

Essa moldura jurídico-teológica, longe de mero formalismo, mostra que o julgamento visa à reconciliação e à retomada do testemunho público³⁵⁵.

Do ponto de vista da história da teologia bíblica, a ênfase de Brueggemann dialoga criticamente com Eichrodt e a tradição que fez da aliança uma chave de unidade do Antigo Testamento. Sem negar a centralidade de *berît*, Brueggemann desloca o foco de um “conceito-centro” para uma prática relacional e polifônica de testemunho, na qual a aliança se reconhece no conflito das vozes, na memória celebrada e na ética praticada³⁵⁶.

Por fim, a própria pedagogia da Torá – como mediação da presença de YHWH – explicita que representar Deus entre as nações é ofício público: ouvir, guardar e praticar a aliança em nome de Deus, como povo cuja vida (leis, ritos, justiça, compaixão) torna plausível a confissão. Onde esse enlace se rompe, a palavra profética restaura a veracidade do testemunho e reinscreve Israel no drama da parceria³⁵⁷.

3.2.2 Testemunho como alternativa de fé ao imperialismo

No horizonte de Brueggemann, a alteridade de Israel não é uma abstração teológica, mas uma resistência encarnada às pressões assimilacionistas dos impérios: Egito, Babilônia, Pérsia e Roma. Cada um desses impérios representa sistemas que absolutizam o controle, a segurança, a produtividade e a acumulação – e, em todos eles, o testemunho de Israel oferece um contraponto radical. Quando o Antigo Testamento narra e ritualiza a memória do êxodo, a comunidade aprende a resistir à captura da vida por deuses “confiscatórios” e por economias de excedente que transformam corpos em engrenagens de um sistema sem *sabbath*; daí a centralidade político-litúrgica do descanso como desobediência ao ritmo do Faraó e à ansiedade que o sustenta³⁵⁸.

³⁵⁵ DAVIDSON, 2010, p. 45-60; ver também: WILLIAMSON, H. G. M. Isaiah 1 and the Covenant Lawsuit, in: NICHOLSON, E. W. (org.). **A Century of Theological and Religious Studies in Britain**. Oxford: OUP, 2003. p. 393-406; e DE ROCHE, Michael. Yahweh's *Rîb* against Israel: A Reassessment of the So-Called “Prophetic Lawsuit” in the Preexilic Prophets. **Journal of Biblical Literature**, v. 102, n. 4, 1983. p. 563-574.

³⁵⁶ EICHRODT, 2004, p. 36-42.

³⁵⁷ BRUEGGEMANN, 2014, p. 578-599.

³⁵⁸ BRUEGGEMANN, 2017, p. 16-21, 24-25, 29-31; BRUEGGEMANN, 2010, 2-14.

O Deus de Israel não se deixa domesticar por templos ou rituais, não é um apoio ideológico do poder político, nem se confunde com os deuses das nações. Ele exige exclusividade, fidelidade e justiça. Ao obedecer a esse Deus, Israel torna-se um corpo político alternativo, cuja vida – quando fiel – testemunha que há um outro modo de existir: baseado na confiança, na justiça distributiva, na solidariedade e na esperança profética.

Em meio ao império, o testemunho torna-se um ato de resistência simbólica. O império não quer apenas controlar recursos e territórios, mas também capturar a imaginação do povo, convencendo-o de que não há alternativa possível à ordem vigente. O testemunho, nesse caso, é a afirmação da possibilidade de um novo mundo – um mundo em que YHWH governa com justiça e misericórdia, e não Nabucodonosor ou Faraó.

Essa resistência é ético-litúrgica: Israel testemunha não só pelo que proclama, mas pelo modo como organiza tempo, terra e culto. O *sabbath* inscreve, semanalmente, um desmentido ao produtivismo imperial e realinha a economia ao “bem comum”. Ao interditar a lógica da acumulação infinita – quotas, metas e vigilância – a comunidade manifesta publicamente que o Deus da aliança não se legitima como ideologia de dominação, mas inaugura uma economia de dons, limite e justiça distributiva³⁵⁹.

Nessa estrutura, narrativas “de corte” tornam-se referências da alteridade. Em Dn 1-6, a fidelidade alimentar, a oração e a recusa da idolatria performam um corpo político alternativo sob hegemonias babilônicas e medo-persas. O livro inteiro situa a esperança “em” e “a despeito de” impérios: a soberania de Deus irrompe dentro de um mundo de poder, onde a verdade é frágil, porém insistente³⁶⁰.

De modo análogo, Ester dramatiza a manutenção de identidade e missão judaicas no coração da corte persa. Ali, o testemunho envolve prudência e coragem – uma “particularidade pública” que evita tanto a capitulação quanto o sectarismo – e culmina numa memória instituída (Purim) que reapresenta, geração após geração, a vitória da vida sobre os decretos de eliminação³⁶¹.

³⁵⁹ MENGDEN; DA SILVA, 2023, p. 8-9.

³⁶⁰ BRUEGGEMANN; LINAFFELT, 2003, p. 397, 406-407.

³⁶¹ BRUEGGEMANN; LINAFFELT, 2003, p. 388-390.

Em Is 40-55, o chamado para ser “aliança do povo” e “luz das nações” (Is 42,6) reconfigura o exílio não como fim, mas como ocasião de vocação pública: Israel é posto a serviço da governança de YHWH sobre todas as gentes, de modo que a restauração da comunidade se vincula ao bem-estar do mundo³⁶².

Por fim, o falar verdade ao poder desmascara a ansiedade imperial (escassez, quotas, silos, disciplina dos corpos) e convoca a voz dos vulneráveis como início da história de libertação. O mapa bíblico de poder não é binário (Estado x religião), mas quádruplo: império, massas exauridas, profeta(s) e o Deus que escuta o clamor e reabre futuros³⁶³. Esse arranjo torna o testemunho uma prática pública de subversão esperançosa: nega o “mundo como está” para afirmar, performaticamente, o “mundo como pode ser”. Esse testemunho é contracultural e muitas vezes perigoso. Como no caso dos jovens hebreus na fornalha (Dn 3) ou de Jeremias em Jerusalém (Jr 20), o testemunho pode custar a reputação, a liberdade e até a vida. Contudo, é precisamente nesses contextos que o testemunho se torna mais poderoso, pois, em sua singularidade, revela a convicção de que Deus ainda reina, mesmo quando o povo está sob dominação.

3.2.2.1 A ética da aliança como forma de testemunho

A ética da aliança funciona, na teologia de Brueggemann, como a “gramática visível” do testemunho de Israel: não um código moral abstrato, mas a encenação social do caráter de YHWH. Nesse enquadramento, a obediência não se opõe à adoração; antes, é o seu modo histórico, porque público, de dizer quem Deus é. Ao articular a vida comum por meio de práticas que traduzem justiça e misericórdia, Israel torna-se legível “diante das nações”, e seu culto só é verdadeiro quando reordena tempo, trabalho, terra e poder conforme a fidelidade de YHWH³⁶⁴.

Entre essas práticas, o sábado ocupa lugar paradigmático. Longe de ser um rito intimista, o sábado é um contra-ritual à economia de Faraó, que transforma corpos em quotas e tempo em ansiedade. Ao instituir descanso para todos – donos, servos, estrangeiros e animais – o sábado inscreve, ciclicamente, um desmentido teológico à produtividade ilimitada e reinscreve a comunidade numa economia de

³⁶² BRUEGGEMANN; LINAFFELT, 2003, p. 211-214.

³⁶³ BRUEGGEMANN, 2017, p. 8-16, 21-29.

³⁶⁴ BRUEGGEMANN, 2017, p. 16-21; BRUEGGEMANN, 2014, 213-224.

vizinhança. Trata-se de uma disciplina social que diz “não” ao império para dizer “sim” ao comum³⁶⁵.

A mesma lógica atravessa a denúncia profética do divórcio entre liturgia e justiça. Quando o culto encobre exploração do trabalhador, corrupção do juízo e acumulação predatória, ele se torna blasfemo; e o juízo divino começa pela casa de Deus. A imaginação profética – que critica e energiza – rompe a “consciência régia” estabilizada, desvelando idolatrias sacralizadas e convocando o povo a reencenar alternativas de aliança. Nesse sentido, profecia não é plataforma partidária, mas reeducação do desejo comunitário para a justiça de Deus³⁶⁶.

Essa ética alia simbolismo e materialidade. A legislação mosaica faz do calendário e da terra instrumentos pedagógicos do testemunho: remissão periódica de dívidas (Dt 15), descanso sabático da terra, libertação de servos, e o jubileu (Lv 25), com sua reconfiguração da posse para proteger os vulneráveis. Tais dispositivos não são concessões moralistas, mas dispositivos de descomodificação³⁶⁷ das vidas e dos meios de vida, uma política ritual que impede a naturalização de monopólios e a captura da imaginação pelo “não há alternativa”³⁶⁸.

Brueggemann lê esse horizonte bíblicamente e politicamente: Faraó, metáfora de qualquer regime de escassez ansiosa, organiza monopólios de grão e de corpos; contra isso, a narrativa do Êxodo educa Israel para a vizinhança, o cuidado e a redistribuição. Da crítica ao “mito da escassez” nasce a coragem de instituir práticas que tornam possível o bem comum, mesmo em contextos adversos³⁶⁹.

³⁶⁵ MENGDEN; DA SILVA, 2023, p. 9.

³⁶⁶ BRUEGGEMANN, 1983, p. p. 41, 60.

³⁶⁷ Em Brueggemann, “descomodificação” nomeia o movimento pelo qual Deus subtrai pessoas, terra e trabalho da lógica de mercado que os reduz a mera mercadoria disponível para extração, acúmulo e controle, como no regime de Faraó em Êxodo. Em vez de ver a vida como algo a ser explorado até o limite, os textos bíblicos organizam uma outra economia, em que tudo é recebido como dom e administrado na aliança: o próximo deixa de ser recurso, a terra deixa de ser objeto de exaustão e o tempo deixa de ser simples agenda de produtividade. Descomodificar, portanto, é romper simbolicamente e materialmente com a fantasia de que “tudo se compra e tudo se vende”, deslocando a imaginação da escassez competitiva para a confiança em YHWH e na suficiência do seu cuidado. É nesse horizonte que leis, ritos e calendários operam como práticas concretas de resistência à mercantilização total da vida.

³⁶⁸ BOLOJE, Blessing. Deuteronomy 15:1-11 and its socio-economic blueprints for community living. **Herv Theological Studies**. Pretoria, v. 74, n. 1, p. 1-7, 2018. Disponível em: http://www.scielo.org.za/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0259-94222018000100057&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 15 de set. de 2025; BRUEGGEMANN, Walter. Jubilee Recovered. Churchanew, 2024. Disponível em: <https://churchanew.org/brueggemann/jubilee-recovered>. Acesso em: 15 de set. 2025.

³⁶⁹ BRUEGGEMANN, 2013, p. 22-27.

Em suma, a ética da aliança é a forma do testemunho: ela traduz em instituições e hábitos aquilo que Israel confessa em salmos e festas. Onde o sábado desativa a ansiedade, a remissão desarma a servidão por dívida e a profecia desmascara liturgias cúmplices, o povo torna-se sinal credível de outro modo de existir – uma alternativa pública cuja plausibilidade é menos provada por “argumentos” e mais pela performatividade de um comum partilhado.

3.2.2.2 A dimensão política do testemunho

O testemunho distintivo da comunidade de fé, conforme argumenta Brueggemann, possui implicações inevitavelmente políticas. Tal dimensão se evidencia sobretudo na crítica profética contra reis, sacerdotes e aristocratas que, ao trair a aliança, comprometeram a fidelidade a Javé e a justiça social. Os profetas de Israel, como Amós, Isaías, Miqueias e Jeremias, não limitam sua denúncia à idolatria religiosa, mas ampliam sua acusação à injustiça estrutural, à opressão dos pobres, à corrupção dos tribunais, à manipulação do culto, à arrogância do poder e ao militarismo. O testemunho, portanto, se torna um discurso insurgente contra o poder estabelecido e suas distorções ético-religiosas³⁷⁰.

Nesse horizonte, o povo de Deus é convocado a encarnar aquilo que Brueggemann denomina uma “comunidade alternativa de consciência”³⁷¹, marcada pela memória da aliança e pela prática da justiça. Essa comunidade vive sob outro rei, submete-se a outra lei, alimenta-se de outra esperança e carrega outra memória. Trata-se de uma contranarrativa que confronta as narrativas dominantes do império: em vez do “pão do Egito”, vive do “maná do deserto”; em vez da falsa segurança garantida pelas potências militares, confia no Deus do êxodo; em vez da violência e do triunfo da força, proclama a justiça do *shalom*.³⁷²

O caráter político do testemunho, portanto, não é acessório, mas constitutivo. Ao se opor às formas de idolatria do poder e às estruturas que negam a vida, Israel testemunha não apenas um Deus transcendente, mas um Deus que se manifesta na história, reivindicando práticas concretas de justiça e compaixão. Esse engajamento teológico-político ressoa como um convite contemporâneo às

³⁷⁰ BRUEGGEMANN, 2014, p. 621-623.

³⁷¹ BRUEGGEMANN, 1983, p. 57.

³⁷² BRUEGGEMANN, 2014, p. 122-125.

comunidades cristãs para que mantenham vivo o caráter crítico e alternativo do testemunho bíblico diante das formas modernas de absolutização do poder e de naturalização da injustiça.³⁷³

3.2.2.3 O testemunho como estilo de vida

Para Brueggemann, tanto o sábado quanto a justiça ultrapassam o status de meros conceitos teológicos: constituem-se como práticas concretas, modos de viver que encarnam o caráter de Deus³⁷⁴. A observância do sábado, ao lado do compromisso com a justiça, é compreendida como sinais públicos de um mundo alternativo, revelador da vontade divina. O testemunho de Israel, nesse sentido, consiste em antecipar esse mundo de justiça e descanso em meio à hostilidade dos impérios e à lógica do mercado³⁷⁵.

A instituição do sábado, mais do que uma prática litúrgica, é uma contranarrativa que rompe com a idolatria da produtividade ilimitada e com a cultura do cansaço permanente³⁷⁶. De igual modo, a prática da justiça representa uma contestação das estruturas de poder, exploração e exclusão social³⁷⁷. Assim, sábado e justiça não se reduzem a categorias ético-religiosas, mas funcionam como expressões visíveis de resistência e fidelidade, manifestando no espaço público um Deus que é ao mesmo tempo libertador, justo e compassivo.

Ao unir descanso e justiça, o testemunho de Israel reafirma que a verdadeira adoração não se restringe ao culto, mas se prolonga na vida concreta. Como destaca Brueggemann, a comunidade é chamada a viver sob outra lógica, revelando-se “sinal e antecipação de um mundo novo possível pela ação do Deus do êxodo”³⁷⁸. Nesse horizonte, o testemunho como estilo de vida permanece não apenas como memória de um povo antigo, mas como desafio perene às comunidades de fé contemporâneas.

³⁷³ HESSEL, Dieter; RASMUSSEN, Larry. **Earth Habitat: Eco-Injustice and the Church's Response**. Minneapolis: Fortress Press, 2001. p. 89-91.

³⁷⁴ BRUEGGEMANN, 2014, p. 589-591.

³⁷⁵ BRUEGGEMANN, 1983, p. 41-45.

³⁷⁶ BRUEGGEMANN, 2014, p. 18-22.

³⁷⁷ BRUEGGEMANN, 2014, p. 592-595.

³⁷⁸ BRUEGGEMANN, 1983, p. 61.

3.2.3 O testemunho em meio ao exílio

Uma das contribuições mais significativas de Brueggemann para a teologia bíblica é sua análise da experiência do exílio como contexto formador e reformulador do testemunho de Israel. Para o autor, o exílio – entendido tanto em sua dimensão física quanto cultural – não destrói o testemunho, mas o purifica, o reformula e o torna mais radical³⁷⁹. Deslocado de seu centro geográfico, político e cultural, Israel é forçado a redescobrir o que significa ser o povo de Deus em meio a um mundo hostil e indiferente.

Nesse sentido, o exílio se revela como experiência teológica decisiva. Ao perder as seguranças do templo, da terra e da monarquia, Israel aprende a narrar novamente sua identidade, não a partir de símbolos de poder, mas da memória do êxodo e da fidelidade de YHWH³⁸⁰. O testemunho, nesse deslocamento, torna-se ainda mais necessário e evidente: não se trata apenas de manter tradições, mas de reafirmar a esperança em meio à desorientação, sustentando a convicção de que o Deus da aliança continua ativo e presente³⁸¹.

Brueggemann sugere, assim, que o exílio abre a possibilidade de uma imaginação teológica renovada, capaz de articular alternativas diante da hegemonia cultural e religiosa³⁸². O testemunho em meio ao exílio, portanto, não é apenas resistência, mas também criação: o anúncio de que outro futuro é possível mesmo quando todas as evidências parecem negá-lo³⁸³. O sábado como testemunho não é uma criação do exílio. “remonta a tempos muito antigos da história de Israel”, mas no exílio ganha nova relevância social e política³⁸⁴.

3.2.3.1 O exílio como crise e oportunidade teológica

O exílio babilônico (586 a.C.) representa uma ruptura profunda com as certezas que até então sustentavam a identidade de Israel: o templo foi destruído, a

³⁷⁹ BRUEGGEMANN, 2014, p. 615-617.

³⁸⁰ BRUEGGEMANN, Walter. **Esperança em meio ao exílio**: a imaginação como forma de fé. São Leopoldo: Sinodal, 2009. p. 34-36.

³⁸¹ BRUEGGEMANN, 2014, p. 619-622.

³⁸² BRUEGGEMANN, Walter. **Cadence of Home**: Preaching Among Exiles. Louisville: Westminster John Knox Press, 1997. p. 12-15.

³⁸³ BRUEGGEMANN, 2209, p. 41-43.

³⁸⁴ SCHWANTES, Milton. **Sofrimento e esperança no exílio**: história e teologia do povo de Deus no século VI a.C. São Paulo: Paulinas; São Leopoldo: Sinodal, 1987. p. 106.

monarquia foi extinta, a terra foi perdida e os instrumentos culturais foram levados. Contudo, é justamente nesse contexto de perda que o testemunho de Israel adquire novo vigor, inaugurando uma etapa de reelaboração criativa de sua fé³⁸⁵.

Segundo Brueggemann, o exílio opera como uma verdadeira crise hermenêutica: força o povo a reinterpretar suas tradições, a redescobrir a fidelidade de Deus e a imaginar modos alternativos de sua presença para além das estruturas tradicionais³⁸⁶. O exílio não apenas desvela os falsos testemunhos, como a confiança na invulnerabilidade do templo, denunciada em Jr 7, mas também revela a necessidade de uma fé que se sustenta exclusivamente na Palavra³⁸⁷.

Nesse horizonte, o testemunho passa a depender menos de instituições fixas e mais da narrativa, da oração, da profecia e da memória. A perda de garantias institucionais abre espaço para uma fé mais radical, centrada na esperança e na confiança no agir de YHWH³⁸⁸. A crise, portanto, converte-se em oportunidade: do deslocamento emerge uma teologia capaz de articular resistência, esperança e criatividade, em meio ao colapso das antigas certezas³⁸⁹.

3.2.3.2 A continuidade do testemunho pós-exílico

Após o retorno do exílio, a reconstrução da identidade de Israel se articula novamente em torno do testemunho distintivo. Livros como Esdras, Neemias e Zacarias evidenciam o esforço da comunidade em reafirmar sua fidelidade à Torá e à aliança. A leitura pública da Lei (Ne 8), a reconstrução do templo (Ed 3-6) e a retomada das práticas distintivas – como a observância do sábado e a ênfase na pureza étnico-religiosa – constituem expressões do desejo de manter viva a vocação de Israel como povo separado para Deus³⁹⁰.

Brueggemann observa que o período pós-exílico, embora marcado por tensões internas e pela vigilância constante dos impérios, manifesta a persistência

³⁸⁵ BRUEGGEMANN, 2014, p. 615-618.

³⁸⁶ BRUEGGEMANN, 2009, p. 29-32.

³⁸⁷ BRUEGGEMANN, 1997, p. 18-21.

³⁸⁸ BRUEGGEMANN, 2014, p. 619-621.

³⁸⁹ SMITH, Mark S. **The Memoirs of God: History, Memory, and the Experience of the Divine in Ancient Israel**. Minneapolis: Fortress Press, 2004. p. 112-115.

³⁹⁰ CHILDS, Brevard S. **Introdução ao Antigo Testamento como Escritura**. Trad. Euclides Balancin. São Paulo: Vida Nova, 2006. p. 657-660.

do testemunho como ato de esperança e resistência³⁹¹. A identidade israelita, longe de se dissolver na assimilação cultural, se fortalece na reafirmação da memória da aliança e na fidelidade às práticas que a sustentam³⁹². Mesmo sob o domínio persa e, posteriormente, helenista e romano, Israel permaneceu insistindo em sua vocação, narrando continuamente a fidelidade divina como critério de sua sobrevivência histórica³⁹³.

Assim, o testemunho pós-exílico pode ser compreendido não apenas como um esforço de restauração, mas como a expressão de uma espiritualidade que resiste à tentação da acomodação, encontrando, na memória e na prática da Torá, os fundamentos de uma identidade renovada³⁹⁴.

3.2.4 Diálogo com intérpretes judeus e cristãos

Embora Brueggemann seja uma das vozes mais influentes na teologia bíblica contemporânea, o conceito de testemunho distintivo de Israel não é exclusivo de sua obra. Ao contrário, representa uma convergência entre tradições judaicas e cristãs que, de modos distintos, afirmam que o chamado de Israel é sempre público: não um privilégio ontológico, mas uma responsabilidade ética de viver e testemunhar alternatividade diante do poder. As perspectivas que seguem, de Heschel a Barth, concordam nesse essencial: o testemunho de Israel desafia totalitarismos e abre imaginação para um mundo outro. Diferem, porém, em ênfase: Heschel acentua a paixão divina pela justiça; Fishbane, a hermenêutica como ato de fidelidade; Levenson, a eleição sem privilégio; Barth, a recusa da supersessão. Juntas, essas vozes formam uma gramática robusta que sustenta a leitura de Brueggemann e a amplia, trazendo o entendimento do papel de Israel como povo vocacionado a representar o Deus da história, da justiça e da compaixão. O diálogo com tais autores evidencia a complexidade e a riqueza dessa temática, que atravessa tradições religiosas, perspectivas teológicas e contextos históricos diversos.

³⁹¹ BRUEGGEMANN, 2014, p. 624-626.

³⁹² BRETTLER, Marc Zvi. **How to Read the Bible**. Philadelphia: Jewish Publication Society, 2005. p. 259-262.

³⁹³ BRUEGGEMANN, Walter. **Introdução ao Antigo Testamento**: o cânon e a imaginação cristã. Trad. Edson Fernando de Almeida. São Paulo: Paulus, 2012. p. 387-390.

³⁹⁴ KESSLER, John. **The Book of Haggai and Zechariah 1-8**: Prophecy in a Time of Restoration. Grand Rapids: Eerdmans, 2002. p. 41-45.

O pensador judeu Abraham Joshua Heschel, especialmente em *The Prophets*, oferece uma leitura profundamente espiritual e ética do testemunho. Para ele, os profetas de Israel não são meros anunciadores de eventos futuros, mas testemunhas vivas da paixão divina pela justiça³⁹⁵. Sentem o coração de Deus, sua dor diante da injustiça e seu amor compassivo pelos oprimidos. O testemunho profético, segundo Heschel, não é teórico, mas existencial: o profeta sofre com Deus, intercede, denuncia e clama³⁹⁶. Essa sensibilidade espiritual constitui uma forma singular de conhecer e revelar Deus – não por especulação racional, mas pela solidariedade com os sofredores. Nesse ponto, Brueggemann converge com Heschel ao destacar a centralidade da imaginação profética e do lamento como formas de testemunho³⁹⁷.

Outro intérprete de grande relevância é Michael Fishbane, que em sua obra *Biblical Interpretation in Ancient Israel* desenvolve uma abordagem hermenêutica do testemunho. Para ele, a identidade de Israel está intrinsecamente ligada ao modo como o povo interpreta, reinterpreta e transmite as tradições recebidas³⁹⁸. A exegese torna-se, assim, ato de fidelidade à aliança e prática comunitária de memória e renovação. Os textos bíblicos não são apenas registros do passado, mas lugares de encontro com Deus, onde a Escritura se torna viva por meio da escuta, da atualização e do compromisso³⁹⁹. Essa visão ecoa em Brueggemann, que também compreende o testemunho como sempre reencenado pela comunidade crente em novos contextos históricos⁴⁰⁰.

Jon Levenson, em obras como *Sinai and Zion* e *The Love of God*, articula a eleição de Israel como vocação para a alteridade. Para ele, a eleição não confere privilégio, mas responsabilidade: Israel é chamado a viver de modo diferente, a lembrar e a obedecer como representação pública da santidade divina⁴⁰¹. Essa eleição está profundamente vinculada ao Sinai e ao êxodo, eventos que moldam a identidade israelita e definem sua missão como povo do Deus que liberta os

³⁹⁵ HESCHEL, 2002, p. xiii-xv.

³⁹⁶ HESCHEL, 2002, p. 25-30.

³⁹⁷ BRUEGGEMANN, 1983, p. 57-60.

³⁹⁸ FISHBANE, Michael. **Biblical Interpretation in Ancient Israel**. Oxford: Clarendon Press, 1985. p. 5-7.

³⁹⁹ FISHBANE, 1985, p. 531-534.

⁴⁰⁰ BRUEGGEMANN, 2014, p. 627-630.

⁴⁰¹ LEVENSON, 1985. p. 77-80.

escravizados e exige justiça dos poderosos⁴⁰². Essa perspectiva encontra ressonância na insistência de Brueggemann na alteridade ética de Israel como sinal público da presença de Deus no mundo.

No âmbito cristão, Karl Barth desempenha papel crucial ao afirmar, em sua *Dogmática Eclesiástica*, que Israel é o “povo-testemunha” da eleição divina⁴⁰³. Para Barth, a eleição de Israel não é revogada pelo Novo Testamento, mas preservada, sendo a Igreja chamada a participar desse testemunho, e não a substituí-lo⁴⁰⁴. Assim como Brueggemann, Barth rejeita leituras supersessionistas⁴⁰⁵ e insiste que a fidelidade de Deus à aliança com Israel é fundamental para a compreensão cristã da graça⁴⁰⁶.

O conceito de testemunho distintivo em Israel, conforme articulado por Brueggemann e ampliado pelo diálogo com autores judeus e cristãos, revela-se como chave hermenêutica robusta para a compreensão da vocação, da identidade e da teologia bíblica⁴⁰⁷. Nesse testemunho, a narrativa, o lamento, a justiça social e a resistência ao império não são elementos periféricos, mas expressões centrais da alteridade de Israel. O diálogo inter-religioso e interteológico mostra que esse testemunho permanece atual, convocando cada geração a viver diante de Deus como sinal de esperança e justiça em meio a um mundo de opressão e exaustão.

3.3 O SÁBADO COMO RESISTÊNCIA SOCIOPOLÍTICA E ECONÔMICA

A compreensão do sábado no contexto bíblico ultrapassa o âmbito ritualístico e devocional, revelando-se como uma prática de contestação e de afirmação identitária. Brueggemann destaca que o mandamento sabático, ao interromper o ritmo contínuo de produção e consumo, introduz uma lógica alternativa

⁴⁰² LEVENSON, Jon D. **The Love of God**: Divine Gift, Human Gratitude, and Mutual Faithfulness in Judaism. Princeton: Princeton University Press, 2015. p. 112-115.

⁴⁰³ BARTH, 2002. p. 295-298.

⁴⁰⁴ BARTH, 2002, p. 301-303.

⁴⁰⁵ Em teologia cristã, o termo “supersessionista” (ou “teologia da substituição”) designa a leitura segundo a qual a Igreja teria substituído Israel de modo definitivo no plano de Deus, herdando suas promessas e prerrogativas e, ao mesmo tempo, esvaziando a relevância teológica contínua do povo judeu e de sua aliança. Nessa perspectiva, a história de Israel funcionaria apenas como etapa provisória, superada e encerrada com a vinda de Cristo e o surgimento da Igreja. Ler a Bíblia de forma não supersessionista, ao contrário, significa reconhecer que a eleição de Israel não é cancelada nem anulada pelo Novo Testamento; a Igreja é enxertada nessa história e participa do testemunho de Israel, sem apagá-lo ou substituí-lo.

⁴⁰⁶ BRUEGGEMANN, 2012, p. 385-388.

⁴⁰⁷ BRUEGGEMANN, 2014, p. 633-636.

à do império, funcionando como um gesto público de resistência ao poder totalitário que reduz o ser humano à mera engrenagem do sistema produtivo⁴⁰⁸. Nesse sentido, o sábado é menos uma pausa individual e mais uma declaração coletiva de que a vida e a dignidade não podem ser colonizadas pela economia de exploração.

A hermenêutica de Brueggemann encontra ressonância na memória do êxodo, quando Israel experimenta a libertação da servidão egípcia. O descanso sabático, enraizado nessa memória, torna-se símbolo de que o povo não mais pertence ao faraó, mas ao Deus que liberta⁴⁰⁹. A recusa em trabalhar no sétimo dia é, portanto, um testemunho encarnado de fidelidade à aliança e um ato de subversão contra toda forma de absolutização do trabalho e da produtividade⁴¹⁰.

Brueggemann afirma que a modernidade se organiza sob um “império de consumo e ansiedade”, no qual a lógica da acumulação sem limites gera esgotamento humano, devastação ecológica e exclusão social⁴¹¹. Nesse horizonte, o sábado funciona como uma contranarrativa que rompe a mercantilização da vida e aponta para uma economia marcada pela justiça, pelo limite e pela confiança em Deus⁴¹². A interrupção semanal do trabalho não apenas protege o trabalhador da exploração, mas também lembra à comunidade que o mundo não é sustentado pela eficiência humana, mas pela providência divina.

Assim, o sábado configura-se como uma prática com densidade teológica e sociopolítica: é, simultaneamente, culto e crítica, liturgia e resistência. Ele denuncia a idolatria da produtividade e propõe um modo alternativo de habitar o tempo, enraizado na justiça e na liberdade. Em um mundo submetido às narrativas neoliberais, a prática sabática emerge como testemunho de que outra forma de sociedade é possível – uma sociedade fundada na memória do Deus libertador e na esperança do seu reino.

⁴⁰⁸ BRUEGGEMANN, 2014, 16-18.

⁴⁰⁹ BRUEGGEMANN, 2002, p. 36-38; MENGDEN, Vinicius Cardoso von, **Sábado e justiça social: relações e implicações na sociedade hebraica do AT** (Dissertação de Mestrado em Teologia, Faculdades EST, Programa de Pós-Graduação, São Leopoldo, 2024), 57-59.

⁴¹⁰ HESCHEL, 2002, p. 14-17.

⁴¹¹ BRUEGGEMANN, 2014, p. 20-23.

⁴¹² BRUEGGEMANN, 1983, p. 34-36

3.3.1 A teologia do sábado em Walter Brueggemann

A reflexão de Brueggemann sobre o sábado insere-se no conjunto mais amplo de sua proposta hermenêutica, marcada pela ênfase na imaginação profética, na crítica social e na fidelidade à memória bíblica. Em *Sabbath as Resistance*, o autor argumenta que o sábado não pode ser reduzido a mera prática devocional ou rito semanal, mas deve ser compreendido como uma disciplina teológica que questiona radicalmente as estruturas de poder e os valores dominantes⁴¹³.

Segundo Brueggemann, a sociedade moderna se organiza sob uma lógica imperial semelhante à do Egito bíblico, caracterizada pela ansiedade, pela produtividade incessante e pela acumulação ilimitada⁴¹⁴. Essa lógica transforma pessoas em recursos, a terra em mercadoria e o tempo em instrumento de exploração. O sábado, nesse horizonte, emerge como contranarrativa: ao interromper o ciclo contínuo de produção, ele relativiza o poder do império, afirma a dignidade do ser humano e proclama que a criação não é sustentada pela eficiência humana, mas pela dádiva de Deus⁴¹⁵.

Ao instituir um espaço-tempo de gratuidade, o sábado subverte a economia da competição e inaugura uma ética de confiança e descanso. Trata-se de uma prática contra-cultural que desloca a centralidade do “fazer” para o “ser”, da ansiedade para a liberdade, da autossuficiência para a dependência confiante no Criador⁴¹⁶. Essa leitura teológica, profundamente marcada pela crítica profética, revela a inseparabilidade entre culto e ética, entre espiritualidade e justiça social.

Nesse sentido, a teologia sabática de Brueggemann não apenas reinterpreta o mandamento do descanso, mas também propõe uma alternativa ao ethos neoliberal contemporâneo. O sábado torna-se, assim, um gesto político e espiritual que afirma a vida acima do lucro, o limite acima da exploração e a comunhão acima da mercantilização. Em termos bíblicos, é um sinal da aliança e um testemunho distintivo de um povo chamado a viver de modo diferente diante das forças imperiais de cada tempo⁴¹⁷.

⁴¹³ BRUEGGEMANN, 2014, p. 1-3.

⁴¹⁴ BRUEGGEMANN, 2014, p. 4-7.

⁴¹⁵ BRUEGGEMANN, 2002, p. 36-38.

⁴¹⁶ HESCHEL, 2005, p. 18-21.

⁴¹⁷ BRUEGGEMANN, 1983, p. 34-37.

3.3.1.1 Sábado e a crítica ao paradigma do império

A análise de Brueggemann sobre o sábado encontra sua matriz teológica no contraste com a ordem imperial faraônica narrada no livro do Êxodo. Para o autor, o Egito funciona como arquétipo do império totalizante: um sistema que exige produção incessante, suprime a dignidade humana e transforma o trabalho em idolatria⁴¹⁸. Nesse modelo, não há espaço para descanso, provisão ou liberdade, pois a economia se absolutiza e assume status de divindade⁴¹⁹.

É nesse contexto que o sábado surge como um gesto teológico radical. Mais do que um mandamento ritual, ele representa o grande “não” de Israel à lógica imperial. A cada sétimo dia, o povo é chamado a recordar que não pertence ao faraó, mas ao Deus libertador que instituiu limites para a produção e dignidade para a existência⁴²⁰. O descanso sabático interrompe a exploração e inscreve, no corpo social de Israel, uma alternativa ética e relacional fundada na memória do êxodo.

Brueggemann observa que a própria narrativa da criação, ao apresentar o descanso divino, inaugura uma contranarrativa: “Deus descansou, portanto vocês também descansarão”⁴²¹. Assim, o sábado constitui um gesto fundacional de liberdade, que reordena as relações entre Deus, humanidade e criação. Trata-se de uma prática que, ao mesmo tempo, denuncia a idolatria da produtividade e anuncia a possibilidade de uma economia do dom, da confiança e da justiça.

3.3.1.2 O sábado como antídoto à ideologia da escassez

Entre as contribuições mais significativas da teologia de Brueggemann está sua crítica àquilo que denomina “ideologia da escassez”⁴²². Trata-se de uma lógica econômica e cultural que estrutura tanto os impérios antigos quanto as sociedades neoliberais contemporâneas: o medo de que nunca haverá o suficiente, a compulsão pela acumulação e a crença na autossuficiência humana como única garantia de

⁴¹⁸ BRUEGGEMANN, 1983, p. 35.

⁴¹⁹ BRUEGGEMANN, 2002, p. 36-38.

⁴²⁰ BRUEGGEMANN, 2014, p. 1-4.

⁴²¹ BRUEGGEMANN, 2014, p. 2.

⁴²² BRUEGGEMANN, Walter. The Liturgy of Abundance, the Myth of Scarcity. **The Christian Century**, v. 116, n. 10, p. 342-347, 24 mar. 1999.

sobrevivência⁴²³. O resultado é um *ethos* marcado pela ansiedade crônica, pelo consumismo e pela exploração dos vulneráveis.

Em contraponto, o sábado aparece como prática teológica de suficiência. Não é mero rito, mas disciplina social que desativa a ansiedade e reestrutura a vida sob a lógica do dom. Em *Sabbath as Resistance*, Brueggemann relembra que o Deus do Êxodo “não é *workaholic*”, que “o bem-estar da criação não depende de trabalho sem fim”, e que o sábado é “desinvestimento prático” que desloca a identidade da produção/consumo para a vizinhança e a justiça (Ex 20; 31)⁴²⁴. A pedagogia do maná em Êxodo 16, com o *pão para o dia* e a porção dobrada no sexto dia, treina a confiança de que “há o suficiente”, inclusive para descansar: onde YHWH governa como alternativa a Faraó, a possibilidade de descanso de Deus contraria a inquietação imperial⁴²⁵.

Nesse sentido, o sábado reeduca a imaginação coletiva ao romper com a economia da escassez e instaurar uma economia da suficiência. O sábado é uma instrução divina contra o medo de escassez. Ele treina o povo de Deus a crer que há o suficiente – para descansar, para partilhar, para viver sem explorar. A prática sabática, portanto, não é apenas processo semanal, mas um gesto de resistência pública à lógica de acumulação, convocando à partilha e à confiança.

Essa imaginação sabática ressoa em Abraham J. Heschel, para quem o sábado é um espaço-tempo de plenitude que emancipa as pessoas e testemunha a suficiência do dom divino⁴²⁶. Já Jürgen Moltmann interpreta o sábado como culminância e presságio escatológico: festa da criação e antecipação do descanso messiânico, um horizonte no qual a abundância de Deus se reparte com toda a criação⁴²⁷.

Dessas leituras convergentes emerge um critério teológico e público: o sábado redefine a economia pela confiança, partilha e justiça. Como prática semanal, ele contesta a “ansiedade produtivista” e o acúmulo predatório; como

⁴²³ BRUEGGEMANN, 2010, p. 10-16.

⁴²⁴ BRUEGGEMANN, 2014, p. 20-21, 30-33.

⁴²⁵ BRUEGGEMANN, 2014, p. xiii-xv.

⁴²⁶ HESCHEL, 2005, p. 21.

⁴²⁷ MOLTMAN, Jürgen. **God in Creation: A New Theology of Creation and the Spirit of God**. Minneapolis: Fortress Press, 1993. p. 277–280 (sábado como festa da criação e prenúncio escatológico); MOLTMAN, Jürgen. **The Coming of God: Christian Eschatology**. Minneapolis: Fortress, 1996. p. 265–266.

memória escatológica, reeduca o desejo social para o bem comum. Assim, a suficiência não é psicologia do contentamento, mas forma política da aliança: uma alternativa performativa ao medo que sustenta impérios antigos e mercados contemporâneos.

3.3.1.3 O sábado como fundamento da confiança

Como insiste Brueggemann, a prática sabática não é um luxo devocional, mas um ensino público de confiança que desautoriza as “mãos ansiosas” do império e treina a comunidade a viver de recebimento e partilha, não de acúmulo⁴²⁸. Em Êx 16, o maná dramatiza essa gramática: há porção suficiente para cada dia e, no sexto, para o descanso; qualquer tentativa de estocar converte-se em podridão. A lógica sabática, portanto, é uma economia da suficiência, não da escassez; um gesto de libertação interior que transforma o tempo de produção em tempo de gratuidade⁴²⁹. Em Brueggemann, o sábado é simultaneamente ato de resistência e ato de confiança: resistência às compulsões do faraó e confiança na fidelidade do Deus que provê⁴³⁰.

Abraham Joshua Heschel aprofunda esse horizonte com uma fenomenologia do tempo santo. O sábado desloca o sujeito da tirania das coisas para a alegria do dom. Por isso, “o sábado não é tempo para ansiedade pessoal”, mas para louvor e deleite⁴³¹. A radicalidade dessa intuição reside em reeducar os afetos: descansar não é fugir do mundo, é confessar que o mundo não depende do nosso controle incessante. Ao suspender a produção, o sábado converte a vida em espaço de gratuidade e afirma que a criatura vive, antes de tudo, de recebimento.

Essa confiança tem espessura escatológica. Em Jürgen Moltmann, o sábado é “a festa da criação”: conclusão, bênção e santificação do mundo, antecipação semanal da comunhão futura entre Deus e a criação⁴³². O repouso divino não abandona o mundo; antes, institui um tempo em que a presença de Deus é experimentada como promessa de plenitude. Por isso o sábado cura o fluxo do

⁴²⁸ BRUEGGEMANN, 2014, p. xiv-xv, 19.

⁴²⁹ BRUEGGEMANN, 2014, p. 13-16.

⁴³⁰ BRUEGGEMANN, 2014, p. xv.

⁴³¹ HESCHEL, 2005, p. 21.

⁴³² MOLTSMANN, 1993, p. 276-283.

tempo e vincula a criação ao porvir⁴³³. Tal leitura confere densidade à crítica de Brueggemann: a alternativa sabática não é moralismo anti-produtivista, mas um ensaio do Reino, um contra-ritmo que relativiza o absolutismo do trabalho e da segurança.

Do ponto de vista social, a suficiência sabática é ética pública. Richard H. Lowery mostra como os ciclos do sétimo dia e do sétimo ano articulam descanso, redistribuição e cuidado dos vulneráveis: o sábado “reaviva” os que trabalham, afirma a dependência mútua e estabelece limites à exploração; é, assim, um sinal de aliança que conjuga justiça econômica e libertação⁴³⁴. Em chave pastoral, Marva J. Dawn descreve o sábado como cessar da ansiedade: parar é o primeiro ato de fé que desarma o medo de “não ter o suficiente” e abre a comunidade ao descanso, à cura e ao louvor⁴³⁵. Essas leituras convergem no ponto decisivo: a liberdade sabática não é introspectiva, mas comunitária e política; contesta o regime da escassez e forma um povo capaz de viver com limites, contentamento e partilha.

Em termos de imaginação teológica, a confiança sabática reordena o tempo, o desejo e a economia. Ao deslocar o valor da produtividade para a gratuidade, ensina que o bem viver requer limites, e que limites são condição de justiça. Nessa moldura, “descansar é confiar”, como sintetiza Brueggemann; e confiar é recusar a ansiedade como combustível de um mundo que se sustenta por acúmulo e controle. O sábado, portanto, não é pausa entre duas semanas iguais; é forma de vida que treina a liberdade diante da ansiedade – liberdade de depender de Deus e dos outros sem vergonha, e de viver a alegria do suficiente.

3.3.1.4. Êxodo e aliança como moldura teológica do sábado

Ler o sábado fora do arco narrativo do Êxodo e da lógica da aliança empobrece seu alcance teológico. No Pentateuco, o descanso semanal não é um apêndice ritual, mas um sinal que sela a pertença a YHWH e reencena, ciclicamente, a libertação do jugo imperial: “entre mim e vós... por aliança perpétua” (Ex 31,13.16). A perícope de Ex 31,12–17, que encerra as instruções do santuário,

⁴³³ MOLTSMANN, 1996, p. 266-268.

⁴³⁴ LOWERY, Richard H. “Sabbath, a ‘Little Jubilee’”. In: **Institute for Faith and Learning (Baylor)**, Sabbath (n. especial). Waco, 2003. p. 9-15.

⁴³⁵ DAWN, Marva J. **Keeping the Sabbath Wholly**: Ceasing, Resting, Embracing, Feasting. Grand Rapids: Eerdmans, 1989. p. 22-27.

confere ao sábado a função de marco identitário – um “sinal” (‘ôṭ) de santificação – e emoldura a narrativa cultural: a Torá organiza as obras do tabernáculo entre dois mandatos sabáticos (31,12–17; 35,1–3)⁴³⁶. Essa estrutura, como notou Childs, não é ornamental: indica que o culto e a ética da aliança só se sustentam no ritmo do descanso instituído por Deus⁴³⁷.

A tradição crítica sublinhou, ainda, que Ex 31,12-17 guarda um diálogo que reforça sua centralidade: a unidade conjuga a memória da criação (Gn 2,1-3) com a gramática da aliança e do santuário. Saul M. Olyan e Jeffrey Stackert sugerem como a moldura sabática funciona, literária e teologicamente, para integrar lei e narrativa dentro da estrutura do santuário⁴³⁸. A consequência é clara: o sábado se torna sinal de identidade e centro hermenêutico do complexo Êxodo–aliança–culto.

No Deuteronômio, a motivação sabática se desloca do *imitatio Dei* criacional (Ex 20,8-11) para a memória da escravidão e do êxodo (Dt 5,12-15)⁴³⁹. Moshe Weinfeld demonstra que a versão deuteronômica introduz uma motivação explicitamente social-humanitária (“para que descansa teu servo e tua serva como tu”), reordenando os verbos programáticos: *šāmar* (“guardar”) estrutura o preceito e *zākar* (“lembrar”) ancora-o na história de libertação⁴⁴⁰. O sábado é, assim, rito de memória e pedagogia da justiça: disciplina semanal que realinha toda a vida à experiência fundante de libertação.

Nesse horizonte, a leitura teológica de Brueggemann adquire nitidez. O sábado é o sacramento narrativo da aliança libertadora: “o Deus que descansa é o Deus que emancipa”, deslegitimando a economia da produção incessante e da ansiedade imperial⁴⁴¹. Ao inserir o quarto mandamento no enredo do Êxodo, Brueggemann mostra que o descanso semanal não se trata de “intervalo” ético, mas ato de resistência à ideologia da escassez e ao culto da produtividade⁴⁴². O

⁴³⁶ CHILDS, Brevard S. **The Book of Exodus: A Critical, Theological Commentary**. Philadelphia: Westminster, 1974. p. 634-636.

⁴³⁷ CHILDS, 1974, p. 636.

⁴³⁸ OLYAN, Saul M. Exodus 31:12–17: The Sabbath According to H, or the Sabbath According to P and H? **Journal of Biblical Literature**, v. 124, n. 2, p. 201-209, 2005; STACKERT, Jeffrey. The Strata of the Priestly Source in Exodus 31:12–17 and 35:1–3: A New Proposal. **Journal of Hebrew Scriptures**, v. 11, 2011, p. 6–9; 11.

⁴³⁹ MENGDEN, 2024, p. 55.

⁴⁴⁰ WEINFELD, Moshe. **Deuteronomy 1-11: A New Translation with Introduction and Commentary**. (Anchor Bible 5). New York: Doubleday, 199., p. 46-47; 302; 330-336.

⁴⁴¹ BRUEGGEMANN, 2014, p. 16-20.

⁴⁴² BRUEGGEMANN, 2014, p. 30-32.

repouso divino (e humano) declara que a criação não depende de “trabalhos sem fim”, que YHWH “não é um *workaholic*”, e que o mundo pode ser vivido sem a ansiedade que destrói a vizinhança⁴⁴³.

A dimensão simbólica do sábado como santificação do tempo – clássico em A. J. Heschel – converge com essa moldura exodal: um tempo que subtrai a comunidade da lógica da acumulação e a reinsere, semanalmente, no *pathos* da aliança⁴⁴⁴. Ao “habitar” o tempo santificado, Israel aprende a lembrar (Dt 5,15), a confiar (Ex 16) e a obedecer (Ex 31): três verbos que traduzem, no corpo social, a memória da libertação. Em termos públicos, o sábado religa culto e justiça: torna visível que o Deus que libertou do Egito continua a ordenar uma economia distinta – de suficiência, partilha e descanso para todos, inclusive os vulneráveis (servo/serva, estrangeiro, animais)⁴⁴⁵.

Em suma, quando lido no feixe Êxodo–aliança–santuário, o sábado aparece como moldura teológica que: (a) sinaliza a santificação da comunidade; (b) periodiza a memória da libertação; (c) institui práticas socioeconômicas alternativas; e (d) impede que o culto se autonomize da justiça. É essa forma sabática – mais que um simples “dia” – que protege a aliança do esquecimento e reconduz a comunidade ao ritmo do Deus que liberta e, por isso mesmo, manda descansar.

3.3.2 Sábado e justiça econômica

A imaginação sabática fornece, no Antigo Testamento, uma gramática pública para resistir ao *ethos* da acumulação, da extração e do controle – aquilo que Brueggemann descreveu como “mito da escassez”, um regime espiritual-econômico

⁴⁴³ BRUEGGEMANN, 2014, p. 20-21.

⁴⁴⁴ HESCHEL, 2002, p. 21.

⁴⁴⁵ CALDEIRA, C. Da Europa à América Latina: a vulnerabilidade como *locus theologicus*. **Perspectiva Teológica**, [S. l.], v. 50, n. 2, 2018, p. 308. Disponível em: <https://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/view/3936>. Acesso em: 15 jun. 2023; ROSSI, Luiz Alexandre Solano; LIMA, Adriano. A promoção dos direitos humanos em meio a uma sociedade desumanizada: a proteção do vulnerável na Bíblia Hebraica. **Caminhos**, v. 9, n. 2, 2021, p. 298. Disponível em: <https://seer.pucgoias.edu.br/index.php/caminhos/article/view/8946/5264>. Acesso em: 15 set. 2025.; ADAM, Julio Cezar. Pregando vulnerabilidade: a teologia da libertação, a ética do cuidado e a pregação no contexto brasileiro e latino-americano. **Estudos Teológicos**, São Leopoldo, v. 54, n. 2, 2014, p. 351; LAGE, Jovanir. **A tríade social e suas implicações para a teologia bíblica veterotestamentária**: indícios de uma teologia marginal. 2021. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) – Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2021, p. 70.

que alimenta ansiedade, ganância e desumanização⁴⁴⁶. Nesse registro, o sábado é uma crítica teológica da produtividade ilimitada e um treinamento social na suficiência, que desloca a confiança do acúmulo para a dádiva⁴⁴⁷.

A narrativa do maná (Êx 16) opera como modelo econômico dessa suficiência: “há bastante” quando o povo aprende limites, partilha e descansa; a tentativa de estocar converte-se em apodrecimento, sinal de que o mundo da aliança não é sustentado pelo acúmulo. Brueggemann lê esse enredo como antídoto à ansiedade imperial – o sábado nega que o mundo se sustente por nossas mãos ansiosas – e como convite a um *ethos* de desaceleração que liberta da compulsão do fazer e acumular⁴⁴⁸.

A institucionalização sabática em Israel articula-se em três ritmos que subvertem a lógica do capital: (a) o dia de descanso universal, inclusive para trabalhadores, estrangeiros, animais e terra (Ex 23,12; Dt 5,14–15); (b) o ano sabático, com repouso da terra e remissão de dívidas (Ex 23,10–11; Dt 15); e (c) o jubileu (Lv 25), com “retorno” das famílias às posses e libertação de pessoas em servidão por dívida. Richard H. Lowery demonstra como esses dispositivos instituem freios cíclicos às assimetrias de poder e riqueza, integrando economia, ecologia e culto⁴⁴⁹. Christopher J. H. Wright, por sua vez, destaca que a terra permanece, em última instância, propriedade de YHWH; por isso, o direito de uso é inalienável e periodicamente restaurado, impedindo a formação de latifúndios perpétuos e a mercantilização absoluta do solo⁴⁵⁰.

Outros intérpretes ampliam o alcance dessa crítica. Ched Myers cunha a expressão “economia do sábado” para nomear uma práxis comunitária de limites, redistribuição e perdão – o sonho de Deus de que haja o suficiente para todos – que lê a economia à luz das Escrituras e, reciprocamente, relê as Escrituras a partir das

⁴⁴⁶ BRUEGGEMANN, 1999, p. 345-347.

⁴⁴⁷ BRUEGGEMANN, 2014, p. 18-24.

⁴⁴⁸ BRUEGGEMANN, 2014, p. 20-22.

⁴⁴⁹ LOWERY, Richard H. **Sabbath and Jubilee**. St. Louis: Chalice Press, 2000. p. 95-112.

⁴⁵⁰ WRIGHT, Christopher J. H. **Old Testament Ethics for the People of God**. Downers Grove: IVP Academic, 2004. p. 199-206; 210; BRUNO, Christopher R. “Jesus is our Jubilee’... but how? The OT background and Lukan fulfillment of the ethics of Jubilee.” **Journal of the Evangelical Theological Society**, v. 53, n. 1, p. 81–101, mar. 2010. Disponível em: https://etsjets.org/wp-content/uploads/2010/06/files_JETS-PDFs_53_53-1_JETS_53-1_081-101_Bruno.pdf. Acesso em: 17 set. 2025.

feridas econômicas dos pobres⁴⁵¹. Em chave sistemática, M. Douglas Meeks contrasta a “lógica de mercado”, fundada no axioma moderno de escassez, com a *oikonomia* de Deus, na qual a justiça distributiva nasce da fidelidade do Deus da aliança e da partilha à mesa⁴⁵². Em perspectiva agrária, Ellen F. Davis mostra que a ética bíblica da terra (repouso do solo, limites à extração, responsabilidade intergeracional) integra a relação com Deus à organização do cultivo e do consumo; logo, descanso e justiça são dimensões inseparáveis de um mesmo testemunho público⁴⁵³.

Assim, o sábado não “espiritualiza” a justiça: ele a publica. Ao interromper ritmicamente produção, dívida e apropriação, Israel confessa – performativamente – que a vida é dom e que a casa do mundo deve ser governada por *mishpat* (justiça) e *hesed* (bondade/misericórdia), não pela ansiedade da escassez. Nessa chave, o sábado se torna uma economia alternativa: freia a acumulação, limita o poder do crédito, devolve pessoas e terras às suas redes de pertença, e educa a comunidade para um consumo suficiente, solidário e sabidamente finito. Em tempos de financeirização da vida, desigualdades crescentes e exaustão ecológica, a imaginação sabática continua a oferecer um léxico teológico para reordenar desejos, práticas e instituições – uma contranarrativa que, de modo litúrgico e político, diz “não” ao ídolo da produtividade irrestrita para poder dizer “sim” à justiça do *shalom*.

A formulação deuteronomista do sábado universaliza o repouso como direito social e não privilégio de casta: “para que descanse o teu servo e a tua serva como tu” (Dt 5,14). A pesquisa exegética tem mostrado que essa ampliação confere à quarta palavra uma motivação humanitária e “memorial da libertação”, deslocando o foco exclusivo da criação (Êx 20,8-11) para a experiência histórica do êxodo (Dt 5,15)⁴⁵⁴. Em termos literários e teológicos, o sábado torna-se mecanismo de nivelamento ético do tempo, fazendo cessar – ao menos ritualmente – hierarquias

⁴⁵¹ MYERS, Ched. **The Biblical Vision of Sabbath Economics**. Ventura: LAB/ORA Press, 2023. p. 9-12.

⁴⁵² MEEKS, M. Douglas. **God the Economist: The Doctrine of God and Political Economy**. Minneapolis: Fortress Press, 1989. p. 29-47.

⁴⁵³ DAVIS, Ellen F. **Scripture, Culture, and Agriculture: An Agrarian Reading of the Bible**. Cambridge: Cambridge University Press, 2009. p. 2-6.

⁴⁵⁴ WEINFELD, 1991, p. 330-333.

de produção que distinguem proprietários, trabalhadores, estrangeiros e até os animais de carga⁴⁵⁵.

Como instituição política, o sábado interrompe periodicamente a lógica da exploração contínua e dramatiza uma ordem alternativa de justiça. Em Deuteronômio, a cláusula “como tu” (Dt 5,14) impede a naturalização de escalas distintas de dignidade no trabalho; na leitura de Lowery, essa universalização do descanso vincula a prática sabática ao Jubileu (Lv 25) como gramática de redistribuição e desmercantilização da vida. A crítica social dos profetas (Is 1; Am 5; Mq 6) confirma essa direção: culto sem justiça profana o próprio sábado⁴⁵⁶.

Longe de ser mera especulação histórica, essa gramática sabática ressoa em transformações laborais contemporâneas. As estimativas globais indicam que 50 milhões de pessoas viviam em situações de escravidão moderna em 2021 (27,6 milhões em trabalho forçado e 22 milhões em casamentos forçados)⁴⁵⁷. Paralelamente, a OMS/OIT calcula que jornadas ≥ 55 horas/semana se associam a 745 mil mortes por doença cardiovascular e AVC em 2016 – um indicador sanitário da cultura do excesso⁴⁵⁸. No contexto brasileiro e global, a uberização intensifica a invisibilização do vínculo laboral, convertendo trabalho a peça “intermitente” de plataformas e naturalizando a precarização estrutural; trata-se, escreve Antunes, de uma morfologia que chega a configurar “escravidão digital”⁴⁵⁹.

À luz desse quadro, a leitura bíblico-teológica do sábado oferece um recurso normativo robusto: ele redistribui descanso, dignidade e tempo, regula desejos e limites, e institui uma memória ritual contra a amnésia produtivista. Longe de devocionalismo intimista, o sábado é ato público de resistência que reencena, semanalmente, a política da aliança – um direito igualitário, estruturante de uma economia do suficiente.

⁴⁵⁵ LOWERY, 2000, p. 10-13.

⁴⁵⁶ LOWERY, 2000, p. 12.

⁴⁵⁷ INTERNATIONAL LABOUR ORGANIZATION; WALK FREE; IOM. **Global Estimates of Modern Slavery: Forced Labour and Forced Marriage**. Geneva: ILO, 2022. p. 8-9, 27-29. Disponível em: <https://www.ilo.org/>. Acesso em: 17 set. 2025.

⁴⁵⁸ WORLD HEALTH ORGANIZATION; INTERNATIONAL LABOUR ORGANIZATION. **Long working hours increasing deaths from heart disease and stroke**: WHO, ILO. Geneva: WHO/ILO, 17 maio 2021, s.p. Disponível em: <https://www.who.int/>. Acesso em: 17 set. 2025.

⁴⁵⁹ ANTUNES, Ricardo (org.). **Uberização, trabalho digital e Indústria 4.0**. São Paulo: Boitempo, 2020. p. 15, 31-33; ANTUNES, Ricardo. **O privilégio da servidão: o novo proletariado de serviços na era digital**. 2. ed. São Paulo: Boitempo, 2020. p. 92-98.

3.3.3 Sábado como resistência em diálogo com autores judeus e cristãos

A compreensão do sábado como estrutura de vida que confronta sistemas de opressão e reabre a imaginação ética não é exclusiva de Brueggemann. Em registro convergente, vozes judaicas e cristãs do século XX e XXI – de Abraham J. Heschel a Michael Fishbane e Jürgen Moltmann – articulam o descanso sabático como contradiscurso público à lógica da produtividade ilimitada, como memória ritual de libertação e como sinal escatológico de justiça e paz.

Em *Sabbath as Resistance*, Brueggemann lê o quarto mandamento como um “desinvestimento prático” que interrompe ritmicamente o ciclo de produção e consumo, treinando a comunidade na suficiência e na confiança. Ao recusar a ansiedade estrutural que sustenta economias imperiais e capitalistas, o sábado desloca o fundamento da vida comum do acúmulo para a dádiva⁴⁶⁰.

Heschel, por sua vez, confere ao sábado uma espessura teológica e poética ímpar. Em *The Sabbath*, ele o descreve como um período que requalifica a economia da vida ao subordinar o ter ao ser e a competição à contemplação. A mesma obra sublinha que o sábado “não é tempo para ansiedade pessoal”, instaurando um regime de alegria, descanso e louvor que relativiza a tirania do útil. Esses acentos espirituais – longe de apolíticos – funcionam como crítica implícita ao materialismo moderno e às hierarquias do tempo útil, pois instauram um intervalo sagrado no qual a dignidade não depende do desempenho⁴⁶¹.

A reflexão de Michael Fishbane acrescenta um nexos hermenêutico decisivo: o sábado é memorial duplo – criação e êxodo – e, por isso, gramática moral da liberdade. Em chave de “teologia hermenêutica”, Fishbane destaca que a forma deuteronomista do mandamento desloca seu fundamento da *imago creationis* para a memória de libertação, vinculando descanso e justiça distributiva⁴⁶². Essa leitura sustenta a passagem do sábado como rito a prática social e pedagógica: quem descansa não vive como escravo – nem do sistema, nem do medo, nem da ganância.

⁴⁶⁰ BRUEGGEMANN, Walter. “Sabbath as Alternative”. **Word & World**, v. 36, n. 3, 2016, p. 250-257.

⁴⁶¹ HESCHEL, 2002, p. 21.

⁴⁶² FISHBANE, Michael. **Sacred Attunement: A Jewish Theology**. Chicago: University of Chicago Press, 2008. p. 126.

No horizonte sistemático de Jürgen Moltmann, o sábado é o ápice da criação e sua abertura ao futuro de Deus. O capítulo final de *God in Creation – “The Sabbath: The Feast of Creation”* – interpreta o descanso divino como coroamento e antecipação da redenção: “o sábado abre a criação para o seu verdadeiro futuro”; nessa festa, a criação participa experiencialmente da paz de Deus. Em continuidade, sua escatologia descreve a *Shekiná* como o “Sábado aperfeiçoado” da criação, quando justiça e reconciliação transbordam como paz sabática⁴⁶³. Assim, o sábado torna-se não apenas resistência ao império presente, mas prenúncio messiânico de liberdade, igualdade e paz – uma crítica imanente a qualquer sociedade que converta o humano em meio e a terra em mercadoria.

No diálogo entre essas perspectivas, emerge um consenso substantivo: o sábado politiza o tempo. Ele interrompe hierarquias, redistribui dignidade, refaz vínculos com a terra e educa desejos e práticas segundo a justiça (*mishpat*) e a fidelidade (*hesed*). Brueggemann dá a essa convergência um léxico profético; Heschel, uma fenomenologia do sagrado; Fishbane, uma teoria da memória e da interpretação; Moltmann, um horizonte escatológico. Em conjunto, formam uma imaginação sabática capaz de nutrir comunidades que resistem à lógica do excesso e experimentam, semanalmente, sinais do shalom.

3.4 O PAPEL DO SÁBADO COMO TESTEMUNHO DISTINTIVO DA ALIANÇA

Em chave veterotestamentária, o sábado emerge como um “sinal” (*’ōt*) público da aliança, com dupla função: memorial e performativo. Memorial, porque reconvoça semanalmente a história de libertação que funda Israel; performativo, porque, ao suspender o *status quo* da produção, encena um regime alternativo de tempo, trabalho e desejo. No compasso da narrativa do Êxodo, a perícopes de Ex 31,12-17 insere o sábado como selo teológico do projeto do tabernáculo: é precisamente “entre mim e vós... para as vossas gerações” que ele funciona como marca identitária de um povo santificado por YHWH⁴⁶⁴. A versão deuteronomista amplia essa gramática, vinculando o descanso à memória do cativo e à extensão social do direito: “para que descansem o teu servo e a tua serva como tu” (Dt 5,14), deslocando o mandamento do mero ritual para uma economia do limite, da justiça e

⁴⁶³ MOLTSMANN, 1993, p. 276-283.

⁴⁶⁴ CHILDS, 1974, p. 634-635.

da igualdade⁴⁶⁵. Em chave profética, Ezequiel reforça a dimensão do sábado como sinal. Existe um reconhecimento público da santificação divina (Ez 20,12), consolidando o dia como testemunho distintivo da aliança no meio das nações⁴⁶⁶.

Na interpretação de Brueggemann, o sábado não é ornamentação devocional, mas ato contracultural de testemunho: negar, semanalmente, a ideologia da escassez e a compulsão imperial pela produtividade, e afirmar a suficiência que nasce da confiança no Deus do êxodo⁴⁶⁷. Ao interromper a lógica do “sempre mais”, o sábado reeduca imaginação e afeto, treinando a comunidade para uma economia da suficiência – aquela aprendida no maná, onde o acúmulo apodrece e a confiança sustenta (Ex 16). Aqui, o descanso torna-se gramática pública da fidelidade: memória que desarma a ansiedade, forma o desejo e redistribui dignidade⁴⁶⁸.

Do ponto de vista exegético, o estatuto “sinal da aliança” é estruturante. Estudos sobre a formação de Ex 31,12-17 indicam que sua redação liga o sábado à santificação do povo e à teologia sacerdotal de santidade. Assim, funciona como colchete que enquadra o labor cútico com descanso e gratuidade⁴⁶⁹. Em Deuteronômio, a motivação humanitária e a extensão universal do mandamento (incluindo servos, estrangeiros e animais) revelam a intenção pública do preceito⁴⁷⁰. Se o império captura a imaginação pelo medo e pela escassez, o sábado, como liturgia da aliança, devolve à comunidade a coragem de viver segundo outra soberania: a do Deus que cria, liberta e santifica.

Lido como testemunho distintivo da aliança, o sábado não só marca a identidade de Israel; ele institui uma contranarrativa teopolítica em que memória, ética e culto convergem. Ao manter viva a lembrança da libertação e ao praticar semanalmente a suficiência, o povo encena – diante de Deus e das nações – a possibilidade de um mundo em que o tempo não é mercadoria, a terra não é espólio e o próximo não é recurso. Este é o drama público da aliança: descanso que cura a ansiedade, limite que liberta da ganância e justiça que aprende a dizer “basta” para poder dizer “shalom”.

⁴⁶⁵ WEINFELD, 1991, p. 332-336.

⁴⁶⁶ KEIL, Carl Friederich; DELITZSCH, Franz. **Commentary on the Old Testament, Ezekiel 20,12** (nota sobre o sábado como “sinal”). Disponível em: <https://www.studydrive.net/commentaries/eng/kdo/ezekiel-20.html>. Acesso em: 17 set. 2025.

⁴⁶⁷ BRUEGGEMANN, 2014, p. 20-33.

⁴⁶⁸ BRUEGGEMANN, 2014, p. 69-75.

⁴⁶⁹ OLYAN, 2005, p. 201-209.

⁴⁷⁰ WEINFELD, 1991, p. 334.

3.4.1 Testemunho como linguagem da aliança

No horizonte de Brueggemann, “testemunho” não designa uma descrição neutra de Deus, mas um ato público, narrativo e litúrgico, pelo qual Israel torna audível, na arena das nações, a alteridade de YHWH e a fidelidade da aliança. Esse testemunho é performativo: brota da memória do êxodo, é ensaiado no culto, e se traduz em práticas que configuram o comum – tempo, terra, justiça, descanso – como espaço de obediência e gratidão. Por isso, a linguagem do testemunho não se limita ao dizer; ela modela modos de vida e institui um regime de memória que confronta versões rivais da realidade (imperiais, idolátricas, autossuficientes)⁴⁷¹.

3.4.1.1 *Distinção e resistência: a identidade de Israel*

A identidade de Israel é tecida nessa gramática de aliança que, por sua própria natureza, é resistencial. O Deus que liberta os escravos (Êx 20,2) exige justiça para órfãos e viúvas (Dt 10,18) e ordena descanso para todos os viventes (Êx 23,12). Tais afirmações, ao serem encenadas por práticas, constituem um testemunho político que perturba economias de extração e religiões de legitimação do poder. Em chave canônico-teológica, Patrick D. Miller mostra que o mandamento do sábado ocupa a posição de “ponte crucial” no Decálogo, articulando o amor a Deus (mandamentos 1-3) e o cuidado do próximo (mandamentos 5-10): o descanso sabático “olha para trás” (o Deus que descansa) e “olha para frente” (as relações de vizinhança libertas da lógica da ansiedade e da coerção)⁴⁷². Nesse mesmo movimento, Brueggemann lê o sábado como sinal visível de dissidência diante de economias “faraônicas”, porque desloca o valor das pessoas do eixo produtividade-acumulação para o eixo dignidade-gratuidade⁴⁷³.

A crítica profética, nessa moldura, renova o testemunho: quando Israel se assimila às liturgias do império – idolatria, exploração, culto autocentrado – os profetas convocam ao retorno da aliança. O gesto reconfigura a imaginação e restitui a memória como lugar de fidelidade.

⁴⁷¹ BRUEGGEMANN, 2014, p. 120-125.

⁴⁷² MILLER, Patrick D. **The Ten Commandments**. Louisville: Westminster John Knox, 2009. p. 117.

⁴⁷³ BRUEGGEMANN, 2016, p. 249-250.

3.4.1.2 O sábado como expressão privilegiada do testemunho

Entre os marcadores públicos dessa identidade, o sábado se destaca como sinal da aliança (*'ôt berit*) e “encenação semanal” da confiança⁴⁷⁴. Em *Sabbath as Resistance*, Brueggemann argumenta que o sábado desautoriza a ideologia da escassez e a cultura da produtividade incessante: é um “não” litúrgico à ansiedade que sustenta as estruturas de dominação e um “sim” à suficiência do dom⁴⁷⁵. Na formulação de Dt 5, o mandamento universaliza o descanso (“para que o teu servo e a tua serva descansem como tu”, Dt 5,14), deslocando seu fundamento da criação (Êx 20,11) para o êxodo. Parte-se da ordem cósmica para a memória política da emancipação. Exegese clássica de Moshe Weinfeld mostra que esse deslocamento produz efeitos sociais abrangentes: o sábado funciona como matriz para uma série de salvaguardas econômico-jurídicas (contra usura, confisco predatório, fraude comercial), cujo propósito é conter a predação e proteger vulneráveis⁴⁷⁶.

Como linguagem do tempo sagrado, a tradição judaica aprofundou essa intuição. Abraham J. Heschel descreve o sábado como um protesto contra a “tirania das coisas” e a catequese semanal de que o ser precede o ter⁴⁷⁷. Nesse sentido, o sábado performa a teologia da aliança: marca pertença (“sinal perpétuo entre mim e os filhos de Israel” – Ex 31,17), redistribui dignidade (igualando senhores, servos, estrangeiros e animais) e contesta idolatrias que fazem da acumulação um absoluto. Em chave contemporânea, Brueggemann mostra como Is 56 vincula a inclusão de estrangeiros e eunucos à guarda do sábado, sinalizando o sábado como critério de pertença que não se baseia em capital social, étnico ou produtivo, mas na adesão comunitária à aliança⁴⁷⁸.

Em síntese, enquanto linguagem da aliança, o sábado dá forma ao testemunho distintivo de Israel porque: (a) interrompe a liturgia do trabalho sem fim, (b) iguala os sujeitos no descanso, (c) reafirma a soberania de YHWH sobre o tempo e a vida, e (d) recorda semanalmente a libertação como fundamento da ética social.

⁴⁷⁴ BRUEGGEMANN, 2016, p. 249.

⁴⁷⁵ BRUEGGEMANN, 2014, p. p. xv, 2-7.

⁴⁷⁶ WIENFELD, 1991, p. 333-334.

⁴⁷⁷ HESCHEL, 2002, p. 16.

⁴⁷⁸ BRUEGGEMANN, 2016, p. 249-250; ver também SOUTHWOOD, Katherine E. “The Politics of Belonging in Isaiah 56:1–8.” *Oxford Research Archive*, 2020. p. 17.

Assim, o testemunho sabático educa o desejo e treina a confiança, tornando a comunidade capaz de resistir às economias do medo e praticar a justiça do *shalom*.

3.4.2 O sábado na tradição do Antigo Testamento

A doutrina do sábado ocupa um lugar central na formação teológica, litúrgica e social do povo de Israel. Desde as narrativas da criação até os profetas pós-exílicos, o sábado é apresentado como um marcador do relacionamento entre Deus e seu povo – uma instituição sagrada que articula memória, identidade, ética e esperança escatológica. Para a tradição do Antigo Testamento, o sábado não é apenas um descanso físico, mas uma declaração teológica e social sobre o Deus da aliança e sobre a vida que Ele propõe.

3.4.2.1 Gn 2: O descanso como princípio da criação

O primeiro testemunho do sábado encontra-se na narrativa da criação:

“E havendo Deus terminado no sétimo dia a sua obra, descansou... e abençoou o sétimo dia e o santificou.” (Gn 2,2-3)

Neste texto, o descanso divino não surge como consequência de fadiga, mas como um gesto deliberado de conclusão e contemplação. O sétimo dia, ao ser abençoado e santificado, torna-se parte do ritmo da criação – não como um hiato, mas como coroamento do ato criativo. Ao imitar esse padrão, Israel reconhece que o tempo pertence a Deus, que o trabalho não é absoluto e que há um limite sagrado para a atividade humana. O sábado, assim, é um testemunho da ordem criacional sustentada pela graça, não pela produtividade. O descanso divino não deriva de fadiga, mas de um gesto soberano que consagra o sétimo dia e, com ele, uma ordem temporal na qual o trabalho não é absoluto. A santificação do tempo antecede e relativiza a sacralização do espaço: o sábado é “palácio no tempo”, linguagem pela qual Israel aprende que a vida floresce por doação e não por exaustão ilimitada⁴⁷⁹.

Em Brueggemann, o sábado não aparece como simples instituição cultural posterior, nem como apêndice legal acrescentado à narrativa bíblica da criação. Sua leitura de Gênesis 1,1-2,4a situa o sábado no próprio coração da proclamação

⁴⁷⁹ HESCHEL, 2002, p. 13-16.

teológica da criação. Antes de tudo, Brueggemann recusa duas reduções interpretativas frequentes: a leitura de Gn 1 como relatório histórico-científico e a leitura do texto como mito religioso indiferenciado. Para ele, a narrativa deve ser entendida como proclamação teológica: o texto não pretende explicar mecanicamente a origem do mundo, mas confessar que a criação existe em relação livre, graciosa e ordenadora com Deus. A formulação é decisiva: o sujeito da narrativa é Deus, e a criação é compreendida como realidade recebida, sustentada e ordenada por sua palavra criadora⁴⁸⁰.

Essa compreensão condiciona sua leitura do sábado. Em *Genesis*, Brueggemann interpreta Gênesis 1,1-2,4a como uma liturgia cuidadosamente estruturada, na qual a criação avança por meio de ordem, separação, nomeação, bênção e aprovação divina. O texto é marcado por ritmo, simetria e solenidade, conduzindo o leitor não apenas à existência do mundo, mas à contemplação de um mundo ordenado sob o governo sereno de Deus. Assim, o sábado não é um elemento periférico, mas o ponto para o qual a narrativa se move. A criação culmina não na produção de mais uma coisa, mas na cessação divina. A plenitude do mundo criado é expressa, paradoxalmente, pelo repouso de Deus⁴⁸¹.

Brueggemann insiste que Gênesis 2:1-4a institui o sábado como “cessação” semanal. Essa cessação não deve ser reduzida, em sua origem textual, a uma convocação para culto formal. Ela é, antes, uma interrupção do fazer, uma suspensão do impulso produtivo, uma confissão temporal de que a vida não depende da atividade incessante da criatura. O mundo, por estar nas mãos de Deus, não precisa ser garantido por trabalho febril, acumulação ansiosa ou autossalvação econômica. O sábado anuncia que a criação é segura porque Deus a sustenta. Dessa forma, a guarda sabática, em Brueggemann, nasce de uma ontologia da confiança: o real não é fundamentado na ansiedade humana, mas na fidelidade do Criador.

⁴⁸⁰ BRUEGGEMANN, Walter. *Genesis*. Atlanta: John Knox Press, 1982, p. 16-17, 26-28.

⁴⁸¹ BRUEGGEMANN, 1982, p. 28-36.

3.4.2.2 Êx 20 e Dt 5: O sábado como memória da criação e do êxodo

Nos Dez Mandamentos, o sábado recebe um lugar privilegiado. Em Êx 20,8-11, ele é fundamentado na criação. Em Dt 5,12-15, o motivo central é o êxodo:

“Lembra-te que foste servo na terra do Egito, e que o Senhor teu Deus te tirou dali com mão poderosa... por isso o Senhor te ordenou que guardasses o dia de sábado.” (Dt 5.15)

Essa mudança de ênfase não é acidental. Enquanto o sábado em Gênesis e Êxodo celebra a ordem e a beleza da criação, em Deuteronômio ele torna-se memorial da libertação. Descansar, portanto, é um ato teológico e político: quem guarda o sábado afirma que não está mais sob domínio do faraó, que pertence a Deus, e que reconhece a dignidade de todos – servos, estrangeiros, animais – como destinatários do mesmo descanso⁴⁸².

3.4.2.3 Lv 23 e 25: O sábado como estrutura do tempo sagrado

O sábado, além de ser uma instituição semanal, serve como base para um calendário mais amplo de tempos sagrados. Em Lv 23, ele é apresentado como a primeira das “festas fixas do Senhor”, estabelecendo a regularidade do encontro com Deus. Em Lv 25, o princípio do sábado é estendido ao ano sabático (de sete em sete anos) e ao jubileu (de cinquenta em cinquenta anos), revelando uma visão profundamente econômica e ecológica do sábado: “A terra guardará um sábado ao Senhor” (Lv 25,2).

Aqui, o sábado transcende o indivíduo e abarca a criação como um todo. É tempo de libertar escravos, perdoar dívidas, repousar a terra e restaurar a justiça. Ao prescrever descanso da terra, remissão de dívidas e libertação de endividados, a legislação jubilar dramatiza uma economia da suficiência e da restituição que periodicamente desativa a concentração de poder e riqueza⁴⁸³. Em chave exegética, a pesquisa recente distingue cuidadosamente o alcance do ano sabático e do jubileu

⁴⁸² WEINFELD, 1991, 306.

⁴⁸³ LOWERY, 2003, p. 9-16.

na questão da servidão por dívida, evitando anacronismos e demonstrando, ainda assim, a intenção de frear o empobrecimento estrutural⁴⁸⁴.

3.4.2.4 Is 56 e 58: O sábado como prazer e justiça

Nos profetas, especialmente em Isaías, o sábado ganha contornos escatológicos e éticos. Em Is 56,2-7, o sábado é oferecido também aos estrangeiros e eunucos como sinal de inclusão na aliança. Em Is 58, o verdadeiro sábado é associado à prática da justiça e à libertação dos oprimidos: “Se desviares o pé de profanar o sábado... se honrares o dia do Senhor, então te deleitarás no Senhor...” (Is 58,13-14).

Esses textos revelam que o sábado não é apenas um dia de restrições, mas um prazer espiritual e compromisso ético⁴⁸⁵. Ele se torna um sinal escatológico do Reino de Deus, onde há inclusão, dignidade, justiça e alegria para todos.

Nessa tradição multifacetada, o sábado aparece como: memória da criação e do êxodo, estrutura do tempo sagrado, sinal de inclusão e justiça e testemunho contínuo da aliança⁴⁸⁶.

Essa riqueza teológica será reinterpretada por Brueggemann como testemunho distintivo da identidade de Israel, articulando-se com sua crítica à cultura do império e com sua proposta de uma espiritualidade alternativa baseada na aliança e no repouso.

3.4.3 O sábado como testemunho distintivo

A noção de sábado como testemunho público da aliança ocupa lugar axial na hermenêutica socio-teológica de Brueggemann. Mais que mandamento ritual, o sábado funciona como dramatização semanal de uma alternativa ao regime de produtividade, ansiedade e consumo que os textos bíblicos associam aos impérios

⁴⁸⁴ HARBIN, Michael A. “The Manumission of Slaves in Jubilee and Sabbath Years.” **Tyndale Bulletin**, v. 63, n. 1, 2012, p. 53–74 (diferenciações entre ano sabático e jubileu na servidão por dívida). Ver também: HARBIN, Michael A. “Jubilee and Social Justice.” **Journal of the Evangelical Theological Society**, v. 54, n. 4, 2011, p. 685–699.

⁴⁸⁵ HAMMOCK, Clinton E. “Isaiah 56:1-8 and the Redefining of the Restoration Judean Community.” **Biblical Theology Bulletin**, v. 30, n. 2, 2000, p. 46-57 (pertencimento por guarda do sábado e lealdade à aliança).

⁴⁸⁶ GAISER, Frederick J. “The Delight of the Sabbath: An Exegetical/Homiletical Study of Isaiah 58.” **Word & World**, v. 36, n. 3, 2016, p. 228-235.

de ontem e hoje. Em linguagem programática, Brueggemann caracteriza o sábado como “ato de resistência e alternativa”, uma insistência visível de que a vida não é definida pela produção e pelo consumo de mercadorias⁴⁸⁷. Essa leitura também aparece em chave pastoral e ética quando o autor descreve o sábado como “desinvestimento prático” das formas de poder que colonizam o desejo e o tempo⁴⁸⁸.

A tradição bíblica apresenta o sábado como sinal público (*’ôf*) da aliança: um emblema identitário que inscreve o povo na memória da criação e na história do êxodo (Êx 31,13; Ez 20,12). Se o tempo do império é contínuo, extraído e mensurável, o tempo do sábado é dom, interrupção e graça; uma publicização do tempo que desacata a lógica do desempenho e reinscreve a comunidade sob o senhorio de YHWH⁴⁸⁹.

No horizonte socioteológico de Brueggemann, o sábado é uma encenação de dissidência: um gesto litúrgico-político que afirma, contra a ansiedade da escassez, a suficiência do Deus da aliança. O mandamento sabático, dado no Sinai, subverte o regime de trabalho compulsório do Egito e institui um ritmo semanal de confiança e limite. Em sua formulação, o sábado torna-se “um modo decisivo, concreto e visível de optar e alinhar-se com o Deus do descanso”⁴⁹⁰.³ Tal visibilidade é teológica e política: quem cessa proclama, publicamente, que o tempo não pertence ao mercado, mas a Deus.

A marca pública do sábado inclui sua abrangência igualitária: repousam o proprietário e o assalariado, o estrangeiro e o servo, os animais e a terra (Êx 23,12; Dt 5,14-15). Em chave escatológica, Isaías vincula sábado, prazer e justiça (Is 56; 58): trata-se de um sinal de inclusão que antecipa uma economia de dignidade. Essa leitura dialoga com Brueggemann e amplia seu alcance: o sábado é menos um “dia de proibições” e mais um ensaio social de justiça – um rito que educa a imaginação para a partilha e a hospitalidade.

⁴⁸⁷ BRUEGGEMANN, 2014, p. xiv.

⁴⁸⁸ BRUEGGEMANN, 2016, p. 229-230.

⁴⁸⁹ BRUEGGEMANN, 2014, p. 70

⁴⁹⁰ BRUEGGEMANN, 2014, p. 11.

3.4.3.1 O sábado como subversão da economia imperial

O sábado opera como contranarrativa econômica: ao interromper o processo de trabalho e de acúmulo, afirma a suficiência da criação e a fidelidade do Deus libertador. Brueggemann sintetiza que o mandamento sabático “olha para os dois lados” (Deus e o próximo) e funda relações desarmadas da ansiedade e da agressividade típicas de políticas produtivistas⁴⁹¹. Essa interpretação converge com a proposta de Richard H. Lowery de compreender o sábado como “pequeno jubileu”, um rito semanal que antecipa libertação de dívidas, descanso da terra e recomposição de vínculos sociais – um ensaio econômico de justiça distributiva⁴⁹².

3.4.3.2 O sábado como testemunho da aliança

Se o sábado desmonta a lógica imperial, ele o faz como sinal pactual. Em sua reflexão teológica, Brueggemann insiste que a observância sabática sustenta o testemunho distintivo de Israel, ao recordar criação e êxodo, igualando o direito ao descanso e reafirmando a soberania de YHWH sobre o tempo⁴⁹³.

A dimensão pactual também esclarece por que a ética sabática inclui os historicamente excluídos: Is 56 apresenta estrangeiros e eunucos como participantes da aliança precisamente porque guardam o sábado e “aderem” a YHWH, um caso paradigmático de pertença performativa⁴⁹⁴.

3.4.3.3 Sábado como disciplina formadora de identidade

Brueggemann também insiste que o sábado não é apenas resistência ao mundo exterior, mas formação da comunidade de fé. O descanso regular molda um povo que aprende a confiar, a esperar, a partilhar, a viver em limites saudáveis. O sábado ensina Israel a viver como povo da aliança – não pela força, mas pela liturgia e pela ética do tempo. Ele afirma: “O sábado ensina ao povo de Deus que o mundo

⁴⁹¹ BRUEGGEMANN, 2016, p. 230.

⁴⁹² LOWERY, 2003, p. 10.

⁴⁹³ BRUEGGEMANN, 2014, p. 130.

⁴⁹⁴ SOUTHWOOD, 2022, p. 452-454.

não é um problema a ser resolvido, mas um mistério a ser habitado com gratidão e confiança⁴⁹⁵.

Essa prática sabática forma um tipo de povo que não vive com medo da escassez, mas na abundância da graça; que não compete, mas compartilha; que não se escraviza, mas repousa.

Assim, em Brueggemann, o sábado é: memória do êxodo e sinal da liberdade (contra o império); declaração pública da aliança (contra a idolatria do mercado); prática formativa de identidade comunitária (contra o individualismo); liturgia de confiança no Deus da suficiência (contra a ansiedade). No conjunto de sua obra, Brueggemann estabelece que o sábado não é apenas um dia, mas uma teologia prática da aliança, testemunho visível e distintivo de que o mundo pertence a Deus e de que outro modo de vida é possível.

3.4.4 A função social e escatológica do sábado

A literatura sabática projeta consequências econômicas e ecológicas. O ritmo do sétimo dia se desdobra em instituições periódicas (ano sabático e jubileu) que limitam a acumulação, perdoam dívidas, repousam a terra e libertam pessoas (Lv 25). Essa arquitetura de tempo e terra funciona como “pequeno jubileu” semanal, no qual a comunidade experimenta antecipadamente a reparação desejada por Deus. Essa leitura, disseminada por Richard H. Lowery, reatualiza a dimensão pública do sábado como justiça reparativa – um contrapeso teológico ao extrativismo e à financeirização do tempo⁴⁹⁶.

Jürgen Moltmann, por sua vez, situa o sábado no arco da esperança: o “banquete da criação” e a festa da liberdade que antecipa o *shalom* escatológico. Celebrar o sábado é viver prolepticamente a reconciliação do cosmos – um protesto contra qualquer ordem social que absolutiza trabalho e consumo⁴⁹⁷. Nesse mesmo registro, Brueggemann adverte que economias de consumo erosionam o tempo santo porque dependem da disponibilidade incessante de produtores e

⁴⁹⁵ BRUEGGEMANN, 2014, p. 98.

⁴⁹⁶ LOWERY, 2003, p. 10-12.

⁴⁹⁷ MOLTSMANN, 1993, p. 276-280.

compradores; por isso, o sábado precisa ser guardado como ato público de confiança e limite⁴⁹⁸.

Em síntese, o sábado marca a aliança porque torna visível e compartilhável o regime alternativo do tempo de Deus: memória da criação, memorial do êxodo e ensaio do Reino. A cada semana, a comunidade testemunha, diante do império e de si mesma, que a vida não se sustenta pela ansiedade produtiva, mas pela fidelidade do Deus que cria, liberta e repousa.

⁴⁹⁸ BRUEGGEMANN, Walter. **A Gospel of Hope**. Louisville: Westminster John Knox Press, 2018. p. 8-10.

4 IMPLICAÇÕES DO SÁBADO COMO SELO DE DEUS E TESTEMUNHO DISTINTIVO NO CONTEXTO DE JULGAMENTO

Este capítulo realiza uma análise comparativa e crítica entre a compreensão adventista, em Ellen G. White, do sábado como “selo de Deus” no juízo pré-advento, e a compreensão de Walter Brueggemann do sábado como “testemunho distintivo” na metáfora do julgamento. A hipótese proposta é que, embora os dois autores operem com pressupostos hermenêuticos diferentes (apocalíptico-escatológico e cósmico em White; canônico-profético, retórico e socioeconômico em Brueggemann), ambos convergem ao tratar o sábado como uma prática pública de lealdade que entra em colisão com formas de império (religioso, civil e econômico). Em White, a colisão assume a compreensão do conflito escatológico e do controle religioso-civil; em Brueggemann, ela se estrutura como resistência a uma economia de “faraó” que captura tempo, desejo e valor (ansiedade, produção incessante e comodificação).

4.1 CONVERGÊNCIAS E DIVERGÊNCIAS NAS ESTRUTURAS HERMENÊUTICAS DO JUÍZO PRÉ-ADVENTO E DA METÁFORA DO JULGAMENTO

Esta seção estabelece o arcabouço comparativo fundamental do capítulo ao examinar como White e Brueggemann organizam, em níveis distintos, a inteligibilidade do “julgamento” e quais efeitos hermenêuticos decorrem dessas organizações. O objetivo não é colocar lado a lado duas doutrinas isoladas, mas comparar duas estruturas interpretativas: de um lado, o juízo pré-advento como dispositivo apocalíptico-forense articulado à economia do santuário e ao drama escatológico; de outro, a metáfora do julgamento como chave canônico-profética e retórico-socioeconômica para discernir e desestabilizar “totalizações” imperiais.

4.1.1 Convergências: julgamento como “crise de lealdade” e publicização do conflito

Em Ellen G. White e Walter Brueggemann, “juízo” não funciona como conceito abstrato (um tema doutrinal isolado que esteja restrito ao foro interior), mas como uma linguagem teológica de crise: um momento em que pertencimentos são expostos, alianças são testadas e a comunidade se vê obrigada a nomear, publicamente, a quem serve. Em termos narrativos, o juízo é um evento de desvelamento: ele revela qual autoridade organiza a vida (divina ou substituta), qual “culto” governa o tempo e qual lógica define o que é “necessário” – se Deus e a aliança ou império/mercado/medo)⁴⁹⁹.

Essa convergência pode ser descrita em dois eixos que atravessam, por caminhos distintos, o pensamento de ambos: (a) juízo como crise de lealdade e (b) juízo como publicização do conflito. Em White, a crise aparece no horizonte apocalíptico-escatológico, quando a adoração e o tempo sagrado deixam de ser tratados como assunto “privado” e tornam-se o eixo de uma controvérsia pública entre autoridade divina e coerção civil⁵⁰⁰. Em Brueggemann, o juízo se expressa como crítica profética aos regimes de totalização (Faraó/império/mercado), isto é, como avaliação teológica da realidade social a partir do Deus do Êxodo, que rompe o “encanto” do inevitável e reabre o campo do possível⁵⁰¹.

Essa convergência fica mais nítida ao explicitar o vocabulário bíblico-jurídico que estrutura, de modo mais amplo, a imaginação do juízo em Israel e que serve (com intensidades diferentes) de pano de fundo aos dois autores. Richard M. Davidson, ao mapear o motivo do “processo da aliança”, mostra que a Escritura frequentemente descreve a relação entre YHWH e seu povo em categorias de tribunal, nas quais há testemunhas, acusação, oportunidade de resposta, veredito e sentença. Em muitos textos, o objetivo do juízo inclui também um propósito restaurativo, não apenas punitivo⁵⁰².

Essa moldura ajuda a compreender por que o juízo, em White e Brueggemann, não é somente “decisão divina sobre indivíduos”, mas uma cena pública que envolve testemunho, conflito e pertencimento comunitário. Davidson observa, por exemplo, que, na leitura do motivo jurídico, “a metáfora mais

⁴⁹⁹ WHITE, 2013, p. 603-612; BRUEGGEMANN, 2017, p. 46-50.

⁵⁰⁰ WHITE, 2013, p. 608.

⁵⁰¹ BRUEGGEMANN, 2017, p. 12-14.

⁵⁰² DAVIDSON, 2010, p. 70-82.

apropriada” para descrever o conflito entre YHWH e Israel é a do tribunal: céu e terra são convocados como testemunhas; YHWH atua como acusador e juiz; e o veredito pode, em certas configurações, ser acompanhado de convite ao arrependimento e restauração. De modo significativo, ele enfatiza que o próprio ato de “investigar” (linguagem central para a tradição adventista do juízo pré-advento) aparece biblicamente como procedimento que torna visível a justiça de Deus: Deus “investiga” não porque careça de informação, mas para que se veja que Ele é justo em seus juízos⁵⁰³.

Com essa moldura em vista, pode-se voltar aos dois autores e mostrar, com mais precisão, como a crise de lealdade e a publicização do conflito são articuladas.

4.1.1.1 Ellen G. White: do “teste” de fidelidade à cena pública do conflito

No cenário de White, a crise final se configura como conflito de autoridade em torno da adoração, e a adoração é mediada, concretamente, por um eixo “público”: o tempo (qual dia se reconhece como expressão de lealdade). O ponto decisivo é que o mundo é conduzido a uma situação na qual poderes civis e religiosos decretam conformidade; recusá-la acarreta sanções; e o tema dos mandamentos, com destaque para o quarto, torna-se, assim, o lugar da decisão identificadora⁵⁰⁴.

Nesse contexto, White afirma que o sábado será o “grande teste de lealdade” e descreve a dinâmica do contraste: observar o “falso sábado” por coerção estatal equivale a submissão de lealdade a um poder em oposição a Deus; guardar o sábado bíblico, por obediência à lei divina, constitui “evidência de lealdade” ao Criador; e, por essa via, “marca” e “selo” funcionam como sinais publicamente discerníveis de pertencimento⁵⁰⁵.

Do ponto de vista hermenêutico, vale citar que a linguagem do julgamento não é reduzida a uma sentença futura; ela é o nome teológico-pedagógico de um processo histórico de exposição. White insiste que, quando a controvérsia alcança esse ponto, “a linha de distinção” é traçada entre os que servem a Deus e os que não servem. Trata-se, portanto, de julgamento como questão de

⁵⁰³ DAVIDSON, 2010, p. 83.

⁵⁰⁴ WHITE, 2013, p. 609-610.

⁵⁰⁵ WHITE, 2013, p. 605.

identidade (quem é quem) e como publicização do conflito (o conflito se torna socialmente visível e juridicamente litigável). A descrição prossegue: a igreja apela ao braço civil; surgem limitações, ameaças, multas, prisões e indultos para renúncia; e a disputa se desloca, inclusive, para tribunais, onde a vindicação da verdade se torna audiência pública capaz de iluminar outros⁵⁰⁶.

Essa passagem do “privado” ao “público” não é um detalhe sociológico acidental: é parte da lógica teológica de White. O juízo pré-advento, no interior da macronarrativa do grande conflito, funciona como instância de demonstração: Deus torna pública a justiça do seu governo diante de inteligências e diante do mundo. A crise final, por sua vez, torna pública a fidelidade (ou infidelidade) dos agentes humanos dentro do conflito.

Aqui, a literatura adventista de cunho acadêmico ajuda a explicitar o mecanismo pelo qual “marca” e “selo” podem ser compreendidos como sinais ligados a práticas de culto. Anthony MacPherson argumenta que Ap 12-14 descreve uma crise de adoração em que “mandamentos” (e, particularmente, o sábado como “mandamento-sinal”) funcionam como eixo de pertencimento; por isso, o “sinal” da besta pode ser interpretado como um “mandamento-sinal” paródico, ligado a uma prática ritualizada de adoração que marca lealdade e produz proteção social (boicote econômico evitado) em contraste com o selo de Deus⁵⁰⁷.

Em suma, White descreve a crise final como publicização do conflito e teste de lealdade, podendo ser entendido dentro de uma estrutura bíblico-simbólica de “sinais” que identificam o Deus adorado e os adoradores, isto é, sinais que são observáveis justamente porque envolvem práticas.

4.1.1.2 Walter Brueggemann: julgamento como crítica profética e o sábado como contranarrativa pública

Em Brueggemann, a gramática do julgamento se desloca do cenário apocalíptico de coerção estatal (típico do horizonte whiteano) para a dinâmica

⁵⁰⁶ WHITE, 2013, p. 614.

⁵⁰⁷ MACPHERSON, Anthony. The Mark of the Beast as a “Sign Commandment” and “Anti-Sabbath” in the Worship Crisis of Revelation 12-14. **Andrews University Seminary Studies**, v. 43, n. 2, p. 267-283, 2005. Disponível em: <https://documents.adventistarchives.org/ScholarlyJournals/AUSS/AUSS20051001-V43-02.pdf> Acesso em: 2 mar. 2026.

profética de desautorização do império e de denúncia das “totalizações” que se apresentam como inevitáveis. Ainda assim, o núcleo convergente permanece: julgamento é crise de lealdade e publicização do conflito, porque a palavra profética expõe as “fidelidades reais” que governam a vida comum (o deus do mercado, o deus da produtividade, o deus da ansiedade) e chama a uma alternativa comunitária concreta⁵⁰⁸.

Essa estrutura aparece com clareza em *Sabbath as Resistance*. Brueggemann lê o sábado como prática de resistência e, ao mesmo tempo, como prática alternativa. Em um dos enunciados mais citados do livro, ele afirma que, no contexto contemporâneo da “corrida” ansiosa, a celebração do sábado é resistência porque é uma “insistência visível de que a vida não é definida pela produção e pelo consumo” e que tal resistência “exige intencionalidade e reforço comunitário diante das pressões sedutoras do mercado”⁵⁰⁹.

Há, aqui, uma dinâmica de julgamento: a cultura dominante (que Brueggemann associa tipologicamente ao “sistema de Faraó”)⁵¹⁰ educa o sujeito para a inquietação e para a crença de que sempre falta algo. A ideia do “ainda não é suficiente”, do “maior esforço requerido” e do trabalho sem pausa. A crítica não é apenas moral, mas teológica: trata-se de uma liturgia social que produz ansiedade e disciplina desejos, transformando a pessoa em instrumento de um sistema de produção interminável. Nesse ponto, Brueggemann descreve mecanismos concretos dessa liturgia, como o jogo publicitário e a lógica do consumo que constantemente produz inadequação e empurra o sujeito para esforço aberto e sem fim, em serviço aos “deuses” da mercadoria⁵¹¹.

O sábado, por isso, não é concebido como mera pausa terapêutica; ele é um ato público de reordenação de lealdade. Brueggemann articula o contraste em termos de Êxodo: onde YHWH governa como alternativa a Faraó, a “descansabilidade” de YHWH contraria a ansiedade inquieta do sistema faraônico. O julgamento ocorre porque o sábado faz aparecer a verdade teológica que o império tenta ocultar: o mundo não é sustentado por produtividade insaciável, mas pela

⁵⁰⁸ BRUEGGEMANN, 2017, p. 1-7.

⁵⁰⁹ BRUEGGEMANN, 2017, p. xii-xiv.

⁵¹⁰ BRUEGGEMANN, 2017, p. xii.

⁵¹¹ BRUEGGEMANN, 2017, p/ 12-14.

dádiva do Criador; a vida não depende do pânico acumulativo, mas de uma economia de recebimento⁵¹².

Também aqui, o elemento da publicização é decisivo. Brueggemann insiste que o sábado é resistência justamente por ser visível: ele confronta, no cotidiano, a invasão do mercado sobre cada parte da vida⁵¹³ e, por isso, tem consequências sociais. Em outras palavras: o sábado, como prática, “expõe” o conflito. Não é preciso decretos estatais para haver litígio; o litígio já está instalado no modo como o tempo é colonizado por demandas de performance. A observância do sábado torna-se, então, um ato de testemunho comunitário que diz, na prática, “não” à totalização do império (seja ele Faraó, Roma ou a forma contemporânea do mercado).

Brueggemann também entende esse confronto contra o império denunciado pelos profetas tendo seu ápice na cruz⁵¹⁴:

A crucifixão, portanto, não é um acontecimento estranho na história da fé, apesar de ser o fato decisivo. Antes, é a expressão completa da destruição praticada e relatada na tradição profética, desde o confronto de Moisés com o faraó. Como na história de Moisés, de modo semelhante, a pregação e a morte de Jesus contrariam a política de opressão com uma política de justiça e compaixão.

Assim, o cenário do julgamento em Brueggemann, de alguma maneira, também tem contornos soteriológicos. O romper com o império afeta o cotidiano, mas se estende à própria experiência da salvação. Assim como White, Brueggemann parece relacionar o estado dominante aos poderes do mal a serem combatidos.

4.1.1.3 A convergência: julgamento como desvelamento público e o sábado como marcador identitário

Postas lado a lado, as duas construções convergem em pelo menos três níveis.

⁵¹² Brueggemann trabalha a estrutura de impérios bíblicos como “regimes totalizantes” e denuncia os “deuses da economia” que obliteram o próximo, linguagem muito próxima à sua menção dos “deuses do mercado, da produtividade, da ansiedade”. BRUEGGEMANN, 2013, p. 25-35; BRUEGGEMANN, Walter. **Deliver us**: Salvation and the Liberating God of the Bible. Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2022. p. 15-21.

⁵¹³ BRUEGGEMANN, 1983, p. 10-12, 23-28.

⁵¹⁴ BRUEGGEMANN, 1983, p. 125.

Primeiro, ambos operam com uma concepção de julgamento como desvelamento. White descreve a crise final como um momento em que a questão é claramente trazida diante do sujeito, e a decisão se torna inteligível e pública: obedecer a um mandamento humano contra o quarto mandamento é receber um sinal de lealdade a um poder concorrente; guardar o sábado bíblico é evidência de lealdade ao Criador⁵¹⁵. Brueggemann, por sua vez, descreve o sábado como prática que desvela a falsidade do império: a inquietação ansiosa e a produtividade incessante não são “condições naturais” da vida, mas uma construção litúrgico-teológica do sistema; o sábado revela, na prática, que a criatura vive da dádiva⁵¹⁶. De alguma maneira o julgamento parece ser publicizado aos agentes humanos se posicionarem frente ao poder estatal ou mercantil.

Segundo, em ambos, esse desvelamento não se limita ao indivíduo: ele produz marcação identitária comunitária. Em White, a linha de distinção divide um corpo social (os que servem a Deus e os que não servem), e as sanções sociais e legais reforçam que a crise envolve pertencimento coletivo⁵¹⁷. Em Brueggemann, a resistência sabática exige “reforço comunitário” justamente porque a prática só se sustenta como alternativa socialmente experimentada: ela cria um tipo de comunidade que se recusa a ser definida por consumo, ansiedade e violência⁵¹⁸. Em ambos os casos, o sábado funciona como símbolo prático de identidade, não apenas algo que “se crê”, mas algo que se faz e que, por ser feito, torna-se reconhecível⁵¹⁹. Parece haver um entendimento de que a observância do sábado é parte definidora de identidade social⁵²⁰.

Aqui, porém, apesar da convergência no aspecto identitário dos observadores do sábado, não se trata de um paralelo absoluto. Brueggemann parece ecoar o entendimento mais sociológico do tema, refletindo o entendimento de autores como James Dunn⁵²¹, E. P. Sanders⁵²², Philip Esler⁵²³, Bruce

⁵¹⁵ WHITE, 2013, p. 609-615.

⁵¹⁶ BRUEGGEMANN, 2017, p. xiv, 14.

⁵¹⁷ WHITE, 2013, p. 609.

⁵¹⁸ BRUEGGEMANN, 2017, p. xiv-xv.

⁵¹⁹ BRUEGGEMANN, 2017, p. 19.

⁵²⁰ DUNN, James D. G. The new perspective on Paul. **Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester**. Manchester, v. 65, n. 2, p. 95-122, 1983. Disponível em: <https://thinkingpacifism.net/wp-content/uploads/2022/01/dunn-j-22the-new-perspective-on-paul22-1983.pdf>. Acesso em: 5 fev. 2026.

⁵²¹ DUNN, James D. G. **A nova perspectiva sobre Paulo**. Tradução de Monika Ottermann. 1. ed. Santo André, SP: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2011. p. 20.

Longenecker⁵²⁴ ou Terence Donaldson⁵²⁵. Já White parece ter um entendimento que expande o alcance da aliança para além de uma identificação sociológica, com marcadores refletindo uma distinção moral, ideia também encontrada em teólogos de tradição adventista como Roy Gane⁵²⁶ e Angel Manuel Rodriguez⁵²⁷ e em outros reformados⁵²⁸ como Robert Dabney⁵²⁹ e Terryl Harper⁵³⁰.

Terceiro, ambos compreendem o sábado como sinal público. Isso não é mera inferência sociológica, mas encontra apoio direto na tradição bíblica que eles mobilizam. Roy E. Gane, por exemplo, ao discutir Êx 31, enfatiza o sábado como “sinal” pelo qual Israel reconhece que o YHWH o santifica, e mostra que a forma do texto pode ser lida (inclusive em tradição judaica) com uma dimensão voltada às nações: a observância funciona como sinal para que o mundo reconheça que o YHWH santifica seu povo⁵³¹. O argumento de Gane é importante porque faz a ponte conceitual entre White e Brueggemann: se o sábado é sinal, ele tende a operar como prática externável, isto é, como gesto observável que, inevitavelmente, assume dimensão pública, seja como distinção em meio a coerções religiosas (White), seja como resistência em meio a liturgias econômicas (Brueggemann).

⁵²² SANDERS, E. P. **Paul and Palestinian Judaism**: a comparison of patterns of religion. London: SCM Press. 1977.

⁵²³ ESLER, Philip F. **Galatians**. London: Routledge. 1998.

⁵²⁴ DUNN, James D. G. Paul and justification by faith. In: LONGENECKER, Richard N. (org.). **The road from Damascus**: the impact of Paul's conversion on his life, thought, and ministry. Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing. 1997.

⁵²⁵ DONALDSON, Terence L. **Paul and the gentiles**: remapping the apostle's convictional world. Minneapolis, MN: Fortress Press, 1997.

⁵²⁶ GANE, Roy E. Sabbath and sanctification. **Journal of the Adventist Theological Society**, Berrien Springs, v. 13, n. 1, p. 147-168, 2002; GANE, Roy E. Justly integrating covenant, law, and Sabbath. **Ministry: International Journal for Pastors**, Silver Spring, v. 76, n. 2, p. 5-9, 2004.

⁵²⁷ ÁNGEL, Manuel et al. The role of God's moral law, including Sabbath, in the “new covenant”. **Biblical Research Institute** (site), 2020.

⁵²⁸ É importante lembrar que entre os reformados que entendem a validade moral do mandamento a idéia mais comum de dia de cessar de atividades é a observância de um dia em sete, não necessariamente o sétimo dia. Isso pode ser visto em expressões como “perpetually binding moral obligation because of this creation ordinance” de LIGONIER MINISTRIES. **The Sabbath. Ligonier Ministries** (site), 2025. Disponível em: <https://learn.ligonier.org/guides/the-sabbath>. Acesso em: 5 mar. 2026.

⁵²⁹ DABNEY, Robert L. The Christian Sabbath: its nature, design and proper observance. In: **The Christian Sabbath**: its nature, design and proper observance. [S.l.]: A Puritan's Mind, [s.d.]. Disponível em: <https://www.apuritansmind.com/puritan-worship/the-lords-day/the-christian-sabbath-its-nature-design-and-proper-observance-by-dr-r-l-dabney>. Acesso em: 5 mar. 2026.

⁵³⁰ HARPER, Terryl L. The erosion of Sabbath worship is now extensive. In: SPENCER FLUHMANN; PHILIP L. BARLOW (org.). **Sacred time**. Provo: Religious Studies Center, Brigham Young University, 2021. p. 233-252.

⁵³¹ GANE, 2002, p. 4.

A linguagem do tribunal volta a ser útil aqui. Davidson observa que, na metáfora do julgamento, céu e terra podem ser convocados como testemunhas e que o processo jurídico tem, frequentemente, uma função demonstrativa: tornar visível a justiça do julgamento e abrir caminho para restauração quando há arrependimento⁵³². Essa dimensão demonstrativa ajuda a ler, com maior proximidade, a “publicização” em White (a crise final como litígio público) e o caráter “visível” em Brueggemann (o sábado como insistência pública contra a colonização do tempo).

Por fim, é relevante notar uma convergência de tonalidade teológica: embora ambos descrevam o julgamento como crise real, eles não o reduzem a mero ato de condenação. Essa nuance é mais explícita em leituras adventistas contemporâneas do tema, como a de Jiří Moskala, que argumenta que, biblicamente, o julgamento tem também uma função evangélica: Deus julga para justificar, restaurar e salvar, ainda que haja também o aspecto trágico do juízo sobre o mal persistente⁵³³.

Essa observação não dissolve a tensão do conflito. Em White, a crise final é severa; em Brueggemann, a ansiedade social é real, mas impede que “julgamento” seja interpretado apenas como punição. A crise de lealdade, em ambos, é precisamente o lugar onde se decide que tipo de mundo será reconhecido como verdadeiro: o mundo da dádiva do Criador (descanso, santificação, fidelidade) ou o mundo da totalização (coerção religiosa, ou liturgia mercantil de escassez e ansiedade).

4.1.1.4 Síntese analítica

Assim, a convergência central pode ser formulada do seguinte modo: White e Brueggemann tratam o julgamento como desvelamento público de lealdades e como processo que marca identidades comunitárias, no qual o sábado aparece como sinal prático (visível) de pertencimento à autoridade divina, em contraste com formas substitutas de autoridade (sejam elas juridicamente coercitivas ou culturalmente totalizantes).

⁵³² DAVIDSON, 2010, p. 47, 69-70.

⁵³³ MOSKALA, Jiří. The gospel according to God's judgment: judgment as salvation. **Journal of the Adventist Theological Society**, v. 22, n. 1, p. 28-49, 2011, p. 30, 34, 45.

A diferença não está no fato de haver (ou não) crise e publicização (ambos têm), mas no motor hermenêutico que organiza essa publicização: em White, o eixo apocalíptico-escatológico e a dinâmica de igreja–Estado; em Brueggemann, o eixo profético-socioeconômico e a crítica do império/mercado. Essa diferença será o foco da seção de divergências.

4.1.2 Divergências: ontologia do juízo, mediações e regimes de autoridade

A divergência principal pode ser descrita como diferença de *locus* e regime hermenêutico.

Em White, se percebe uma estrutura apocalíptico-soteriológica: o juízo se situa na economia da salvação e articula culto, lei e escatologia. O sábado é inserido no campo da autoridade divina versus autoridade humana com consequências escatológicas e eclesiológicas, funcionando como sinal do Deus Criador em oposição a poderes que reclamam prerrogativas de Deus.

Já na obra de Brueggemann, encontra-se uma estrutura canônico-profética: o juízo opera como categoria interpretativa que avalia e desestabiliza arranjos sociais idolátricos; a ênfase recai sobre economia política do desejo, liturgias sociais e pedagogias do consumo. Ele descreve a ideologia dominante como produtora de “não descanso” e de uma economia de ansiedade; o sábado é uma prática de recusa que restaura humanidade e devolve o tempo ao seu *telos*.

4.1.2.1 A perspectiva apocalíptico-escatológica de Ellen White

White não foi a primeira autora a desenvolver sua teologia a partir de uma perspectiva apocalíptica. A autora insere-se em uma tradição interpretativa muito mais antiga, enraizada, sobretudo, em setores do judaísmo do Segundo Templo. O termo “apocalíptico” deriva de *apokalypsis*, isto é, “revelação”, “desvelamento” ou “descoberta”. No campo dos estudos bíblicos, porém, a palavra não se limita a indicar uma ideia genérica de revelação, mas passou a designar um gênero literário e uma forma específica de perceber a história como o palco de um conflito contínuo entre as forças do bem e do mal. Nesse horizonte interpretativo, tal conflito, existente desde os primórdios, caminha para um desfecho decisivo, no qual o bem

trunfará definitivamente. Esse momento final representa não apenas a derrota do mal, mas também o encerramento da história tal como ela é atualmente conhecida⁵³⁴.

Dentro dessa lógica, o mal não é concebido como realidade eterna, pois somente YHWH possui eternidade em sentido pleno. O mal, embora poderoso e profundamente opressor, é transitório e terá seu fim no momento estabelecido por YHWH. Em razão disso, a literatura apocalíptica costuma retratar a história sob um clima de intensa tensão, sofrimento e expectativa, marcado pela esperança de que o fim venha em breve. Como a experiência do mal é percebida como avassaladora e a perseguição como brutal, seus agentes são frequentemente descritos em imagens desproporcionais, monstruosas e até grotescas. Tal recurso não deve ser entendido como excesso retórico arbitrário, mas como expressão literária da gravidade da crise vivida.

É nesse contexto que se desenvolve um elaborado sistema de símbolos, uma das marcas mais características da literatura apocalíptica. Trata-se, em grande medida, de uma linguagem poética, que exige do leitor sensibilidade literária e atenção ao universo histórico e cultural de sua produção. De modo semelhante a um cartum político, o simbolismo apocalíptico só comunica adequadamente sua mensagem quando interpretado à luz de seu contexto original. Por isso, um erro frequente na leitura desse gênero consiste em tomar seus símbolos como previsões literais de indivíduos ou acontecimentos específicos. Em sua função primária, os símbolos apocalípticos não existem para identificar antecipadamente algo ou alguém, mas para descrever, interpretar e revelar a natureza profunda de realidades históricas, espirituais e políticas. A linguagem apocalíptica é imagética porque busca tornar visível o que, em condições ordinárias, permaneceria oculto: a estrutura transcendente da crise, a precariedade dos poderes históricos e a soberania divina sobre o desfecho da história⁵³⁵.

Assim, em sua formulação clássica, esse gênero se estrutura como literatura revelatória em moldura narrativa, na qual uma realidade transcendente é comunicada ao destinatário humano, normalmente por mediação sobrenatural, com

⁵³⁴ EFIRD, James M. **Daniel and Revelation**. Judson Press, Valley Forge, 1978. p. 11-14.

⁵³⁵ COLLINS, John J. **The Apocalyptic Imagination**: an introduction to Jewish apocalyptic literature. Rev. ed. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1998. p. 5, 8-9.

ênfase tanto na dimensão escatológica quanto na dimensão celestial da realidade. Em outras palavras, a apocalíptica não descreve apenas eventos: ela reinterpreta o mundo visível a partir de um horizonte invisível e último⁵³⁶. Nessa perspectiva, a apocalíptica não apenas informa sobre o futuro; ela interpreta o presente à luz do fim e relê a história visível a partir de uma ordem invisível, transcendente e definitiva.

Nesse enquadramento, a história deixa de ser lida apenas em sua superfície empírica e passa a ser compreendida como o lugar de tensão entre a ordem presente e a expectativa da intervenção decisiva de Deus. A crise histórica, portanto, não é percebida como um dado isolado ou acidental, mas como manifestação de um drama mais profundo, cujo entendimento pleno só emerge à luz do juízo escatológico. Por isso, a imaginação apocalíptica floresce com especial vigor em contextos de sofrimento, opressão e aparente triunfo do mal: ela oferece às comunidades atingidas pela violência uma compreensão teológica por meio da qual o presente pode ser suportado sem ser absolutizado. O mal é real, brutal e historicamente devastador, mas não é último; ele não possui autonomia ontológica nem permanência definitiva, pois está submetido ao ato final de julgamento e reversão conduzido por Deus⁵³⁷.

É nesse horizonte que a teologia de White se torna inteligível. Sua leitura da história, da igreja, da perseguição, da adoração e do sábado não opera a partir de uma lógica meramente devocional ou denominacional, mas de uma compreensão apocalíptica. Em White, o mundo histórico é o palco de uma controvérsia moral, cultural e cósmica entre Cristo e Satanás; por isso, os elementos da vida cristã jamais aparecem como práticas neutras ou isoladas. Cada tema – lei, culto, obediência, missão, fidelidade, perseguição, juízo – é incorporado a uma moldura mais ampla, na qual o visível só se torna plenamente compreensível quando interpretado a partir do invisível. É justamente aqui que a guarda do sábado adquire uma interpretação escatológica singular.

É por isso que a macronarrativa do grande conflito faz pleno sentido dentro dessa leitura apocalíptica da história. O grande conflito, em White, não é mero pano de fundo ilustrativo nem metáfora solta para descrever problemas morais humanos.

⁵³⁶ COLLINS, John J. Introduction: Towards the morphology of a genre. **Semeia**, Missoula, n. 14, p. 1-20, 1979, p. 9; COLLINS, 1998, p. 4-6; AUNE, David E. Understanding Jewish and Christian apocalyptic. **Word & World**, Saint Paul, v. 25, n. 3, p. 233-245, 2005, p. 233-234.

⁵³⁷ COLLINS, 1998, p. 6-9; AUNE, 2005, p. 234-235.

Trata-se de uma estrutura macronarrativa que organiza a inteligibilidade da história desde a rebelião original até a consumação escatológica. Nessa moldura, os acontecimentos humanos não são autônomos; eles se inserem em uma disputa maior acerca do caráter de Deus, da legitimidade de sua lei, da natureza da verdadeira adoração e da fidelidade do seu povo. Quando a crise final se intensifica, a controvérsia se estreita precisamente em torno desses elementos. Não surpreende, então, que White localize no sábado um dos pontos culminantes dessa disputa: ele é memorial da criação, sinal da soberania divina sobre o tempo e marca concreta de uma adoração que se recusa a ser absorvida por poderes rivais.

Assim, a relação entre apocalíptica, grande conflito e sábado, em Ellen White, não é acidental, mas estrutural. A visão apocalíptica da história requer sinais históricos por meio dos quais a fidelidade a Deus se torne discernível em meio à confusão moral do mundo; o sábado cumpre precisamente essa função. A macronarrativa do grande conflito, por sua vez, exige que o drama cósmico se torne visível em escolhas concretas, corporificadas e historicamente localizadas; novamente, o sábado aparece como uma dessas escolhas-síntese. Ele não esgota a fidelidade, mas a torna legível. Não substitui o evangelho, mas o inscreve no tempo, no corpo, no culto e na ordem da vida. Assim, em vez de ser um elemento lateral da escatologia whiteana, o sábado ocupa nela posição hermeneuticamente destacada.

Isso também ajuda a evitar uma leitura simplista da escatologia de White. Seu interesse não recai unicamente sobre eventos finais enquanto tais, mas sobre a revelação do sentido teológico da história. Nesse sentido, sua escatologia é inseparável de sua teologia do caráter de Deus e de sua compreensão da controvérsia cósmica. O conflito final, para White, não é apenas luta por observância externa, mas manifestação histórica de uma disputa mais profunda sobre quem tem direito à adoração, quem define o bem, quem governa legitimamente a vida humana e qual memória do mundo será preservada. O sábado se torna central porque, em sua teologia, ele responde exatamente a essas perguntas. Guardá-lo, no fim, não é apenas observar um dia, mas confessar uma ordem de realidade.

É válido lembrar que boa parte da tradição cristã ocidental, o juízo final costuma ser apresentado como um evento único e conclusivo, associado ao retorno de Cristo e ao encerramento da história. Deus apontou um dia para julgar o

mundo e, nesse dia, todos comparecem diante do tribunal de Cristo⁵³⁸. Esse juízo é descrito como um ato universal e público, conectado à ressurreição e à destinação definitiva de cada pessoa⁵³⁹. Mesmo quando há variações internas (ênfases pastorais, imagética apocalíptica, leituras milenaristas), o horizonte dominante permanece: o juízo é, primariamente, o grande julgamento escatológico no fim.

O entendimento de Ellen G. White, entretanto, desloca esse modelo costumeiro ao integrar o tema do juízo à tipologia do santuário e à lógica do ministério celestial de Cristo. Em vez de reduzir o juízo a um único ato final, a teologia whiteana (em convergência com o desenvolvimento doutrinário adventista) organiza o juízo como processo histórico-salvífico com fases sucessivas, articuladas por (a) abertura de registros e revisão de casos antes do advento, (b) exame judicial durante o milênio⁵⁴⁰ e (c) execução punitiva após o milênio⁵⁴¹. Com isso, o juízo deixa de ser apenas “o dia derradeiro” e se torna um eixo estruturante que vincula cristologia, soteriologia, escatologia e eclesiologia⁵⁴².

⁵³⁸ ASSEMBLEIA DE WESTMINSTER, 1647, cap. XXXIII, p. 73. Disponível em: https://prts.edu/wp-content/uploads/2016/12/Westminster_Confession.pdf. Acesso em: 5 mar. 2026.

⁵³⁹ BERKHOF, 2001, p. 808.

⁵⁴⁰ A segunda fase amplia ainda mais o contraste com o entendimento costumeiro: White atribui ao milênio uma função propriamente judicial. Durante os mil anos, os salvos participam do juízo “em união com Cristo”, comparando os atos dos ímpios com o “a Escritura Sagrada” e decidindo cada caso “segundo as ações praticadas no corpo”. Ver WHITE, 2013, p. 575. Trata-se de uma teologia do juízo que incorpora uma dimensão de revisão e transparência. O povo salvo não apenas recebe um resultado; ele é conduzido a compreender o juízo divino como justo e proporcional. Ao distribuir o juízo em fases, White torna o milênio um “tempo demonstrativo”, no qual a justiça divina é examinada e reconhecida. É aqui que sua escatologia judicial se aproxima de uma lógica de publicidade do veredito. O juízo não é somente sentença; é também exposição do sentido moral da história, em que a proporcionalidade da retribuição é vista como coerente com as obras. Além disso, White explicita que esse juízo inclui o próprio Satanás e seus anjos: “Igualmente Satanás e os anjos maus são julgados por Cristo e Seu povo.” Ver WHITE, 2013, p. 575. Assim, a fase milenar alarga o campo do juízo para além do indivíduo humano e o insere no horizonte do conflito cósmico. O juízo torna-se, portanto, uma gramática que abarca agentes espirituais, história humana e restauração final.

⁵⁴¹ A terceira fase é a culminação executiva. Após o milênio, ocorre a “segunda ressurreição”, e “os ímpios ressuscitarão dos mortos, comparecendo perante Deus para a execução do ‘juízo escrito’”. Ver WHITE, 2013, p. 576. Aqui não se trata de investigação (primeira fase) nem de revisão (segunda fase), mas de execução. Em seguida, White mobiliza explicitamente Ap 20: “Vi um grande trono branco... e abriram-se os livros... e os mortos foram julgados pelas coisas que estavam escritas nos livros”. Ver WHITE, 2013, p. 580. O cenário é o tribunal final visível e universal, em que o juízo se torna plenamente público diante da criação. Por fim, White descreve o desfecho como “lago de fogo”, “dia que arderá como um forno” e, em chave apocalíptica, como a derrota definitiva do mal. A destruição é apresentada como a “segunda morte”, da qual os redimidos estão isentos. Ver WHITE, 2013, p. 586. O juízo executivo completa a estrutura. O juízo, no sistema whiteano, não é apenas declaração; é também limpeza escatológica do universo moral, de modo que a história não se encerra com um mal preservado, mas com sua extirpação.

⁵⁴² MAXWELL, 2019, p. 153; HOLBROOK, Frank B. (ed.). Doutrina do santuário: uma abordagem histórica (1845–1863). 1. ed. Engenheiro Coelho, SP: Unaspress, 2019. (Série Santuário e Profecias Apocalípticas, v. 5).

A presente pesquisa se concentra na primeira fase (pré-advento), que apresenta uma diferença quanto a cronologia: para White, o juízo não começa com a vinda de Cristo; ele a antecede. O juízo pré-advento ocorre no céu, em conexão com a purificação do santuário e com a imagem bíblica dos “livros” abertos.

O juízo pré-advento, quando lido a partir da lógica do Dia da Expição (Lv 16), não deve ser entendido, em primeiro lugar, como um momento em que Deus decide arbitrariamente quem salvar ou quem condenar. White afirma que, no serviço típico, somente participavam do Dia da Expição aquelas pessoas que já haviam vindo perante Deus com confissão e arrependimento, e cujos pecados, mediante o sangue da oferta, haviam sido transferidos para o santuário; por isso, no antítipo, “os únicos casos a serem considerados são os do povo professo de Deus”, enquanto “o julgamento dos ímpios constitui obra distinta e separada, e ocorre em ocasião posterior”⁵⁴³. Isso significa que o comparecimento do nome ao juízo não é sinal de rejeição inicial, mas de pertencimento prévio. O nome aceito pertence ao povo que professou fé e entrou na esfera da graça pactual de Deus. Assim, o juízo começa “pela casa de Deus” não porque ali esteja um grupo que alcançou algum mérito, mas porque ali estão as pessoas que, tendo invocado o nome de Cristo, devem ter sua relação pactual publicamente manifestada.

Essa leitura permite reinterpretar com maior precisão a conhecida fórmula de White: “aceitam-se nomes, e rejeitam-se nomes”. O que está em questão, nessa primeira fase, não é uma competição meritória entre obras humanas e o padrão divino, mas a verdade da relação da pessoa crente com Cristo. Trata-se da revisão dos casos daquelas pessoas que creram, confessaram e se vincularam ao povo de Deus. Em termos neotestamentários, Jo 5:24 é decisivo: quem ouve a palavra de Cristo e crê naquele que o enviou “tem a vida eterna” e “não entra em juízo”, isto é, não entra em condenação, porque já passou da morte para a vida. Nessa perspectiva, o juízo pré-advento não concorre com a justificação pela fé; ele a publiciza. Isso significa que o núcleo propriamente salvífico do julgamento já foi assumido por Cristo em favor da pessoa crente. Assim, o juízo pré-advento não

⁵⁴³ “No cerimonial típico, somente os que tinham vindo perante Deus com confissão e arrependimento, e cujos pecados, por meio do sangue da oferta para o pecado, eram transferidos para o santuário, é que tinham parte na cerimônia do dia da expiação. Assim, no grande dia da expiação final e do juízo de investigação, os únicos casos a serem considerados são os do povo professo de Deus. O julgamento dos ímpios constitui obra distinta e separada, e ocorre em ocasião posterior.”. WHITE, 2013, p. 419.

deve ser apresentado como mecanismo de ansiedade soteriológica, mas como revelação pública de uma salvação recebida pela fé, cuja autenticidade se torna visível numa existência marcada por arrependimento, perseverança e confiança no Advogado celestial. As obras, nesse contexto, não funcionam como mérito que produz aceitação, mas como testemunho histórico da fé que se apegou à graça. A questão central dessa primeira fase, portanto, não é a produção de mérito suficiente para salvação, mas a manifestação pública da pessoa que permaneceu unida a Cristo pela fé⁵⁴⁴.

Quando essa estrutura é ampliada para a totalidade do juízo escatológico, a lógica interna da doutrina se torna muito coerente. Na formulação adventista clássica, a primeira fase é o juízo pré-advento das pessoas que professaram a fé; a segunda é o juízo milenar, no qual as pessoas redimidas participam da revisão dos casos das pessoas ímpias; e a terceira é a fase executiva, na qual a sentença é finalmente consumada. Nessa sequência, a primeira fase tem acento cristológico e soteriológico, porque se concentra naquelas pessoas que se colocaram sob a mediação de Cristo; a segunda e a terceira têm acento forense e cósmico mais explícito, pois tornam manifesta a justiça de Deus diante do universo e culminam na erradicação definitiva do mal. Em linguagem sintética, pode-se dizer que as pessoas salvos o são pela graça recebida em Cristo, ao passo que a condenação dos perdidos se manifesta na revelação moral de suas obras e de sua persistente recusa da graça. Desse modo, o juízo não aparece como ameaça à suficiência da cruz, mas como sua vindicação histórica e pública⁵⁴⁵.

Essa formulação também ajuda a corrigir uma distorção pastoral frequente nas exposições populares da doutrina. Quando o juízo pré-advento é apresentado, desde o início, como investigação primordial de desempenho moral, instala-se com facilidade uma espiritualidade de viés perfeccionista, na qual a pessoa crente imagina estar permanentemente à beira da rejeição. Entretanto, a própria tradição adventista recente tem insistido que essa doutrina pode e deve ser articulada em chave de segurança evangélica, e não de terror religioso. O ponto não é negar a seriedade do juízo, mas situá-lo corretamente: ele é sério justamente porque a graça

⁵⁴⁴ WHITE, 2013, p. 421-423.

⁵⁴⁵ ASSOCIAÇÃO MINISTERIAL DA ASSOCIAÇÃO GERAL DOS ADVENTISTAS DO SÉTIMO DIA. **Nisto cremos**: as 28 crenças fundamentais da Igreja Adventista do Sétimo Dia. Tradução de Hélio L. Grellmann. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2017.

não é abstrata, e sim relacional, histórica e transformadora. Começa pela casa de Deus porque começa com aquelas pessoas que foram recebidas na esfera da fé em Cristo, não com aquelas que nunca reivindicaram tal pertencimento. Inicia com as pessoas crentes não porque elas sejam as candidatas mais incertas à salvação, mas porque foram as que, pela fé, entraram na esfera da promessa, do arrependimento e da mediação de Cristo. Lido assim, o juízo investigativo deixa de ser um dispositivo de medo espiritual e passa a funcionar como uma doutrina de transparência escatológica, fidelidade da aliança e consolação evangélica⁵⁴⁶.

White ancora historicamente essa abertura do juízo ao vocabulário profético adventista: “No tempo indicado para o juízo – o final dos 2.300 dias, em 1844 – iniciou-se a obra de investigação e apagamento dos pecados”⁵⁴⁷. Aqui está outro deslocamento em relação ao modelo costumeiro: o juízo passa a ser compreendido como uma obra em andamento (processual), cujo término é condição para a consumação.

A função dessa fase, em White, não é informar a Deus – premissa frequentemente levantada pelos críticos – mas dar inteligibilidade pública à economia da salvação no contexto do Grande Conflito: o céu opera com registros, testemunhas e deliberação. Por isso, o juízo investigativo é apresentado como condição para a distribuição de recompensas na vinda de Cristo: encerrada a investigação, Cristo “virá, e Seu galardão estará com Ele para dar a cada um segundo for a sua obra”⁵⁴⁸. O juízo pré-advento, assim, assegura coerência entre (a) mérito de Cristo, (b) realidade da fé e arrependimento e (c) publicidade escatológica do veredito.

Em termos comparativos, esse arranjo em fases continua sendo descrito como núcleo distintivo do adventismo: o “juízo investigativo” é apresentado como a primeira fase de um juízo final mais amplo, que se estende até o fim do milênio⁵⁴⁹.

Assim, enquanto a tradição cristã tende a entender o juízo final como um único evento divino, o adventismo passou a articulá-lo em múltiplas fases

⁵⁴⁶ GRAF, Roy E. The purpose of the judgment in recent Adventist theology: does holiness really matter? **DavarLogos**, Libertador San Martín, v. 22, n. 1, p. 34-59, 2023.

⁵⁴⁷ WHITE, 2013, p. 423.

⁵⁴⁸ WHITE, 2013, p. 423.

⁵⁴⁹ MACPHERSON, 2022, p. 1.

sucessivas⁵⁵⁰. Assim, a especificidade de White não está em inventar um tema novo (o juízo é bíblico e clássico), mas em reconfigurar sua estrutura escatológica. O juízo não é apenas um ponto final, é uma estrutura que organiza o drama da salvação e a solução do problema do mal ao longo de uma sequência teológica coerente.

4.1.2.2 A perspectiva canônico-profética, retórica e socioeconômica de Brueggemann

Se, em Ellen White, o império tende a aparecer sobretudo como convergência religioso-civil que normatiza lealdades e regula o culto, em Walter Brueggemann ele se adensa como forma total de organização econômico-cultural da vida. Em sua leitura, a dominação não atua apenas por decretos explícitos, mas também por imaginários, hábitos, desejos e práticas que tornam a exploração social plausível e até desejável⁵⁵¹.

Essa diferença decorre, em grande medida, do modo como Brueggemann lê o cânon profético. Sua perspectiva é canônica, mas não harmonizadora. A forma final do texto importa, porém ela não elimina a pluralidade interna nem apaga as tensões da tradição. Ao contrário, o cânon conserva o movimento pelo qual Israel narra sua própria queda, seu julgamento e sua esperança de restauração por meio de uma colagem de vozes que atravessam tempos e crises distintos⁵⁵².

Por isso, a singularidade de Brueggemann não está em oferecer um “centro” temático estável para o Antigo Testamento, mas em compreender sua teologia como testemunho. Mais especificamente, trata-se de um testemunho litigioso, marcado por depoimentos, contra depoimentos, apelos e disputas. A metáfora do julgamento indica que a verdade teológica não é dada como bloco monolítico, mas como palavra proferida em meio à contestação, memória e conflito⁵⁵³.

Nessa moldura, a dimensão retórica torna-se decisiva. Os profetas, para Brueggemann, não são primariamente técnicos da previsão nem simples formuladores de política pública. Eles são agentes de fala cuja linguagem poética, metafórica e, por vezes, ofensiva visa romper percepções administradas da

⁵⁵⁰ MAXWELL, 2019, p. 153.

⁵⁵¹ BRUEGGEMANN, 2019, p. xi.; BRUEGGEMANN, Walter. **Money and possessions**. Louisville: Westminster John Knox Press, 2016b. p. 19-20.

⁵⁵² BRUEGGEMANN, 2014, p. xiii-xvi; BRUEGGEMANN, 2019, p. 57-58, 60-61.

⁵⁵³ BRUEGGEMANN, 2014, p. xvi, 715.

realidade. A poesia profética desestabiliza o mundo que se julgava assentado e, justamente por isso, abre espaço para que outra percepção do real se torne possível⁵⁵⁴.

É nesse ponto que a metáfora do julgamento assume papel hermenêutico central. Julgamento, em Brueggemann, não é antes de tudo um evento futuro; é a nomeação teológica de uma crise histórica presenciada pelo profeta. Os profetas leem os fatos ao seu redor – economia gananciosa, aventuras políticas desastrosas, superpotências agressivas – e recusam explicá-los apenas como coisas inevitáveis da vida. Eles proferem Deus dentro da história, interpretando desintegração como juízo e recomeço como restauração⁵⁵⁵.

A consequência disso é que a crítica profética não se limita ao comportamento privado. Ela se volta para a consciência que sustenta a ordem dominante. Brueggemann insiste que o problema central não é meramente um conjunto de atos isolados, mas uma forma de imaginar o mundo que legitima o regime e o torna pensável. Assim, a ação profética visa desmontar a consciência que sustenta a ordem imperial e formar uma comunidade alternativa, capaz de viver a partir de outras referências de verdade, fidelidade e bem comum⁵⁵⁶.

Essa crítica ganha densidade quando Brueggemann descreve o projeto régio humano como programa de saciedade administrada, contabilidade, autossuficiência e “otimismo da religião oficial”. Trata-se de uma ordem que entroniza o presente, absolutiza a gestão e desloca para a periferia qualquer memória de aliança que imponha limites ao poder. Nessa perspectiva, a monarquia deixa de ser apenas instituição política e se torna paradigma de um mundo administrado contra a liberdade de Deus e a vulnerabilidade do próximo⁵⁵⁷.

Não por acaso, essa ordem precisa silenciar a dor. Um dos traços mais fortes da leitura de Brueggemann é sua insistência em que o império depende da neutralização dos gemidos. Quando o sofrimento dos feridos se torna audível, a consciência dominante entra em risco. A crítica profética, então, não opera somente

⁵⁵⁴ BRUEGGEMANN, 2014, p. 626.

⁵⁵⁵ BRUEGGEMANN, 2019, p. 22-23, 69-70.

⁵⁵⁶ BRUEGGEMANN, 1983, p. 13, 33.

⁵⁵⁷ BRUEGGEMANN, 1983, p. 38, 53.

por denúncia conceitual, mas por tornar público o que a ordem estabelecida tenta esconder: riqueza indiferente à pobreza, opressão cínica e religião presunçosa⁵⁵⁸.

Disso decorre um ponto crucial para a metáfora do julgamento: ela é inseparável de uma crítica ao uso público do poder. Em Brueggemann, o colapso político não deve ser lido apenas como derrota militar ou azar histórico. Ele pode ser interpretado como deslegitimação de um poder que abandonou a justiça. Quando a força política, econômica e militar deixa de servir ao bem-estar dos membros da comunidade, ela se corrompe por dentro e se torna, finalmente, incapaz de sustentar a própria ordem que pretende preservar⁵⁵⁹.

É aqui que o império, em Brueggemann, deixa de ser apenas categoria político-militar e passa a nomear uma economia do desejo. Em *Money and Possessions*, ele argumenta que as questões últimas da fé bíblica passam por dinheiro, bens e cobiça. O décimo mandamento torna-se eixo interpretativo de uma história em que o desejo desordenado se transforma em força organizadora da vida social. Faraó é o grande cobiçador: mesmo tendo muito, permanece governado pela escassez imaginada e pela compulsão do “mais”⁵⁶⁰.

A originalidade de Brueggemann está em mostrar que essa crítica não é externa à Escritura, mas nasce de sua própria imaginação canônica. O Deus do êxodo não apenas liberta da escravidão; ele também inaugura uma forma alternativa de ordenar tempo, trabalho, bens e relações. Por isso, a economia bíblica não é neutra: ela confronta regimes que transformam vizinhos em rivais, trabalhadores em insumos e sociedade em mera plataforma de extração⁵⁶¹.

Essa crítica, ademais, é inseparável de uma proposta positiva. Brueggemann não para na denúncia. A imaginação profética enxerga a economia como resposta de obediência ao Deus da aliança e, portanto, como esfera de responsabilidade para com o próximo⁵⁶². Daí sua insistência em que o testemunho bíblico subordina recursos econômicos ao bem comum e que a prática da justiça

⁵⁵⁸ BRUEGGEMANN, 1983, p. 65, 116.

⁵⁵⁹ BRUEGGEMANN, 2014, 616.

⁵⁶⁰ BRUEGGEMANN, 2016b, p. 19-20.

⁵⁶¹ BRUEGGEMANN, 2014, p. 486; BRUEGGEMANN, Walter. **Delivered out of empire**: pivotal moments in the book of Exodus, part one. Louisville: Westminster John Knox Press, 2021a.

⁵⁶² BRUEGGEMANN, 2014, p. 186.

inclui proteção concreta da dignidade, da segurança e da subsistência de cada membro da comunidade⁵⁶³.

Visto desse modo, o julgamento em Brueggemann é singular porque avalia arranjos sociais idolátricos por dentro de sua própria pretensão de normalidade. Ele mostra que a idolatria não se reduz à substituição formal de Deus por outros deuses; ela inclui também sistemas econômicos, políticos e culturais que absolutizam a produção, a acumulação e a autossuficiência. Quando isso ocorre, o juízo profético expõe o caráter insustentável da ordem vigente e legitima a imaginação de uma alternativa⁵⁶⁴.

Assim, a perspectiva canônico-profética, retórica e socioeconômica de Brueggemann permite compreender a metáfora do julgamento como categoria pública de discernimento histórico. Seu interesse não está em descrever o futuro, mas em compreender o presente à luz do testemunho de Israel. Por isso, seu “império” não é apenas o Estado opressor, mas toda forma de organização totalizante que catequiza pelo medo, administra a cobiça e esvazia a vida comum. Em contraste, a tradição profética preserva a possibilidade de uma comunidade que, pela recusa sabática, pela verdade dita em linguagem poética e pela justiça orientada ao próximo, aprende novamente a viver fora de Faraó⁵⁶⁵.

4.1.2.3 Síntese analítica

A divergência principal da compreensão de White sobre o juízo pré-advento e de Brueggemann e sua metáfora do julgamento está no estatuto do próprio juízo. Em White, o juízo pré-advento se apresenta como ato celeste, escatológico e forense, no qual a fidelidade humana é publicamente examinada antes da consumação final; por isso, sua ênfase recai sobre a lealdade religiosa, a adoração e a visibilidade da obediência em um contexto de coerção jurídico-cultural. Já em Brueggemann, a metáfora do julgamento não opera prioritariamente como esquema processual de um santuário celestial, mas como categoria profético-retórica de discernimento histórico: os profetas leem a desordem social, política e econômica

⁵⁶³ BRUEGGEMANN, 2019, p. 69-70.

⁵⁶⁴ BRUEGGEMANN, 2016b, p. 17-18.

⁵⁶⁵ BRUEGGEMANN, 2019, p. xi, 22-23; BRUEGGEMANN, 2014, p. xiii-xvi.

como desvelamento do fracasso de uma ordem idólatra e como denúncia do mundo administrado por Faraó e por seus equivalentes históricos.

Nessa leitura, o império em White tende a assumir a forma de convergência religioso-civil que legisla lealdades e regula o culto; em Brueggemann, ao contrário, ele se espessa como totalidade econômico-cultural, como sistema que naturaliza escassez, monopoliza bens, reduz pessoas à produtividade e organiza a vida em torno do “mais”.

Essa diferença repercute diretamente na função teológica do sábado. Em White, o sábado comparece sobretudo como sinal escatológico de fidelidade no clímax do conflito entre os poderes em disputa; em Brueggemann, ele aparece como prática concreta de resistência ao império da aquisição, da ansiedade e da produção sem limite. Por isso, enquanto White destaca o sábado como marcador de lealdade em uma crise final de adoração, Brueggemann o lê como recusa ativa da corrida por mercadorias, como interrupção litúrgica do regime de Faraó e como reordenação do desejo humano segundo a abundância divina e a dignidade do próximo.

4.2 CONVERGÊNCIAS E DIVERGÊNCIAS NOS CONCEITOS DE SELO DE DEUS E DE TESTEMUNHO DISTINTIVO

White e Brueggemann convergem e divergem quando vinculam o sábado a categorias centrais de identidade e fidelidade. O ponto de partida é metodológico: em ambos, o sábado não é tratado como vivência apenas interior, mas como prática dotada de percepção pública, capaz de inscrever no tempo social uma afirmação verificável sobre Deus, sobre a aliança e sobre as lealdades que organizam a vida. Por isso, a análise começa pelas convergências (semiótica pública, identidade pactual e verificabilidade), mostrando como os dois autores, apesar de leituras diferentes, reconhecem no sábado um marcador comunitário observável que produz distinção e torna discernível a relação entre uma comunidade e a autoridade a que ela se submete. Em seguida, a seção avança para as divergências, indicando que as diferenças não são meramente terminológicas: “selo” e “testemunho” pressupõem horizontes hermenêuticos distintos (apocalíptico-forense em White, canônico-profético em Brueggemann) e, por isso, geram consequências éticas e eclesiais

diversas, ainda que mantenham um núcleo comum: o sábado como prática que se torna mais eloquente quando deixa de ser conveniente.

4.2.1 Convergências: semiótica pública, identidade pactual e verificabilidade

A convergência entre White e Brueggemann, no que se refere ao sábado, não está na adoção da mesma compreensão teológica, mas no fato de que ambos recusam reduzi-lo a experiência meramente interior, subjetiva ou devocional. Em ambos os casos, o sábado comparece como prática externamente legível, portadora de sentido público, capaz de tornar visível a relação entre uma comunidade e o Deus a quem ela pertence⁵⁶⁶.

Embora White formule essa percepção por meio da linguagem do selo e Brueggemann a formule por meio da linguagem do testemunho, o ponto de contato é substantivo: o sábado não é apenas uma crença a ser professada, mas uma forma de vida a ser observada, discernida e reconhecida. Sua importância não decorre apenas de seu conteúdo doutrinário, mas de sua capacidade de inscrever no tempo social a verdade sobre Deus, sobre a comunidade da aliança e sobre a forma legítima de habitar o mundo⁵⁶⁷.

4.2.1.1 O sábado como semiótica pública

Em White, o conceito de selo confere ao sábado um estatuto semiótico singular. Ao afirmar que “o selo da lei de Deus se encontra no quarto mandamento”, ela localiza precisamente nesse mandamento a função identificadora da autoridade divina. O quarto preceito não apenas ordena; ele identifica quem ordena. Por isso, o sábado assume papel central na disputa entre obediências rivais⁵⁶⁸.

A força dessa formulação está em que, para White, o quarto mandamento contém os elementos que tornam a autoridade de Deus publicamente reconhecível: nele aparecem o nome, o título e o alcance do Legislador, pois Deus é apresentado como o Criador dos céus e da Terra. Assim, o sábado não funciona apenas como um dever religioso entre outros, mas como o ponto do Decálogo em que a lei

⁵⁶⁶ WHITE, 2013, p. 393-394; BRUEGGEMANN, Walter. **Delivered into covenant**: pivotal moments in the book of Exodus, part two. Louisville: Westminster John Knox Press, 2021b. p. 89-90.

⁵⁶⁷ BRUEGGEMANN, 2021b, p. 44.

⁵⁶⁸ WHITE, 2013, p. 393.

explicita quem é o seu Autor e por que Ele deve ser reverenciado acima de qualquer poder concorrente⁵⁶⁹.

Esse aspecto explica por que White descreve o sábado como “monumento do Criador” e “sinal de Sua autoridade”. Seu argumento não é apenas moral, mas também teológico e semiótico: o sábado conserva diante da mente humana a memória do Deus vivo como fonte do ser, objeto de culto e fundamento da aliança. Trata-se, portanto, de um sinal visível que remete para além de si mesmo, tornando perceptível a identidade do Deus verdadeiro em contraste com toda forma de usurpação religiosa⁵⁷⁰.

Em seu horizonte escatológico, essa função pública do sábado torna-se ainda mais nítida. White entende que, no tempo do fim, a comunidade fiel será distinguida precisamente por sua relação com os mandamentos de Deus, e o quarto mandamento aparece nesse quadro como ponto de condensação da controvérsia. O sábado, assim, deixa de ser apenas tema de piedade pessoal e se torna marca pública de pertencimento em meio a uma crise de adoração, autoridade e lealdade⁵⁷¹.

Em *O Grande Conflito*, a observância sabática é descrita como realidade que coloca a pessoa crente “em desacordo com o mundo”. Esse desacordo não é acidental, mas estrutural: um sinal só funciona como sinal quando diferencia. Em White, portanto, o sábado possui inevitável dimensão socialmente perceptível, porque sua guarda torna visível uma distinção que o mundo preferiria neutralizar⁵⁷².

Em Brueggemann, a convergência aparece por outra via. Em vez de localizar no sábado o selo da autoridade divina dentro do Decálogo, ele o descreve como ato sacramental e social que “aponta para além de si mesmo”. Em sua leitura de Êx 31, o sábado é “sinal”, isto é, prática carregada de significado transcendente, por meio da qual Israel reconhece que pertence a YHWH e que o mundo não é propriedade do sistema produtivo, mas dom do Criador⁵⁷³.

Para Brueggemann, o sábado não é apenas um intervalo funcional dentro da semana, nem simples suspensão de tarefas. Ele é “*work stoppage*” com sentido

⁵⁶⁹ WHITE, 2013, p. 54 e 381.

⁵⁷⁰ WHITE, 2013, p. 381-385.

⁵⁷¹ WHITE, 2013, p. 380-381.

⁵⁷² WHITE, 2013, p. 395.

⁵⁷³ BRUEGGEMANN, 2021a, p. 89-90.

teológico: uma interrupção que torna pública a confissão de que a realidade não se esgota na produtividade. Assim, o sábado fala algo sobre Deus, sobre o mundo e sobre o ser humano⁵⁷⁴.

Essa fala, contudo, não é abstrata. Brueggemann insiste que, em contexto de exílio ou de império, guardar o sábado equivale a dar “expressão visível, regular e disciplinada” a uma identidade alternativa. A linguagem é importante: visível, regular, disciplinada. O sábado é testemunho não porque seja apenas crido, mas porque é reiteradamente encenado por uma comunidade que se recusa a ser absorvida pela lógica dominante⁵⁷⁵.

No mesmo sentido, ele afirma que o descanso sabático é uma “declaração pública e visível” contra o dinheiro como realidade última e contra a definição da vida por produção, consumo e posse. A formulação mostra que, em Brueggemann, o sábado não pertence ao campo do invisível. Ele se torna inteligível no espaço público como prática que contradiz a economia da escassez e anuncia, por sua própria forma, outra verdade sobre o mundo⁵⁷⁶.

Esse testemunho se intensifica quando Brueggemann afirma que a guarda do sábado é um “ato regular e visível” pelo qual se encena a convicção de que o mundo é de Deus e possui significado para além da utilidade econômica. Aqui a convergência com White é especialmente forte: em ambos, o sábado é externamente reconhecível porque veicula, em forma prática, uma declaração de autoridade. O que em White é articulado como selo, em Brueggemann é articulado como performance pública da verdade de YHWH⁵⁷⁷.

Também por isso Brueggemann observa que a prática sabática requer “intencionalidade” e “reforço comunitário”⁵⁷⁸. O sábado não é apenas um traço identitário abstrato, mas uma disciplina coletiva que precisa ser sustentada socialmente. Seu testemunho não depende apenas de convicção individual, mas da repetição comunitária de uma prática que insiste publicamente que a vida humana não é definida pela mercadoria.

⁵⁷⁴ BRUEGGEMANN, 2016b, p. 60.

⁵⁷⁵ BRUEGGEMANN, 2021a, p. 85-90.

⁵⁷⁶ BRUEGGEMANN, 2016b, p. 60-61.

⁵⁷⁷ WHITE, 2013, p. 393-394; BRUEGGEMANN, 2021a, p. 90.

⁵⁷⁸ BRUEGGEMANN, 2017, p. xiii-xiv.

4.2.1.2 O sábado como identidade pactual

A segunda convergência está no fato de que, para ambos, o sábado delimita uma comunidade. Em White, isso se expressa pela associação entre o sábado, a lei e o selo. Se o selo identifica a autoridade do Legislador, então a resposta obediente a esse mandamento identifica também o povo que reconhece tal autoridade. O sábado passa, assim, a operar como marca de pertencimento pactual⁵⁷⁹.

Esse pertencimento não é sociológico em sentido raso. Em White, o sábado delimita uma comunidade precisamente porque localiza essa comunidade diante de Deus, e não apenas diante de si mesma. Por isso, a sua relevância não está em fornecer uma etiqueta denominacional, mas em tornar visível quem honra a autoridade do Criador e quem a substitui por autoridade humana. É essa estrutura que explica a oposição entre “sinal de Sua autoridade” e “sinal” da supremacia de Roma⁵⁸⁰.

Em consequência, a identidade que o sábado demarca, em White, é inseparável da fidelidade pactual. A comunidade que guarda o sábado se distingue não por cultivar uma tradição excêntrica, mas por reconhecer o senhorio de Deus sobre tempo, culto e obediência. O sábado é identidade porque é aliança em forma de prática.

Em Brueggemann, a relação entre sábado e identidade pactual aparece com grande clareza em sua leitura de Is 56. Ali, o pertencimento à comunidade é articulado em termos de apego a aliança e a disciplina explicitamente nomeada para essa participação é a guarda do sábado. O que isso mostra é que o sábado não é periferia da identidade de Israel, mas uma de suas expressões mais concretas e reconhecíveis⁵⁸¹.

A formulação de Brueggemann é precisa: guardar o sábado, em contexto de deserto e exílio, é dar expressão visível, regular e disciplinada a uma identidade alternativa em “aliança com YHWH sob a Torah de YHWH”. A linguagem de aliança aqui não é acessória. O sábado não serve apenas para descansar; ele serve para

⁵⁷⁹ WHITE, 2013, p. 393-395.

⁵⁸⁰ WHITE, 2013, p. 391-392.

⁵⁸¹ BRUEGGEMANN, 2021a, p. 40; BRUEGGEMANN, 2014, p. 366-367.

tornar socialmente perceptível que uma comunidade vive sob outro senhor, outra memória e outra normatividade⁵⁸².

Essa leitura se articula com um traço mais amplo da teologia de Brueggemann. A prática da Torah é um modo de ser judeu⁵⁸³, o campo em que a identidade de Israel é plenamente assumida. Ao mesmo tempo, essa prática é comunhão com o Deus cuja Torah é obedecida. Isso ajuda a compreender por que, em sua obra, o sábado não é apenas rito, mas prática identitária que une obediência, imaginação e presença.

Nessa perspectiva, a identidade sabática não é construída apenas por contraste negativo com o império, embora esse contraste seja importante. Ela é positivamente moldada por uma forma alternativa de pertencimento. O sábado inscreve a comunidade em uma economia distinta, em uma temporalidade distinta e em uma antropologia distinta. Ele é identitário porque reitera, em forma social, o tipo de mundo que YHWH deseja para seus parceiros de aliança⁵⁸⁴.

Brueggemann reforça esse ponto ao ligar o quarto mandamento, por um lado, ao Deus que repousa e, por outro, à comunidade de vizinhança que também deve repousar. O sábado não cria apenas identidade vertical, entre Deus e seu povo; ele estrutura também identidade horizontal, pois delimita uma comunidade em que o próximo não é reduzido a recurso produtivo. A identidade pactual, assim, torna-se visível precisamente no modo como o tempo é compartilhado e como o descanso é distribuído.

Em White, ainda que a moldura seja diversa, ocorre algo semelhante. O sábado não é apenas um signo de adesão subjetiva a uma verdade, mas um marcador de comunidade dentro da história do conflito. Ele identifica aquelas pessoas que permanecem vinculadas aos mandamentos de Deus quando outras autoridades exigem conformidade. O pertencimento é, portanto, reconhecível porque assume forma de obediência histórica.

⁵⁸² BRUEGGEMANN, 2021a, p. 38-45.

⁵⁸³ BRUEGGEMANN, 2014, p. 598-599.

⁵⁸⁴ BRUEGGEMANN, 2021a, p. 40-42.

4.2.1.3 O sábado como prática verificável de lealdade

A terceira convergência diz respeito à verificabilidade. Em ambos os autores, o sábado interessa precisamente porque torna a lealdade observável. Em White, isso aparece com nitidez quando a controvérsia final é descrita como escolha entre os mandamentos de Deus e os mandamentos humanos. Nesse contexto, a lealdade não permanece no foro interno; ela se manifesta numa prática concreta que pode ser reconhecida, contestada e até punida⁵⁸⁵.

Isso ajuda a compreender por que, em White, o sábado se torna tão central no conflito escatológico. Não se trata de um arbitrário teste externo, mas do fato de que o quarto mandamento põe em cena, de forma verificável, a pergunta sobre quem possui autoridade para legislar o culto e ordenar a vida. A observância sabática funciona, assim, como índice prático de fidelidade.

Em Brueggemann, a verificabilidade tem estrutura diferente, mas efeito análogo. O sábado é verificável porque é trabalho interrompido, consumo recusado, acúmulo contestado. Ao descansar, a comunidade publicamente afirma que sua vida não é definida por produção, consumo e posse. Logo, a fidelidade a YHWH não aparece apenas em proposições confessionais, mas na reorganização concreta do tempo, do desejo e das expectativas econômicas⁵⁸⁶.

É nesse sentido que o sábado, para Brueggemann, funciona como testemunho distintivo. Ele não apenas comunica uma crença; ele encena uma contrapolítica. A comunidade que guarda o sábado torna verificável a sua dissidência em relação à verdade do império, porque se recusa a aceitar a produção incessante e a ansiedade acumulativa como fundamentos da realidade⁵⁸⁷.

Tal verificabilidade também possui dimensão pedagógica. A repetição sabática reeduca a comunidade para perceber o mundo como dom, e não como estoque; como criação, não como mercadoria. Em Brueggemann, essa pedagogia é pública porque depende de repetição visível, de disciplina social e de memória

⁵⁸⁵ WHITE, 2013, p. 390-393.

⁵⁸⁶ BRUEGGEMANN, 2016, p. 60.

⁵⁸⁷ BRUEGGEMANN, 2017, p. xiv-xv.

incorporada. A imaginação alternativa não se sustenta sem práticas que a tornem aprendível⁵⁸⁸.

Nessa linha, a necessidade de prática comunitária como reforço de identidade é especialmente eloquente. O sábado não se preserva apenas por convicção abstrata, mas por reforço coletivo que torne possível resistir ao sistema dominante. Aqui, mais uma vez, a convergência com White é notável: em ambos, a fidelidade sabática é mais do que opinião; ela é perseverança incorporada.

Além disso, Brueggemann amplia o alcance dessa verificabilidade ao interpretar o verbo associado ao descanso como recuperação da própria personalidade. O sábado, então, não é apenas sinal de crença correta, mas prática revolucionária de recomposição do sujeito deformado pelo império. A comunidade que descansa não apenas confessa outro Deus; ela se torna novamente capaz de agir, discernir e resistir como comunidade de aliança⁵⁸⁹.

4.2.1.4 Síntese comparativa

Tomadas em conjunto, essas observações permitem afirmar que White e Brueggemann convergem em três pontos decisivos. Primeiro, ambos entendem o sábado como sinal público de pertencimento, e não como realidade exclusivamente interior. Segundo, ambos o tratam como marca identitária que delimita uma comunidade. Terceiro, ambos veem nele uma prática verificável de lealdade, isto é, um gesto que torna historicamente legível a relação entre um povo e o seu Deus.

As diferenças de gramática, evidentemente, permanecem. White trabalha a partir da linguagem apocalíptico-forense do selo e da controvérsia escatológica final. Brueggemann trabalha a partir da linguagem canônico-profética do testemunho, da aliança e da crítica ao império econômico-cultural. Contudo, essas diferenças não anulam a convergência de fundo. Em ambos, o sábado é mais do que mandamento; ele é semiose pública da aliança.

Pode-se dizer, portanto, que White privilegia a pergunta pela autoridade que exige lealdade, ao passo que Brueggemann privilegia a pergunta pela prática que encena a verdade dessa lealdade. Ainda assim, as duas construções se aproximam

⁵⁸⁸ BRUEGGEMANN, 2014, p. 589-590.

⁵⁸⁹ BRUEGGEMANN, 2021a, p. 91.

ao localizar no sábado um ponto em que fé, identidade e obediência se tornam socialmente visíveis. O sábado, em ambos, é a verdade da aliança tornada observável no tempo.

É justamente essa convergência que torna produtivo o diálogo entre os dois autores. White ajuda a perceber por que o sábado concentra, em chave escatológica, a disputa pela autoridade divina; Brueggemann ajuda a explicitar como essa mesma prática pode ser lida como testemunho distintivo, contrapúblico e formativo. Juntos, ainda que a partir de gramáticas diferentes, ambos apontam para o sábado como marca pública de um povo cujo pertencimento a Deus não permanece oculto, mas se deixa ver, provar e reconhecer na história.

4.2.2 Divergências: vocabulário, pressupostos e consequências (selo vs testemunho)

As convergências entre White e Brueggemann, vistas na seção anterior, não devem ocultar o fato de que ambos chegam ao sábado por rotas teológicas distintas. A diferença não é apenas terminológica. Trata-se, antes, de uma divergência conceitual, de horizonte hermenêutico e de efeitos práticos. Em White, o sábado é lido prioritariamente pela linguagem do selo; em Brueggemann, pela linguagem do testemunho distintivo. Essa diferença altera o modo como cada autor compreende autoridade, conflito, fidelidade e custo.

4.2.2.1 O sentido dos termos “selo” e “testemunho”

Em White, o vocabulário do selo pertence a um universo em que a autoridade divina precisa ser reconhecida com precisão e, ao mesmo tempo, defendida contra pretensões rivais. O sábado não aparece, nesse enquadramento, como um símbolo religioso genérico, mas como o ponto do Decálogo em que a identidade do Legislador se torna juridicamente identificável. É por isso que ela insiste em que o selo da lei de Deus se encontra no quarto mandamento, precisamente porque nele se acham o nome, o título e o domínio do Legislador⁵⁹⁰.

⁵⁹⁰ WHITE, 2013, p. 393.

A força dessa formulação está em seu caráter condensador. Quando White afirma que o quarto mandamento revela Deus como Criador do céu e da terra, ela não está apenas repetindo uma observação exegética sobre Ex 20. Está sustentando que o sábado concentra, em forma visível, a autoridade de Deus sobre o tempo, a adoração e a vida humana. Nessa chave, o sábado não é apenas um mandamento entre outros; ele é o ponto em que a lei manifesta de modo explícito quem tem o direito de exigir reverência e culto⁵⁹¹.

Disso decorre uma primeira divergência importante em relação a Brueggemann. Em White, o sábado é lido dentro de uma lógica fortemente identificatória: ele distingue a autoridade legítima da autoridade usurpadora. Quando ela afirma que, com a alteração papal do sábado, o selo foi tirado da lei, o argumento não é apenas histórico ou denominacional. O ponto é que a alteração do mandamento representa uma disputa pelo lugar da autoridade última. O problema central, portanto, não é apenas a mudança de um dia, mas a substituição de uma soberania por outra.

Essa moldura explica por que, na teologia whiteana, o sábado se torna “a grande prova” ou “pedra de toque” da lealdade. Ele não recebe esse papel por ser um rito periférico artificialmente magnificado, mas porque sintetiza, de maneira concreta, um conjunto de temas decisivos: criação, autoridade divina, adoração, obediência, aliança e pertencimento. Em outras palavras, o sábado assume centralidade escatológica porque se torna o gesto em que se pode ver a quem, de fato, o ser humano presta submissão⁵⁹².

Quando essa estrutura é projetada no conflito final, o vocabulário do selo passa a operar em cenário de coerção. White descreve uma conjuntura em que poderes religiosos e civis se unem para impor uma forma rival de culto e para punir os que recusam obedecer à ordenança humana. Nesse ponto, a guarda do sábado deixa de ser apenas observância devocional e se torna signo histórico de fidelidade em condições adversas. A sua visibilidade não é acidental; ela é o que torna possível discernir a lealdade em meio à pressão⁵⁹³.

⁵⁹¹ WHITE, 2013, p. 393-395.

⁵⁹² WHITE, 2013, p. 528-529.

⁵⁹³ WHITE, 2013, p. 516-517.

A consequência ética dessa formulação é clara. Em White, o sábado tende a intensificar uma espiritualidade de perseverança sob custo. Guardá-lo significa estar disposto a sofrer sanções civis, exclusão social e até ameaça de morte, se necessário, em nome da obediência a Deus. A ética sabática, assim, assume feição confessante: não se trata apenas de crer corretamente, mas de manter a obediência quando obedecer deixa de ser socialmente vantajoso⁵⁹⁴.

É nesse sentido que, em White, o sábado se torna testemunho sob prejuízo. A perda possível de segurança, de reconhecimento público e de proteção jurídica não é um efeito colateral secundário; é parte do cenário em que a fidelidade se mostra. Sua preocupação não é sociológica em primeiro lugar, mas apocalíptico-forense. O sábado interessa porque, no clímax da controvérsia, ele torna verificável qual autoridade governa a consciência.

Brueggemann, por sua vez, parte de outro campo semântico. Seu interesse não se concentra em identificar o sábado como selo jurídico da autoridade divina, mas em descrevê-lo como prática pública de testemunho. O sábado vale porque encena, socialmente, a verdade de YHWH contra a “verdade” do império. Em vez de um vocabulário de autenticação legal, Brueggemann opera com um vocabulário de performance pública, memória social e resistência simbólica⁵⁹⁵.

Essa diferença aparece com nitidez em sua leitura do exílio. Brueggemann observa que, no regime babilônico, a comunidade judaica precisava manter uma identidade clara e visível para não ser absorvida pela cultura imperial. O sábado, então, surge como disciplina de diferenciação. Ele cria distância em relação ao mundo da produtividade incessante e do acúmulo. O ponto decisivo não é que o sábado contenha o “selo” jurídico da lei, mas que ele dê forma visível a uma identidade alternativa de aliança.

É por isso que Brueggemann define a guarda sabática como expressão “visível, regular e disciplinada” de uma identidade alternativa em aliança com YHWH sob a Torah de YHWH. Aqui o acento recai menos sobre a disputa de autenticação entre autoridades rivais e mais sobre a constituição pública de uma comunidade que

⁵⁹⁴ WHITE, 2013, p. 527-528.

⁵⁹⁵ BRUEGGEMANN, 2021a, p. 69-70; BRUEGGEMANN, 2016, p.45.

aprende a viver de modo não imperial. O sábado não apenas identifica quem governa; ele forma um povo capaz de viver segundo outra lógica⁵⁹⁶.

O mesmo vale para sua leitura de Dt 5. Brueggemann entende o sábado como uma repetição semanal do êxodo. Descansar significa afirmar publicamente que a vida da comunidade não é definida por produção, consumo e posse, mas pela libertação operada pelo Deus do êxodo. A ênfase, portanto, desloca-se da identificação jurídica da autoridade para a encenação histórica de uma economia alternativa⁵⁹⁷.

Esse deslocamento não é pequeno. White privilegia a questão “quem tem autoridade para exigir lealdade?”. Brueggemann privilegia a questão “que tipo de mundo a lealdade a YHWH produz e torna visível?”. Em White, o centro do problema é o conflito entre culto verdadeiro e culto espúrio; em Brueggemann, é o conflito entre a temporalidade do dom e a temporalidade da mercadoria. Ambos falam de fidelidade, mas a inscrição conceitual dessa fidelidade é diferente.

Daí também sua insistência em que o sábado é “declaração pública e visível contra o dinheiro como realidade”. Tal formulação dificilmente poderia ocupar o centro da construção whiteana. Em Brueggemann, contudo, ela é decisiva, porque o problema maior é a naturalização de um mundo em que parar significa perder, e em que a verdade do real é ditada pelo mercado, pela ansiedade e pela produtividade. O sábado contradiz essa ontologia econômica⁵⁹⁸.

Em seu vocabulário, portanto, o sábado não é tanto um selo que autentica a autoridade divina diante de um tribunal escatológico, mas um testemunho que desmonta a pretensão totalizante do império. Ele se torna distintivo porque reordena tempo, desejo e bens. Por isso Brueggemann pode dizer que o sábado é resistência à comodificação da vida social e alternativa ao regime de acúmulo de Faraó⁵⁹⁹.

4.2.2.2 Pressupostos diferentes

A segunda divergência se dá por um conjunto diverso de pressupostos. White pressupõe uma macronarrativa apocalíptica em que o conflito final se organiza

⁵⁹⁶ BRUEGGEMANN, 2021a, p. 44.

⁵⁹⁷ BRUEGGEMANN, 2016, p. 47-56.

⁵⁹⁸ BRUEGGEMANN, 2016, p. 19-24.

⁵⁹⁹ BRUEGGEMANN, 2017, p. x-xv.

em torno da adoração, da lei e da autoridade, culminando na polarização entre selo de Deus e sinal da besta. O sábado é lido dentro de um cenário em que a história caminha para um momento de decisão pública e coercitiva.

Brueggemann, ao contrário, pressupõe uma hermenêutica profética em que julgamento significa crítica das totalizações e disputa entre narrativas de mundo. Sua pergunta fundamental não é quem possuirá a legitimidade jurídica no último conflito, mas como a fé em YHWH pode interromper, no presente, as pretensões de totalidade do império. O sábado interessa porque institui uma contra-narrativa prática diante do mercado e de suas liturgias cotidianas.

Em White, o problema central é a rivalidade entre ordens de adoração. Em Brueggemann, o problema central é a captura da vida por uma economia de extração. São perspectivas compatíveis em alguns pontos, mas não equivalentes. A primeira é mais fortemente forense e escatológica; a segunda, mais explicitamente socioeconômica e profética. A primeira pergunta pela obediência sob perseguição; a segunda, pela fidelidade como crítica concreta à cultura do “mais”⁶⁰⁰.

4.2.2.3 Diferentes consequências

Também por isso as consequências eclesiais diferem. Em White, o sábado tende a configurar uma comunidade remanescente que se distingue do mundo por permanecer obediente à lei de Deus quando a maioria aceita a autoridade humana. A ênfase recai sobre perseverança, separação e resistência confessional. O sábado funciona como linha de demarcação em meio ao conflito escatológico.

Em Brueggemann, a comunidade sabática se distingue não por estar localizada numa controvérsia apocalíptica final e sim por encarnar, já agora, outra política do tempo. Descansar é retirar-se, ainda que provisoriamente, da ordem do cálculo totalizante. É recusar que a identidade humana seja definida pela produção interminável, pela aquisição competitiva e pelo consumo como destino.

Por isso a ética sabática de Brueggemann é marcada pela descomodificação. O sábado interrompe a transformação de tudo – tempo, corpo, trabalho, vizinho e até religião – em mercadoria. Nesse sentido, ele é menos prova e mais prática formativa: reeduca o desejo, deslegitima o acúmulo sem freio e reinsere

⁶⁰⁰ WHITE, 2013, p. 527-530; BRUEGGEMANN, 2016, p. 12, 103-118.

a comunidade numa economia de vizinhança e suficiente abundância⁶⁰¹. No horizonte teológico de Brueggemann, descomodificação pode ser entendida como o processo pelo qual pessoas, tempo, terra e relações deixam de ser reduzidos à condição de mercadoria, isto é, deixam de ser avaliados prioritariamente por critérios de produtividade, utilidade, consumo e precificação, para serem reinscritos na lógica da aliança, do descanso, da dignidade e da responsabilidade mútua. Embora Brueggemann costume falar mais explicitamente em resistência à comodificação do que em “descomodificação” como termo técnico, sua argumentação aponta com clareza nessa direção: o sistema “faraônico” transforma tudo em objeto administrável e explorável, ao passo que o sábado se torna prática concreta de resistência e alternativa, porque recusa definir a vida pelo trabalho produtivo e afirma que seres humanos não são mercadorias, mas próximos⁶⁰². Em diálogo com Karl Polanyi, pode-se afirmar que essa leitura teológica corresponde a uma crítica da transformação de dimensões fundamentais da existência em “mercadorias fictícias”, isto é, realidades que passam a ser tratadas como bens de mercado embora não possam ser adequadamente reduzidas a essa condição⁶⁰³. Assim, descomodificação designa a retirada da vida do regime mercantil totalizante para sua reintegração em uma ordem pactual, sabática e comunitária.

É preciso notar, contudo, que essa divergência não deve ser simplificada como oposição entre “espiritual” e “social”. White não ignora as implicações públicas do sábado, e Brueggemann não esvazia sua densidade teológica. O que muda é a direção do raciocínio. White parte da autoridade de Deus e chega à obediência visível sob coerção. Brueggemann parte da crítica ao império e chega ao sábado como testemunho visível da soberania de YHWH sobre o tempo, os bens e a comunidade.

Nesse ponto, a divergência de vocabulário produz consequências práticas distintas. A linguagem de White do selo tende a fortalecer uma espiritualidade de

⁶⁰¹ BRUEGGEMANN, 2017, p. xi-xiv.

⁶⁰² BRUEGGEMANN, 2016c, p. 247-250. Brueggemann define o sábado como “expressão visível de resistência” e alternativa ao sistema social faraônico e insiste que o Deus bíblico nunca pretendeu que pessoas fossem reduzidas a *commodities*; em formulação convergente, afirma também que a cultura contemporânea tende a reduzir tudo e todos a *commodity*, ao passo que o sábado reafirma que somos “vizinhos, não *commodities*”.

⁶⁰³ WYTSMA, Ken. **Sabbath as resistance: an interview with Walter Brueggemann**. [S. l.]: Ken Wytmsa, s.d. Disponível em: <https://kenwytmsa.com/sabbath-resistance-walter-brueggemann/>. Acesso em: 17 mar. 2026.

fidelidade em cenário de prova, em que a obediência poderá custar direitos, proteção e paz social. A linguagem de Brueggemann do testemunho distintivo tende a fortalecer uma espiritualidade de dissidência pública, em que a fidelidade custará eficiência, rentabilidade e conformidade com a normalidade econômica dominante.

Em White, o sábado custa porque obedecer pode significar enfrentar sanção. Em Brueggemann, ele custa porque parar parece improdutivo e porque rejeitar a lógica da mercadoria implica romper com uma antropologia inteira. Em ambos os casos, porém, o custo não é periférico: é precisamente porque o sábado custa que ele comunica quem é o Deus adorado.

4.2.2.4 Síntese comparativa

White mostra que o sábado pode concentrar a crise final de lealdade porque nele a autoridade de Deus se torna concretamente contestada. Brueggemann mostra que o sábado pode ser testemunho distintivo porque nele a verdade de YHWH se torna concretamente encenada contra a religião do mercado. O primeiro acentua o eixo autoridade-obediência; o segundo, o eixo império-resistência.

Assim, a divergência principal pode ser formulada do seguinte modo: em White, o sábado é sinal escatológico de fidelidade porque autêntica, em meio à coerção, a submissão exclusiva à autoridade do Criador; em Brueggemann, o sábado é testemunho distintivo porque desautoriza, em meio à normalização imperial, a pretensão do mercado de definir o real. Uma leitura é mais forense; a outra, mais profética. Uma é mais polarizada pela controvérsia final; a outra, pela crítica da totalização econômica.

Ainda assim, o contraste não dissolve o núcleo comum. Mesmo quando White fala escatologicamente e Brueggemann fala socioeconomicamente, ambos reconhecem que o sábado se torna eloquente precisamente quando deixa de ser conveniente. O sábado fala com mais clareza quando obedecê-lo implica perder algo: segurança, aceitação, produtividade, lucro ou conformidade. Nesse sentido, tanto o selo quanto o testemunho dependem de uma prática que custa⁶⁰⁴.

⁶⁰⁴ Em registros distintos, White e Brueggemann convergem ao situar o sábado como prática cuja compreensão máxima emerge precisamente quando ele deixa de ser funcionalmente vantajoso. Em White, isso aparece no quadro escatológico em que o sábado se torna o grande teste de lealdade, de modo que os guardadores do mandamento são denunciados como “inimigos da lei e

Pode-se concluir, portanto, que a divergência entre White e Brueggemann não está em saber se o sábado é importante, público ou distintivo, mas em como essa distinção é conceitualmente construída. White o lê como selo da autoridade divina em uma controvérsia de obediência e adoração. Brueggemann o lê como testemunho distintivo de uma comunidade que encena a soberania de YHWH contra o acúmulo do império. Essas duas construções não são idênticas, mas ambas confirmam, cada uma a seu modo, que o sábado nunca é um simples hábito religioso: ele é uma prática que revela, diante da história, que Deus está sendo adorado.

4.3 O SÁBADO COMO REORIENTAÇÃO DE PRIORIDADES

Se o sábado pode operar como testemunho de fidelidade, então ele também atua como dispositivo prático de reorientação de prioridades, isto é, como uma pedagogia do desejo que desloca o “bem” do eixo do acúmulo, do desempenho e da segurança garantida por regimes de poder. Essa reorientação não é apenas interior ou devocional, mas possui alcance social: ao exigir interrupção, o sábado confronta a lógica da insaciabilidade e expõe, no cotidiano, quais lealdades governam o tempo. Nesse contexto, o diálogo entre Brueggemann e White permite perceber o mesmo movimento por registros distintos: em Brueggemann, a interrupção sabática desautoriza a liturgia econômica do império; em White, ela se torna mais eloquente precisamente quando a obediência implica custo e, portanto, torna pública a questão da autoridade.

4.3.1 “Parar” como aceite de prejuízo: o bem não está no acúmulo

Brueggemann descreve a lógica dominante da modernidade tardia como um regime insaciável, sustentado por ansiedade socialmente produzida: o mercado

da ordem”, submetidos a sanções civis, restrições econômicas e, por fim, à ameaça de morte; nessa moldura, o selo de Deus não se manifesta em uma observância cômoda, mas em uma obediência que aceita custo público em nome da fidelidade. Ver WHITE, 2013, p. 592, 604-605, 615-616. Em Brueggemann, ainda que o horizonte seja predominantemente socioeconômico e não escatológico, a estrutura é análoga: o sábado é “uma insistência visível que nossas vidas não são definidas por produção e consumo”, uma prática de que exige “enorme intencionalidade e esforço comunitário” contra as seduições do mercado; por isso, seu testemunho ganha densidade exatamente quando interrompe produtividade, relativiza transações econômicas e recusa a redução da vida à lógica faraônica da mercadoria. Ver BRUEGGEMANN, 2017, p. xiv; BRUEGGEMANN, 2016c, p. 255-256.

(como forma histórica do “império”) educa desejos e expectativas para a convicção de que nunca temos o suficiente e de que sempre falta algo⁶⁰⁵. Nesse horizonte, parar deixa de ser simples descanso do corpo; torna-se um gesto de contestação pública, porque interrompe a liturgia cotidiana que valida o sujeito em função do desempenho, do consumo e da necessidade de provar seu valor⁶⁰⁶.

O sábado, ao exigir interrupção, confronta a crença de que a vida depende do acúmulo e aponta, como horizonte teológico, a possibilidade de suficiência. O mundo não precisa ser sustentado pela inquietação produtiva, porque a vida pode ser recebida como dádiva⁶⁰⁷. Em termos práticos, isso implica afirmar que o tempo não é apenas recurso econômico, mas um bem ordenado por Deus. Se o império coloniza o tempo para extrair produtividade, o sábado devolve o tempo à esfera do dom, do limite e da gratidão⁶⁰⁸.

Essa leitura ganha densidade quando posta em diálogo com White. Em White, a fidelidade sabática não é descrita como opção devocional neutra, mas como marcador de lealdade que pode entrar em rota de colisão com incentivos e sanções sociais⁶⁰⁹. A ênfase recai precisamente no ponto em que a obediência deixa de ser “conveniente”. Quando guardar o mandamento implica perder vantagens, influência ou estabilidade, o sábado revela sua compreensão de juízo como crise de pertencimento e de autoridade, apontando quem governa a consciência: Deus ou poderes concorrentes⁶¹⁰?

Aqui, “parar” funciona como uma espécie de economia teológica. Ao suspender a lógica do ganho, o sujeito afirma, na prática, que Deus vale mais do que a vantagem imediata e que a segurança não está em regimes de coerção ou em promessas de prosperidade obtidas por conformidade⁶¹¹. O contraste é notório: a cultura do “sempre mais” tende a declarar o sábado irracional; a teologia do sábado, por sua vez, declara irracional a pretensão de que a vida humana possa ser sustentada indefinidamente por acumulação ansiosa⁶¹².

⁶⁰⁵ BRUEGGEMANN, 2017, p. xiv.

⁶⁰⁶ BRUEGGEMANN, 2017, p. 13.

⁶⁰⁷ BRUEGGEMANN, 2017, p. 14.

⁶⁰⁸ BRUEGGEMANN, 2017, p. xiii-xiv.

⁶⁰⁹ WHITE, 2013, p. 382.

⁶¹⁰ WHITE, 2013, p. 388.

⁶¹¹ WHITE, 2013, p. 395.

⁶¹² BRUEGGEMANN, 2017, p. 13-14.

4.3.2 O reflexo no debate atual: escala 6x1, repouso semanal, e a disputa pelo tempo social

A disputa sobre o tempo não é apenas eclesial. No Brasil, o repouso semanal remunerado está previsto na Constituição (art. 7º, XV), como direito social⁶¹³. A legislação trabalhista, por sua vez, estabelece que “será assegurado a todo empregado um descanso semanal de 24 (vinte e quatro) horas consecutivas”, devendo (salvo exceções) “coincidir com o domingo, no todo ou em parte”⁶¹⁴.

Esse enquadramento explicita algo que a teologia do sábado há séculos reconhece: regular o tempo é regular a vida social. Quando o repouso é minimizado, flexibilizado ou capturado por exigências estruturais, o resultado não é apenas fadiga individual; é reorganização de vínculos, culto, família, participação comunitária e saúde coletiva. Por isso, debates contemporâneos sobre jornada e repouso funcionam como sintomas de um problema mais profundo: a concorrência entre distintas “liturgias” sociais, a saber, a liturgia do mercado e a liturgia do descanso.

Nesse sentido, o debate público recente em torno da chamada “escala 6x1” reaparece como uma disputa sobre o direito ao tempo. Em 2025, por exemplo, foi apresentado na Câmara dos Deputados o PL nº 67/2025, propondo alterações na CLT (e normas correlatas) para reduzir a duração semanal do trabalho e garantir “ao menos dois dias semanais de repouso remunerado”, com o objetivo explícito de “extinguir a chamada ‘escala 6x1’”⁶¹⁵. No mesmo período, a PEC nº 8/2025 propôs nova redação ao art. 7º, XIII, para dispor sobre redução da jornada de trabalho para “quatro dias por semana”⁶¹⁶. Ainda que tais proposições não resolvam, por si, o debate, elas evidenciam que o repouso semanal permanece um tema de justiça social e de ordenamento civil do tempo, isto é, um tema inevitavelmente público.

⁶¹³ BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília: Senado Federal, 2025. p. 14 (art. 7º, XV).

⁶¹⁴ BRASIL. Senado Federal. **Consolidação das Leis do Trabalho – CLT e normas correlatas**. 7. ed. Brasília: Senado Federal, 2024. p. 27 (art. 67).

⁶¹⁵ BRASIL. Câmara dos Deputados. Comissão de Trabalho. **Projeto de Lei nº 67, de 2025**. Altera a Consolidação das Leis do Trabalho e a Lei nº 12.790, de 14 de março de 2013, para estabelecer que a duração normal do trabalho não poderá exceder quarenta horas semanais e para garantir ao menos dois dias semanais de repouso remunerado aos trabalhadores. Brasília: Câmara dos Deputados, 2025. p. 1.

⁶¹⁶ BRASIL. Câmara dos Deputados. **Proposta de Emenda à Constituição nº 8, de 2025**. Dá nova redação ao inciso XIII, do artigo 7º da Constituição Federal para dispor sobre a redução da jornada de trabalho para quatro dias por semana no Brasil. Brasília: Câmara dos Deputados, 2025. p. 1–2.

O tema não deve ser reduzido a uma disputa entre produtividade econômica e bem-estar subjetivo. Trata-se, mais profundamente, de uma discussão sobre os limites morais do trabalho em uma sociedade que tende a medir a dignidade humana pela capacidade permanente de produzir, consumir e permanecer disponível.

A questão, ao que parece, é se a organização do tempo social pode continuar submetendo amplos setores da população a uma lógica na qual o trabalhador tem apenas um dia semanal para recompor sua saúde, convívio familiar, vida comunitária, espiritualidade, educação, lazer e cuidado de si. A Constituição brasileira já reconhece a jornada limitada e o repouso semanal remunerado como direitos sociais; a CLT também assegura repouso semanal de 24 horas consecutivas. Contudo, a pergunta contemporânea é se esse mínimo jurídico ainda corresponde à complexidade antropológica da vida humana em uma sociedade extenuada.

Nesse ponto, Byung-Chul Han oferece uma chave filosófica relevante. Em *Sociedade do cansaço*, Han descreve a passagem de uma sociedade disciplinar, organizada pela coerção externa, para uma sociedade de desempenho, na qual o sujeito se explora a si mesmo em nome da produtividade, da positividade e da superação ilimitada. A exaustão, o burnout e a depressão não seriam apenas problemas individuais, mas sintomas de uma estrutura social que transforma liberdade em autocoção⁶¹⁷.

A escala 6x1, nesse horizonte, pode ser lida como um dispositivo temporal da sociedade do cansaço. Ela não apenas organiza a semana laboral; ela disciplina desejos, empobrece vínculos e reduz a existência ao intervalo entre jornadas. A defesa da escala 5x2, portanto, não precisa ser formulada como hostilidade ao trabalho, mas como crítica à absolutização do trabalho. O trabalho é dimensão constitutiva da vida humana, mas não pode ser convertido em liturgia totalizante da existência.

É aqui que a teologia do sábado pode oferecer uma contribuição pública. Na tradição bíblica, o sábado não é meramente uma pausa devocional, mas uma gramática da criação, da libertação e da dignidade. Em Ex 20, o sábado recorda que

⁶¹⁷ HAN, Byung-Chul. **Sociedade do cansaço**. Tradução de Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2015, p. 22, 29-30, 47, 71.

o mundo é criado por Deus e que a criatura humana não é sua própria fonte de sentido. Em Dt 5, o sábado recorda a libertação do Egito e impede que Israel reproduza, sobre servos, estrangeiros e animais, a lógica produtivista de Faraó. O sábado, assim, não protege apenas o indivíduo religioso; ele protege a comunidade inteira contra a sacralização do trabalho incessante.

Brueggemann desenvolve essa intuição ao interpretar o sábado como resistência à cultura do “agora”, do consumo e da ansiedade. Para ele, o sábado não se restringe à observância de regras religiosas, mas representa uma prática social de restauração da pessoa e da sociedade. Em sua leitura, guardar o sábado significa dizer “não” a uma cultura 24x7, marcada pelo desejo de produzir mais, possuir mais e consumir mais.

Para White, quando o descanso é reconfigurado como obediência a “poderes terrestres”, a pergunta deixa de ser apenas qual arranjo de jornada, tornando-se “qual autoridade” governa a consciência; nesse quadro, a fidelidade pode ser testada por penalidades civis e por restrições econômicas⁶¹⁸. Já em Brueggemann, quando o descanso é drenado por exigências sistêmicas, o problema deixa de ser preferência individual e se revela como liturgia econômica que disciplina desejos e identidades, fazendo do tempo um instrumento do império⁶¹⁹.

A pertinência dessa reflexão não está em equiparar diretamente o debate trabalhista contemporâneo à escatologia whiteana, mas em reconhecer uma analogia estrutural: em ambos os casos, o conflito incide sobre quem tem autoridade para nomear o que é “necessário”, “normal” e “inevitável” no uso do tempo. O enredo do juízo surge quando o sábado expõe essa disputa e obriga o sujeito e, em alguma medida, a comunidade a escolher que mundo considera verdadeiro.

4.3.3 Descanso da terra e limites ao mercado: sábado como freio de totalizações econômicas

A reorientação sabática não se restringe ao indivíduo nem se esgota na recomposição subjetiva de suas forças para retornar, com maior eficiência, ao mesmo circuito de produção. O imaginário bíblico do sábado possui uma extensão

⁶¹⁸ WHITE, 2013, 388.

⁶¹⁹ BRUEGGEMANN, 2017, p. xiv, 13-14.

cósmica, social e econômica. Ele alcança o trabalhador, a família, o estrangeiro, o escravo, os animais e, no caso do ano sabático, a própria terra. Por isso, a tradição sabática deve ser lida não apenas como disciplina de espiritualidade pessoal, mas como estrutura teológica de limitação: limite ao senhor, limite ao credor, limite ao proprietário, limite ao acúmulo e limite à pretensão de transformar a criação em matéria-prima indefinidamente explorável. Nesse sentido, o sábado funciona como uma orientação de desaceleração que desloca a vida do regime da posse para o regime da dádiva. Assim, o “sábado ampliado” inclui o descanso da terra, articulando limites ao uso absoluto do território e proteção de vulneráveis⁶²⁰.

A leitura de Lv 25,2-7, por exemplo, associa o descanso sabático do solo a uma lógica de usufruto que relativiza a pretensão de exploração contínua, e inclui a dimensão comunitária (“você, os seus escravos, as suas escravas... também o seu gado e os animais”)⁶²¹. Nesse registro, a terra não é apenas ativo produtivo: ela é dom sob santidade, e por isso não pode ser valorada como mercadoria disponível a qualquer custo⁶²². O texto ordena que, ao entrar na terra, Israel permita que ela observe um “sábado ao Senhor”. Durante seis anos, o campo poderia ser semeado e a vinha podada; no sétimo, porém, haveria “descanso solene para a terra”. O mandamento é teologicamente decisivo porque desloca o descanso do corpo humano para o próprio solo. A terra não é apresentada como uma superfície neutra, disponível à exploração contínua, mas como realidade incluída na economia da santidade. O proprietário não detém sobre ela soberania absoluta; ele a cultiva como usufrutuário diante de Deus. A interrupção da semeadura, da poda e da colheita regular desautoriza a ficção econômica de que a terra só existe enquanto produz. Ao contrário, a terra pertence ao horizonte da criação e, por isso, deve ser recebida, respeitada e preservada como dom.

Esse ponto é reforçado pela relação entre Lv 25 e as demais tradições sabáticas da Torá. Em Ex 23,10-12, a interrupção do cultivo no sétimo ano aparece

⁶²⁰ REIMER, Haroldo; RICHTER REIMER, Ivoni. **Tempos de Graça**: O Jubileu e as Tradições jubilares na Bíblia. São Leopoldo: CEBI e Sinodal; São Paulo: Paulus, 1999, p. 12.
REIMER, Haroldo; RICHTER REIMER, Ivoni. O dia em que a terra parou: sobre a heterotopia dos tempos de pausa na Bíblia. **Estudos Bíblicos**, São Paulo, v. 37, n. 143, p. 62-75, 2021. DOI: 10.54260/eb.v37i143.4. Disponível em: <https://revista.abib.org.br/EB/article/view/4>. Acesso em: 30 mar. 2026.

⁶²¹ SILVA, Valmor da. Perspectivas ecológicas a partir de Levítico 25. **Fragmentos de Cultura**, Goiânia, v. 26, n. 4, p. 596-606, out./dez. 2016.

⁶²² SILVA, 2016, p. 599.

vinculada ao sustento dos pobres e dos animais do campo; em Lv 25, a ênfase recai mais diretamente sobre o descanso da terra como “sábado ao Senhor”. Lowery observa que as duas formulações não são idênticas: Êxodo enfatiza a liberação do produto para que os pobres comam, enquanto Levítico formula de maneira mais radical a suspensão agrícola como descanso completo da terra. Ainda assim, em ambos os casos, a lógica subjacente é a mesma: a produção não pode ser absolutizada, pois a vida econômica deve ser subordinada a uma ordem de solidariedade, dependência e autolimitação⁶²³.

A legislação sabática, portanto, não deve ser reduzida a uma técnica agrária antiga, nem convertida apressadamente em programa econômico moderno. Seu valor teológico está em seu poder de formar uma imaginação alternativa. Ao ordenar que a terra descanse, a Torá constrói uma crítica interna à totalização produtiva. A terra não é apenas “meio de produção”; os pobres não são apenas “força de trabalho”; os animais não são apenas “instrumentos”; o tempo não é apenas “capital disponível”. O sábado ampliado introduz uma ruptura simbólica e prática em toda forma de economia que absolutiza rendimento, eficiência e expansão. Ele ensina que há limites inscritos na criação e que tais limites não são defeitos a serem superados, mas condições de fidelidade ao Criador.

Aqui a relação entre sábado, ano sabático e jubileu torna-se decisiva. O jubileu de Lv 25,8-55 amplia a lógica sabática para dívidas, escravidão e propriedade familiar. Depois de sete ciclos sabáticos, a liberdade deveria ser proclamada, as propriedades alienadas por necessidade deveriam retornar e os israelitas submetidos à servidão por dívida deveriam ser libertos. Lowery interpreta essa tradição como expressão de solidariedade social e como afirmação de que o povo de Deus não pode ser definitivamente reduzido à escravidão, à perda irreversível da terra ou à captura permanente por mecanismos econômicos⁶²⁴. Mesmo quando se reconhecem dificuldades históricas sobre a observância literal dessas instituições, sua função normativa permanece: o mercado não pode possuir a última palavra sobre pessoas, famílias e território.

Essa construção oferece lastro conceitual para a crítica brueggemanniana à mercantilização: o império não coloniza somente horários, mas também corpos,

⁶²³ LOWERY, 2000, p. 54-55.

⁶²⁴ LOWERY, 2000, p. 70-71.

afetos e ecossistemas, sob a forma de produtividade sem pausa⁶²⁵. Nesse ponto, o sábado opera como freio: ele impõe um limite teológico à compulsão de transformar tudo em recurso, inclusive o tempo e o solo⁶²⁶. Brueggemann enfatiza que o sábado tem implicações para a “ordenação” da economia política: não se trata de um mandamento privatizado, mas de um gesto que desautoriza a norma cultural de que a vida social deve ser organizada pela aquisição incessante⁶²⁷. O sábado reordena prioridades porque torna secundárias as transações e absolutiza o dom de Deus. Ao fazê-lo, contesta a pretensão de totalidade do mercado⁶²⁸.

A conexão com Lv 25 aprofunda essa crítica. Se o sábado semanal contesta a colonização do tempo humano, o ano sabático contesta a colonização do solo; se o sábado semanal impede que o trabalhador seja absorvido pela lógica de Faraó, o descanso da terra impede que o território seja absorvido pela lógica do mercado. Em ambos os casos, a questão central é a mesma: quem tem autoridade para definir o ritmo da vida? O proprietário? O credor? O império? O consumidor? A demanda? A produtividade? A resposta bíblica é teológica: o ritmo da vida pertence ao Criador. Por isso, a criação não pode ser reorganizada indefinidamente segundo a compulsão do ganho.

Essa percepção também permite compreender por que a violação do descanso da terra aparece, em Lv 26, como sintoma de infidelidade pactual. O texto associa a desobediência de Israel ao exílio e afirma que, durante a ausência do povo, a terra enfim desfrutaria os seus sábados. Roy Gane observa que Lv 26 combina o tema sabático de Lv 25 com a advertência contra a deslealdade à aliança: se Israel não concedesse à terra o seu descanso, a própria terra repousaria sem eles⁶²⁹.⁴ A imagem é teologicamente forte: a terra não é um objeto mudo sob domínio humano absoluto; ela participa da ordem pactual. Quando o povo rompe os limites sabáticos, o juízo não recai apenas sobre práticas culturais isoladas, mas sobre uma forma de habitar, produzir e possuir.

Essa é a razão pela qual a crítica sabática não pode ser separada da crítica profética ao império. Na Bíblia Hebraica, o império não é apenas uma entidade

⁶²⁵ BRUEGGEMANN, 2017, p. 13-15.

⁶²⁶ SILVA, 2016, p. 605-606.

⁶²⁷ BRUEGGEMANN, 2016c, p. 247, 255.

⁶²⁸ BRUEGGEMANN, 2016c, p. 255.

⁶²⁹ BEDIAKO; MUELLER, 2021, p. 88-89.

política externa; ele é também uma entidade que organiza a vida por medo, escassez, acumulação e controle. O descanso parece irresponsável, a gratuidade parece improdutiva, a partilha parece ameaça e o limite parece fracasso. O sábado, ao contrário, afirma que o mundo não é sustentado pela ansiedade humana, mas pela fidelidade de Deus. Por isso, sua prática interrompe a liturgia da escassez. O descanso semanal, o descanso da terra e o jubileu constituem diferentes expressões de uma mesma confissão: Deus é a fonte da vida, e nenhuma estrutura econômica pode reivindicar soberania total sobre corpos, tempo, território e futuro.

A relevância contemporânea dessa leitura é evidente. Sociedades organizadas pela disponibilidade permanente, pela aceleração digital, pela financeirização da existência e pela exploração ambiental tendem a tratar qualquer limite como obstáculo ao crescimento. O sábado, porém, introduz uma racionalidade distinta: nem tudo que pode ser explorado deve ser explorado; nem tudo que pode ser comprado deve ser comprado; nem todo tempo disponível deve ser convertido em produtividade; nem toda terra fértil deve ser submetida ao ciclo incessante de extração. A tradição sabática, assim, oferece uma crítica teológica à mercantilização da criação. Ela não nega o trabalho, a produção ou o uso responsável da terra; antes, nega sua absolutização.

Nesse sentido, o descanso da terra possui força hermenêutica especial para uma teologia do sábado em contexto de julgamento. Ele mostra que o juízo não avalia apenas crenças abstratas, mas também formas de ordenar a vida. Quando o mercado se torna totalidade, tudo passa a ser julgado por sua utilidade econômica: pessoas pelo desempenho, tempo pela rentabilidade, terra pela produtividade, relações pelo benefício, espiritualidade pelo retorno. O sábado interrompe essa métrica. Ele afirma que há bens que só podem ser recebidos, não comprados. Sua observância, portanto, torna-se testemunho contra a idolatria da produtividade e contra a transformação da criação em mercadoria absoluta.

Por fim, o sábado como descanso da terra permite superar uma leitura estreita do mandamento como simples proibição de trabalho individual. O sábado bíblico é mais amplo: ele é ritmo de criação, memória de libertação, proteção dos vulneráveis, crítica ao acúmulo, freio ao mercado e antecipação de uma ordem reconciliada. Sua função não é apenas conceder uma pausa ao sistema para que o sistema continue intacto; é contestar o sistema quando este se torna totalizante. Por

isso, o sábado não pode ser reduzido a técnica de bem-estar, terapia contra o cansaço ou estratégia de produtividade sustentável. Ele é sinal de que a vida pertence a Deus antes de pertencer ao trabalho, ao consumo, ao Estado ou ao mercado. No descanso da terra, essa confissão ganha densidade ecológica e econômica: o Criador reivindica não apenas a alma, mas o tempo; não apenas o culto, mas a produção; não apenas o indivíduo, mas a terra sobre a qual a comunidade aprende a viver diante dele.

4.3.4 A transcendência como crítica do tempo: “palácio no tempo”

Mesmo quando Brueggemann enfatiza o socioeconômico, há nele (e no sábado bíblico) uma dimensão de transcendência do tempo: o sábado não é apenas tempo “útil”, mas tempo qualitativamente distinto, um tempo que resiste à redução da vida ao funcional. A formulação clássica de Heschel (“palácio no tempo”) ajuda a explicitar por que o sábado pode ser acolhido por sujeitos vulneráveis. Ao invés de depender de espaço, riqueza ou controle de meios materiais, ele institui dignidade e liberdade por meio de um intervalo sagrado que relativiza a tirania das urgências⁶³⁰.

Assim, o sábado não é apenas crítica social nem apenas rito religioso. Ele é, simultaneamente, espiritualidade e política do tempo. Por isso, pode funcionar como reorientação de prioridades em dois níveis complementares: (a) reordena o desejo individual e comunitário (menos ansiedade, menos aquisição como identidade); (b) reordena a imaginação social (o tempo não pertence integralmente ao mercado, porque pertence primeiro ao Criador)⁶³¹.

4.3.5 Síntese comparativa

Dizer que o sábado é reorientação de prioridades é afirmar que ele produz um tipo de juízo: não necessariamente um “tribunal” formal, mas um desvelamento prático das lealdades que governam a vida. Em Brueggemann, isso se dá como crítica profética à totalização do mercado e da produtividade; em White, como crise escatológica em que a obediência se torna publicamente custosa. Em ambos, contudo, o sábado torna-se eloquente quando deixa de ser conveniente. Ele fala

⁶³⁰ HESCHEL, 2002, p. 25-35.

⁶³¹ BRUEGGEMANN, 2017, xiv; HESCHEL, 2002, 34-35.

com mais clareza quando obedecê-lo implica perder algo – lucro, *status*, conformidade ou segurança – e justamente por isso reordena, com concretude, aquilo que se considera “bem”.

4.4 CAUSAS E CONSEQUÊNCIAS DO ENTENDIMENTO DO PAPEL DO SÁBADO COMO TESTEMUNHO DE FIDELIDADE

White e Brueggemann, a partir de matrizes teológicas diferentes, atribuem ao sábado um papel convergente: ele funciona como testemunho público de fidelidade, isto é, como prática que desvela lealdades e reorganiza a vida comum. Para explicar esse caminho, a discussão se divide em dois movimentos complementares. Primeiro, examinam-se as causas, os determinantes hermenêuticos e contextuais que estruturam o modo como cada autor interpreta o sábado. White a partir de uma macroestrutura escatológica centrada em lei, adoração e autoridade; Brueggemann a partir de uma macroestrutura profética centrada em império, desejo e resistência. Em seguida, analisam-se as consequências éticas dessa compreensão, isto é, como a observância sabática produz efeitos concretos quando encarnada em contextos reais: custos, pertencimento, formação comunitária e dignidade, especialmente em ambientes de vulnerabilidade e tempo social colonizado.

4.4.1 Causas: por que White e Brueggemann chegam aonde chegam

White e Brueggemann, embora partam de horizontes distintos, chegam a um ponto comum: o sábado como prática que funciona como testemunho público de fidelidade. Essa convergência não decorre de um “consenso espontâneo” sobre o sábado, mas de macroestruturas hermenêuticas diferentes que organizam o sentido do mandamento. Em White, lei, adoração e autoridade se tornam o eixo central de uma narrativa escatológica do conflito final; por isso, o sábado emerge como sinal prático de lealdade ao Criador quando a controvérsia assume dimensão pública e normativa. Em Brueggemann, a leitura é moldada por uma macroestrutura profética em que o “império” se manifesta como totalização socioeconômica e disciplina do desejo; por isso, o sábado aparece como interrupção visível que desautoriza a inevitabilidade do sistema e reinsere a vida na gramática da dádiva.

Ao mesmo tempo, essas construções não podem ser compreendidas sem atenção aos determinantes contextuais que tornam cada leitura inteligível. White descreve um cenário de unificação religioso-civil, com pressões por uniformidade e sanções sociais, no qual o sábado adquire caráter de “prova” de pertencimento, um testemunho que se torna eloquente precisamente quando acarreta custo. Brueggemann, por sua vez, lê a modernidade tardia sob o signo da aceleração e da colonização do cotidiano por demandas de desempenho; nesse ambiente, a disputa não se dá primariamente por decretos religiosos, mas pelo controle do tempo e pela formação de sujeitos ansiosos, o que explica por que a resistência sabática requer intencionalidade e reforço comunitário. Assim, a diferença entre “coerção” e “aceleração” não é apenas um pano de fundo sociológico, mas um componente teológico: é o tipo de mundo pressuposto por cada autor que define quais aspectos do sábado se tornam mais visíveis e por que, apesar disso, ambos o reconhecem como prática que desvela lealdades e reorganiza a vida comum.

4.4.1.1 Determinantes hermenêuticos: duas macroestruturas, dois “centros de gravidade”

A leitura de White do sábado como marcador de fidelidade emerge de uma macroestrutura escatológica na qual lei, adoração e autoridade se tornam o ponto de condensação do conflito final. Nessa leitura, a observância do sábado não é um distintivo arbitrário, mas um sinal de lealdade ao Criador, especialmente quando o quarto mandamento se torna o foco de controvérsia pública⁶³². O sábado, portanto, funciona como linguagem prática de pertencimento: ele torna visível a quem se obedece quando a disputa se desloca do plano meramente devocional para o campo da normatividade social e política⁶³³.

Essa macroestrutura não se forma apenas por dedução bíblica genérica, mas se articula historicamente no adventismo sabatista em conexão com Ap 13-14 e com a teologia do santuário. Timm registra, por exemplo, como a leitura de Apocalipse 14,9-12 foi amarrada à interpretação do domingo como “marca” e do sábado como “selo”, compondo um quadro em que a fidelidade sabática aparece como eixo da crise escatológica e de suas consequências (incluindo a identificação

⁶³² WHITE, 2013, p. 382.

⁶³³ WHITE, 2013, p. 388.

das pragas como juízo pós-mediação)⁶³⁴. Em perspectiva histórico-doutrinária, Holbrook mostra ainda que, no desenvolvimento adventista (1845-1863), o sábado pôde ser compreendido como “teste especial” precisamente no contexto do início do ministério de Cristo no Lugar Santíssimo, quando a lógica do juízo (Dn 7; Ap 14) passa a estruturar o horizonte interpretativo⁶³⁵.

Em Brueggemann, por sua vez, o sábado é elaborado dentro de uma macroestrutura profética: a crítica do “império” não é primariamente encenada como coerção jurídico-religiosa final, mas como totalização socioeconômica que forma sujeitos ansiosos e insaciáveis. O sábado aparece, então, como prática concreta que interrompe e desautoriza a pretensão total do sistema, tornando-se “expressão visível” de resistência e alternativa⁶³⁶. A lógica é menos “selo/marca” e mais “liturgia rival”. O império educa desejos, disciplina o tempo e converte a vida em derivação de produção/consumo; o sábado reordena a imaginação do possível e reinsere a criatura na gramática da dádiva⁶³⁷.

Essa divergência de ponto de partida ajuda a explicar por que ambos chegam a diagnósticos convergentes (o sábado como testemunho) por caminhos distintos. Para White, o testemunho é intensificado quando o sábado é contestado por autoridades concorrentes e, por isso, torna-se um sinal público de fidelidade⁶³⁸. Para Brueggemann, o testemunho nasce quando o sábado é praticado contra a inevitabilidade social do “agora” e, justamente por ser prática visível e comunitariamente sustentada, ele expõe o conflito de lealdades no cotidiano⁶³⁹.

⁶³⁴ TIMM, 2013, p. 90-91.

⁶³⁵ HOLBROOK, 2019, p. 60. Em termos simples, Timm e Holbrook estão descrevendo como uma doutrina foi se formando ao longo do tempo dentro do adventismo, e não apenas “aparecendo pronta” a partir de um texto bíblico isolado. Timm explica que, na articulação adventista das três mensagens angélicas (Ap 14), especialmente Ap 14,9-12, o tema central passou a ser lealdade na adoração; por isso, o debate sobre “marca” e “selo” foi conectado ao contraste domingo/sábado, fazendo do sábado um eixo da crise final e de suas consequências. Holbrook, trabalhando como historiador do desenvolvimento doutrinário (1845-1863), mostra que o sábado se tornou “teste especial” quando a comunidade integrou a observância sabática à teologia do santuário: com a compreensão do ministério final de Cristo no Lugar Santíssimo e do juízo (Dn 7; Ap 14), o sábado passou a ser interpretado não apenas como mandamento, mas como marcador público de fidelidade dentro de um enredo escatológico mais amplo.

⁶³⁶ BRUEGGEMANN, 2016c, p. 247.

⁶³⁷ BRUEGGEMANN, 2017, p. 14.

⁶³⁸ WHITE, 2013, p. 529.

⁶³⁹ BRUEGGEMANN, 2017, p. xiv.

4.4.1.2 Determinantes contextuais: “coerção” e “aceleração” como cenários de inteligibilidade

As escolhas hermenêuticas de White se tornam mais compreensíveis quando se considera o cenário de unificação religioso-civil que ela descreve: a pressão por uniformidade, a aproximação entre igrejas e Estado e a transformação de um padrão de culto em norma civil operam como o ambiente em que o sábado passa a ser “prova” pública de lealdade⁶⁴⁰. Nesse horizonte, a obediência pode ser punida por mecanismos sociais concretos, inclusive restrições econômico-civis, o que radicaliza o caráter de custo e, portanto, de testemunho⁶⁴¹.

Em Brueggemann, o contexto é outro: ele lê a modernidade tardia sob a marca da pressão temporal, da aceleração e da colonização do cotidiano por exigências de desempenho. Por isso, descreve a “corrida de ratos da ansiedade” e a intrusão do mercado “em cada parte da vida”, insistindo que a resistência sabática requer intencionalidade e reforço comunitário⁶⁴². Nessa compreensão, a crítica social do tempo encontra afinidade com diagnósticos sociológicos de aceleração. Rosa observa que a modernidade produz hiperaceleração e um “turbo-capitalismo” e liga, de modo estrutural, crescimento e aceleração à lógica de produtividade medida em unidades de tempo⁶⁴³. A contribuição de Rosa ajuda a nomear por que, em Brueggemann, a disputa pelo sábado se torna disputa pela própria forma de vida, isto é, pelo regime temporal que decide o que conta como real e necessário⁶⁴⁴.

4.4.2 Consequências éticas: vulneráveis, custo e “antiutilitarismo”

A análise das consequências éticas do sábado como testemunho de fidelidade exige dar um passo além das categorias estritamente dogmáticas. Se o sábado aparece como prática que torna visível a lealdade, seja como “selo” no cenário escatológico whiteano, seja como resistência ao império no registro socioeconômico de Brueggemann, então é inevitável perguntar o que essa prática produz quando encarnada em contextos reais. Quais custos ela impõe, que tipo de

⁶⁴⁰ WHITE, 2013, p. 529-530.

⁶⁴¹ WHITE, 2013, p. 388-390, 529-530.

⁶⁴² BRUEGGEMANN, 2017, p. 36, 45, 57, 102.

⁶⁴³ ROSA, Hartmut. Social acceleration: ethical and political consequences of a desynchronized high-speed society. **Constellations**, v. 10, n. 1, 2003. p. 5; 12.

⁶⁴⁴ ROSA, 2003, p. 12.

pertencimento ela forma e por que pode ser sustentada precisamente onde a vida é mais precária? Em outras palavras, o sábado não opera apenas como confissão; ele opera como instituição de tempo, e toda instituição de tempo organiza prioridades, redistribui recursos simbólicos e reconfigura relações sociais.

É nesse ponto que o diálogo com a sociologia da religião se torna metodologicamente útil. Em vez de explicar a adesão adventista, especialmente no sul global, por uma lógica utilitarista⁶⁴⁵ (“as pessoas aderem ao que oferece vantagem imediata”), esta seção propõe que práticas custosas podem desempenhar funções sociais e morais positivas. Podem elevar compromisso, gerar coesão e oferecer uma estrutura pública de dignidade. Por isso, as subseções seguintes articulam três movimentos complementares: (1) o sábado como custo formativo e mecanismo plausível de densificação comunitária; (2) o sábado como demonstração de dignidade para sujeitos vulneráveis, ao instaurar um tempo “não comprável” e um limite simbólico aos faraós do mercado; e (3) a reconfiguração demográfica do adventismo como dado empírico que exige interpretação cuidadosa, sem reducionismos causais, mas atenta ao modo como sentido, esperança e identidade pública podem se tornar socialmente atraentes onde o tempo é mais violentamente colonizado.

⁶⁴⁵ Por “lógica utilitarista” entende-se, neste contexto, não necessariamente o utilitarismo filosófico clássico em sentido estrito, mas uma forma de interpretação da ação religiosa que reduz a adesão a um cálculo de vantagens imediatas. Em sua origem filosófica moderna, o utilitarismo foi sistematizado por Jeremy Bentham e posteriormente reelaborado por John Stuart Mill, tendo como critério moral o “princípio da utilidade”, isto é, a avaliação das ações segundo sua capacidade de produzir prazer, felicidade ou benefício para o maior número possível de pessoas. Em chave sociológica, porém, a expressão “lógica utilitarista” costuma ser usada de modo mais amplo para designar leituras da ação humana orientadas por cálculo instrumental, eficiência, maximização de ganhos e minimização de custos, aproximando-se da racionalidade meio-fim descrita por Max Weber e, em outro registro crítico, das análises modernas sobre a colonização da vida social por critérios instrumentais. Na sociologia da religião, essa perspectiva aparece em modelos que interpretam práticas religiosas a partir de custos, recompensas, compensações e benefícios sociais. A conotação atual do termo, sobretudo em uso crítico, refere-se à tendência de reduzir decisões religiosas, morais ou comunitárias a interesses pragmáticos, vantagens materiais, ascensão social, segurança psicológica ou benefícios imediatos, desconsiderando dimensões como convicção, identidade, fidelidade, pertencimento, sacrifício e formação moral. Cf. BENTHAM, Jeremy. **An Introduction to the Principles of Morals and Legislation**. Oxford: Clarendon Press, 1907, p. 12-13; MILL, John Stuart. **Utilitarianism**. 2. ed. London: Longmans, Green, Reader, and Dyer, 1864, p. 9-12, 26-28; WEBER, Max. **Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology**. Berkeley: University of California Press, 1978, p. 24-26; HABERMAS, Jürgen. **The Theory of Communicative Action**. Boston: Beacon Press, 1984-1987, p. 154, 291-292, 343; IANNACCONE, Laurence R. Why strict churches are strong. **American Journal of Sociology**, Chicago, v. 99, n. 5, p. 1180-1211, 1994, p. 1180, 1184-1188, 1201-1205.

4.4.2.1 O sábado da escravidão racial à servidão mercantil: a denúncia teológica da opressão

Embora situados em contextos históricos bastante distintos, White e Brueggemann convergem ao tratar a escravidão como expressão concreta de poderes que pretendem usurpar a soberania divina sobre a vida humana. A partir da leitura do prólogo do Decálogo (Ex 20,1-2; Dt 5, 1-6), especialmente da afirmação de que o Deus da aliança é aquele que libertou seu povo “da casa da servidão”, ambos articulam uma defesa teológica da liberdade como desdobramento inerente da fidelidade ao concerto. Em White, o problema aparece de modo histórico, racial, jurídico e nacional, no contexto da escravidão afro-americana e da Guerra Civil dos Estados Unidos⁶⁴⁶. Em Brueggemann, por sua vez, a escravidão assume contornos estruturais e culturais, sendo associada à tirania do mercado, ao regime de produção e consumo sem descanso e à lógica da escassez ansiosa que transforma pessoas, tempo e relações em mercadoria⁶⁴⁷. Em ambos os casos, porém, o que está em jogo é mais do que uma crítica social: trata-se de uma denúncia teológica de sistemas de dominação que desfiguram a criatura humana e rivalizam com o governo de Deus.

No caso de White, a escravidão americana é descrita em categorias inequivocamente morais e teológicas. Ela a identifica como “alto crime” nacional, como degradação da obra criada por Deus e como sistema que endurece a consciência humana à semelhança de Faraó⁶⁴⁸. Sua linguagem não permite neutralidade: a escravidão não é mero problema político ou administrativo, mas pecado de grande magnitude, agravado pelo fato de ser frequentemente legitimado por indivíduos e instituições que se apresentam como cristãos. A crítica whiteana torna-se ainda mais forte quando ela contrapõe a lei divina às leis humanas injustas, qualificando a legislação do escravo fugitivo como frontalmente oposta aos ensinamentos

⁶⁴⁶ “Deus está punindo esta nação pelo alto crime da escravidão. Ele tem o destino da nação em suas mãos. Ele punirá o Sul pelo pecado da escravidão, e o Norte por por tanto tempo sofrer sua influência opressiva e dominadora”. Ver WHITE, Ellen G. *Slavery and the War*. **The Review and Herald**, Battle Creek, Mich., 27 Aug. 1861, p. 100. Tradução própria.

⁶⁴⁷ BRUEGGEMANN, 2017, p. xiv-xv, 5-6, 18-19.

⁶⁴⁸ WHITE, Ellen G. **Testemunhos para a igreja**. v. 1. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2023. p. 264.

de Cristo⁶⁴⁹. Assim, o problema da escravidão não é apenas o cativeiro físico, mas a institucionalização religiosa e jurídica da opressão.

Essa crítica se intensifica quando White lê a crise nacional americana à luz do êxodo. Em seus textos sobre “*Slavery and the War*”, o paradigma de Israel sob Faraó fornece o pano de fundo teológico para interpretar tanto o endurecimento dos defensores da escravidão quanto os juízos que recaem sobre a nação⁶⁵⁰. Egito e Faraó tornam-se figura do sistema escravista; Israel cativo corresponde aos escravos afro-americanos; as pragas e a guerra civil aparecem como sinais de juízo divino contra uma ordem social que insiste em preservar a opressão⁶⁵¹. Não se trata, portanto, apenas de analogia retórica, mas de tipologia histórica: o Deus que outrora ouviu o clamor dos hebreus continua a agir contra sistemas que sequestram a liberdade daqueles que lhe pertencem por criação e redenção⁶⁵².

Além disso, White não limita sua reflexão à condenação do sistema. Ela vincula libertação, aliança, evangelho e responsabilidade eclesial. A emancipação dos escravos não encerra a tarefa cristã; antes, inaugura uma obrigação de reparação, instrução, discipulado e restituição. Seus apelos em favor do trabalho missionário no Sul dos Estados Unidos mostram que a denúncia profética da escravidão precisa ser acompanhada por uma prática comunitária de justiça. Nesse ponto, a liberdade não é concebida de forma abstrata, mas como restauração concreta da dignidade, da consciência e da possibilidade de participação plena no

⁶⁴⁹ WHITE, 1861, p. 101.

⁶⁵⁰ Para Ellen White, a Guerra Civil Americana deve ser lida à luz do êxodo, isto é, como uma crise histórica em que Deus julga um sistema de opressão semelhante ao do Egito antigo. Em sua visão, ela é remetida ao cativeiro de Israel, à missão de Moisés e Arão, ao endurecimento progressivo de Faraó diante dos sinais divinos e, por fim, à travessia do mar Vermelho e à ruína do exército egípcio. A função hermenêutica dessa retomada é explícita: a cena lhe foi mostrada para “ilustrar o amor egoísta da escravidão”, bem como as medidas desesperadas pelas quais o Sul buscava preservar a instituição escravista. Assim, o êxodo opera tipologicamente como chave de leitura da guerra: Faraó e o Egito correspondem ao poder escravista sulista; Israel cativo, aos escravizados afro-americanos; e as pragas, sofrimentos e derrotas militares aparecem como juízos divinos sobre a nação por causa da escravidão. Nessa moldura teológica, a persistência dos defensores da escravidão reproduz o endurecimento faraônico, pois, tal como Faraó racionalizou os juízos de Deus, também eles resistiriam ao sentido moral e providencial da guerra. Em recepção adventista posterior, essa mesma lógica foi lida como tendo conduzido à libertação final de milhões de escravizados, de modo que o desfecho do conflito pôde ser interpretado como uma espécie de contrapartida histórica, ainda que não escatológica, da libertação de Êx 14. Ver WHITE, Ellen G. **Testemunhos para a Igreja**. v. 7. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2023, p. 16-22.

⁶⁵¹ “O sistema terrível da escravidão rebaixou e degradou seres humanos ao nível dos brutos... A consciência destes senhores se tornou insensível e endurecida como a de Faraó.” Ver WHITE, 1861, p. 101. Tradução própria.

⁶⁵² WHITE, 2023c, p. 266.

povo de Deus. A omissão diante dessa causa, para White, não é apenas falha social; é infidelidade religiosa que comparecerá ao juízo⁶⁵³.

Em Brueggemann, o eixo muda de cenário, mas preserva a mesma estrutura profunda de denúncia. Seu alvo não é a escravidão racial legalmente instituída do século XIX, e sim a servidão produzida pela ideologia de mercado. Em sua leitura, a modernidade tardia organiza a vida sob um totalitarismo econômico que torna difícil imaginar qualquer existência fora da lógica mercantil. Tal sistema produz sujeitos governados pela ansiedade, pela competitividade e pela necessidade incessante de adaptação, eficiência e consumo. Em linguagem brueggemanniana, trata-se de uma nova versão de Faraó: um regime de produção-consumo que exige mais tijolos, mais desempenho, mais disponibilidade e mais submissão ao imperativo da utilidade⁶⁵⁴.

É precisamente nesse contexto que o sábado ganha, em White e Brueggemann, densidade política e teológica. O sábado funciona como resistência e alternativa à cultura do domínio, interrompendo os ciclos de produção movidos pela ansiedade e reorientando a existência para a vizinhança, a gratidão e a confiança. A pausa sabática rompe não apenas o excesso de trabalho, mas também a antropologia implícita do capitalismo tardio, segundo a qual o valor da pessoa depende de produtividade, consumo e desempenho. Ao suspender a engrenagem da produção-consumo, o sábado contradiz a narrativa dominante e afirma que o ser humano não é propriedade do mercado.

A comparação entre White e Brueggemann revela, assim, importante convergência estrutural. Em ambos, a escravidão não é apenas uma condição econômica, mas uma forma de falsa soberania. Em White, essa falsa soberania se expressa num regime jurídico-racial que transforma pessoas em propriedade e corrompe a consciência nacional. Em Brueggemann, ela aparece numa ordem econômico-cultural que coloniza a imaginação, absolutiza o mercado e redefine a vida a partir da escassez e do consumo. Em ambos, Faraó permanece como figura-chave: não apenas personagem do passado, mas símbolo recorrente de todo sistema que monopoliza tempo, trabalho, corpos e esperança.

⁶⁵³ WHITE, Ellen G. **The Southern Work**. Washington, D.C.: Review and Herald Publishing Association, 1901, p. 50-53, 57-59, 65-66. Disponível em: <https://m.egwwritings.org/en/book/139/info>. Acesso em: 25 mar. 2026.

⁶⁵⁴ BRUEGGEMANN, 2017, p. xiv-xv, 18-19; BRUEGGEMANN, 2016b, 10-11.

As divergências, contudo, também são teologicamente relevantes. White trata de uma escravidão literal, racializada e legalmente protegida, o que confere à sua denúncia um caráter mais direto, judicial e providencial. Seu discurso enfrenta leis, instituições, igrejas e cumplicidades históricas concretas. Brueggemann, por outro lado, trabalha predominantemente com uma crítica simbólico-social da economia moderna, mostrando como o mercado se converte em poder litúrgico que molda afetos, desejos e identidades⁶⁵⁵. Em White, a opressão aparece como cativeiro visível de corpos; em Brueggemann, como servidão difusa da subjetividade, do tempo e da imaginação. Ainda assim, ambos se encontram na convicção de que a fé bíblica exige desmascarar toda ordem que converta seres humanos em função de interesses superiores ao amor, à justiça e à aliança.

Essa aproximação permite também um ganho hermenêutico importante: a denúncia da escravidão, em ambos os autores, está inseparavelmente ligada à questão do testemunho fiel. Em White, a fidelidade à lei de Deus exige resistência a leis injustas e solidariedade concreta com os oprimidos. Em Brueggemann, a fidelidade ao Deus do êxodo exige práticas que desativem o feitiço do mercado, especialmente por meio do sábado como recusa disciplinada à ansiedade produtivista. Em termos distintos, ambos afirmam que a adoração verdadeira entra em conflito com sistemas de opressão justamente porque recusa reconhecer como absoluto aquilo que não é Deus.

Por isso, uma leitura comparada de White e Brueggemann sugere que a crítica bíblica da escravidão não deve ser confinada ao passado. Em White, ela se dirige contra a escravidão americana e suas continuidades raciais, e em Brueggemann, contra a escravidão mercantil que transforma a sociedade em maquinaria de desempenho, acúmulo e exaustão. A passagem de uma para outra não implica abandono do concreto em favor do metafórico; ao contrário, mostra que a Escritura oferece categorias para discernir tanto opressões históricas explícitas quanto formas mais sutis de servidão moderna. Nesse sentido, a travessia do êxodo continua sendo paradigma teológico de libertação: Deus permanece contrário a toda ordem que degrade sua imagem nos seres humanos, e sua aliança continua a convocar o povo fiel a viver, pública e custosamente, uma liberdade que o império, antigo ou contemporâneo, não pode conceder.

⁶⁵⁵ BRUEGGEMANN, 2010, p. 46-52.

4.4.2.2 “Parar” como custo formativo: por que práticas dispendiosas podem gerar pertencimento forte

Se o sábado é testemunho, ele o é frequentemente por custo: parar pode significar perder renda, *status*, aceitação ou oportunidades. É precisamente aí que a observância se torna eloquente. Esse dado permite dialogar com a sociologia da religião para evitar explicações utilitaristas rasas do tipo “as pessoas aderem ao que dá vantagem imediata”.

Iannaccone formula um argumento clássico: grupos “estritos” (isto é, que elevam o custo de atividades concorrentes) tendem a ser fortes porque reduzem o problema do *free-riding* e intensificam investimento e participação⁶⁵⁶. Em sua análise, demandas custosas e aparentemente improdutivas podem, sob certas condições, fortalecer a organização e elevar compromisso, exatamente por funcionarem como filtro e como formação de identidade⁶⁵⁷. Aplicado com cautela ao sábado, o ponto não é transformar a teologia em economia, mas reconhecer um mecanismo social plausível: o custo da observância pode operar como dispositivo de densificação comunitária e de estabilidade identitária, sobretudo quando o custo é compartilhado e narrado religiosamente.

4.4.2.3 O sábado como demonstração de dignidade para vulneráveis: tempo “não comprável” e limite aos faraós

Um ponto importante de aproximação entre White e Brueggemann é a recusa comum de compreender o sábado como fardo arbitrário imposto ao ser humano. Em White, essa convicção aparece de modo explícito na releitura cristológica de Mc 2,27. Ao comentar a controvérsia entre Jesus e os fariseus, ela cita que “o sábado foi feito para o homem, e não o homem para o sábado”, acrescentando que as instituições divinas existem para o benefício da humanidade. White sustenta que o sábado foi dado como bênção, para conduzir o ser humano à comunhão com Deus e à restauração da vida sob sua soberania⁶⁵⁸.

⁶⁵⁶ IANNACCONE, 1994. p. 1180; 1184–1185.

⁶⁵⁷ IANNACCONE, 1994, p. 1024.

⁶⁵⁸ WHITE, 2021, p. 285-288.

Essa perspectiva leva White a rejeitar simultaneamente o legalismo e a banalização do mandamento. De um lado, ela argumenta que a observância sabática não pode ser reduzida a ritos enfadonhos nem a uma exterioridade religiosa desprovida de misericórdia; de outro, insiste em que o sábado não deve ser dissolvido em permissividade secular. Por isso, ao mesmo tempo em que declara ilícito o labor secular voltado ao lucro ou ao prazer mundano, ela afirma que o sábado não se destina a ser um “período de inútil inatividade”, devendo antes ser consagrado ao descanso saudável, à adoração e às santas obras⁶⁵⁹. Nessa moldura, aliviar o sofrimento, atender às necessidades do aflito e praticar atos de misericórdia não representam violação do sábado, mas expressão de seu verdadeiro propósito.

Em Brueggemann a lógica teológica é convergente. Sua interpretação do sábado o apresenta como prática que articula, inseparavelmente, relação com Deus e relação com o próximo. O quarto mandamento é descrito como a “ponte crucial” do Decálogo, precisamente porque olha para o Deus que repousa e, ao mesmo tempo, para o próximo que deve repousar conosco⁶⁶⁰. Dessa forma, o sábado se opõe a toda ordem que reduz pessoas a “mãos” a serviço de uma economia de comando e recoloca a vida humana no horizonte da comunidade, isto é, de relações não regidas pela ansiedade produtivista.

Essa dimensão social do sábado torna-se ainda mais clara em seu tratamento da tradição deuteronomica. Brueggemann afirma que, em Dt 5, o sábado já não se fundamenta apenas no descanso divino da criação, mas também na memória do êxodo, isto é, na libertação da casa da servidão. Por isso, no dia sabático, servos, estrangeiros e animais de trabalho são todos colocados na condição de quem tem direito ao descanso, de modo que o sábado se converte em dia de equalização social para aqueles que, nos demais dias, ocupam posições desiguais. A partir daí, Brueggemann sustenta que o mandamento sabático serve de base para uma série de provisões econômicas destinadas a proteger os vulneráveis da predação. O sábado, portanto, não é mera suspensão ritual do trabalho, mas raiz

⁶⁵⁹ WHITE, 2021, p. 206-207, 285-288.

⁶⁶⁰ BRUEGGEMANN, 2017, p. 1-6.

de uma economia política alternativa, subordinada às relações de dignidade, respeito e segurança comunitária⁶⁶¹.

Nesse ponto, a aproximação entre ambos os autores é particularmente fecunda. Em White, a frase de Jesus segundo a qual o sábado foi feito para o homem funciona como crítica frontal a uma religiosidade que sacrifica o ser humano em nome da forma. Em Brueggemann, o sábado aparece como resistência à desumanização produzida por economias de exaustão, coerção e mercantilização. Em ambos, portanto, o sábado preserva sua normatividade bíblica, mas essa normatividade não assume a forma de uma rigidez anti-humana. Ao contrário, ela visa resguardar a criatura do domínio de poderes que pretendem absolutizar produção, utilidade e desempenho⁶⁶².

Pode-se dizer, assim, que White e Brueggemann compartilham uma leitura social do sábado sem cair nem no ritualismo duro nem no relativismo prático. Para White, o sábado continua sendo tempo santo, separado do labor comum e orientado à adoração, mas precisamente por isso deve incluir misericórdia, cuidado e restauração. Para Brueggemann, o sábado permanece como disciplina concreta e pública da aliança, mas sua santidade se evidencia justamente quando interrompe a lógica faraônica da produção incessante e devolve descanso e dignidade aos vulneráveis. Em ambos os casos, o sábado não é um dia para a mera passividade ociosa, tampouco uma licença para esvaziar a orientação bíblica; trata-se, antes, de um tempo teologicamente ordenado, no qual a fidelidade a Deus se manifesta na adoração, na limitação do labor e no cuidado ativo com a vida humana.

Principalmente em contextos de precariedade, parar não é apenas perda econômica; pode ser também a afirmação de que a pessoa não é reduzível ao seu rendimento. Aqui, a ponte entre transcendência e crítica social se torna decisiva. Heschel descreve o sábado como “palácio no tempo” e, mais adiante, como “ilha” em que se pode “reivindicar a dignidade”. Essa linguagem conecta repouso à humanidade restaurada, não à mera pausa terapêutica. Nessa perspectiva, o sábado pode oferecer ao vulnerável uma semântica de valor não mercantil: a vida

⁶⁶¹ BRUEGGEMANN, 2016c, 247, 249-252.

⁶⁶² Em White, Mc 2,27 é citado e comentado diretamente; nas obras de Brueggemann aqui utilizadas, o eixo exegético recai sobretudo sobre Ex 20; 31; Dt 5; Is 56; e Am 8. A aproximação, portanto, é inferencial, mas firmemente sustentada pela convergência temática entre sábado, humanização, libertação e resistência à desumanização econômica. Ver WHITE, 2021, p. 285, 288; BRUEGGEMANN, 2017, p. 5-6; BRUEGGEMANN, 2016c, p. 247, 249-252.

não é propriedade do mercado nem do Estado; há um Senhor que limita faraós e devolve tempo como dom⁶⁶³.

Brueggemann converge com isso por outra via: ao insistir que o sábado é resistência visível, ele sugere que a dignidade não é só interior, mas socialmente performada. Uma comunidade que para anunciar, no corpo e no calendário, que não pertence ao império. White converge, novamente por outra via, ao enfatizar que a fidelidade se torna prova de lealdade quando implica perdas e sanções; o custo não é acidente, mas componente do próprio testemunho.

4.4.2.4 Reconfiguração demográfica do adventismo: evidência estatística e implicações interpretativas

A questão da vulnerabilidade e custo ganha novos sentidos quando se observa a reconfiguração demográfica do adventismo. Trim nota, historicamente, um deslocamento massivo da membresia: em 1900, cinco de cada seis adventistas viviam na América do Norte; cerca de 110 anos depois, essa proporção havia caído para uma pequena fração⁶⁶⁴. Em termos contemporâneos, o *Annual Statistical Report* que compila os dados de 2023 registra uma membresia mundial de 22.785.195, enquanto a Divisão Norte-Americana aparece com 1.257.884, algo em torno de 5,5% do total⁶⁶⁵.

Esse quadro não autoriza uma leitura causal simplista, (“o sul global cresce porque o sábado custa”), mas sustenta uma inferência mais sóbria: em múltiplos contextos de vulnerabilidade, uma prática que impõe custo pode ser atraente quando entrega algo que o império raramente entrega: comunidade estável, linguagem de dignidade, disciplina do desejo, esperança, e um eixo público de identidade. Aqui, White e Brueggemann podem ser lidos como descrevendo, em registros diferentes, a mesma intuição: o sábado testemunha com mais nitidez quando não é conveniente, seja por coerção jurídico-religiosa, seja por colonização econômico-temporal.

⁶⁶³ HESCHEL, 2002, p. 16, 30.

⁶⁶⁴ TRIM, D. J. B. Adventist Church Growth and Mission Since 1863: an historical–statistical analysis. *Journal of Adventist Mission Studies*, v. 8, n. 2, p. 51–74, 2012. p. 52.

⁶⁶⁵ SEVENTH-DAY ADVENTIST CHURCH. *Annual statistical report: advance release of membership statistics by division for 2023*. New Series, v. 6. Silver Spring, MD: General Conference of Seventh-day Adventists, 2024. p. 20.

Isso não confirma uma explicação utilitarista simples do tipo “as pessoas aderem ao que dá vantagem econômica”, mas sugere uma lógica mais complexa: práticas custosas podem ser atraentes porque produzem sentido, estrutura moral, rede comunitária, identidade pública e esperança transcendental, especialmente onde o império econômico produz vida precária e tempo desumanizado.

5 CONCLUSÃO

Ao longo desta investigação, tornou-se possível demonstrar que o sábado ocupa, tanto em Ellen G. White quanto em Walter Brueggemann, um lugar teológico muito mais denso do que o de uma simples prescrição cultural ou de um marcador religioso entre outros. Em ambos os casos, ele comparece como prática pública de fidelidade, linguagem concreta da aliança e forma historicamente perceptível de pertencimento a Deus. A relevância da comparação, portanto, não esteve em aproximar artificialmente autores de tradições distintas, mas em mostrar que, apesar de diferenças significativas de pressupostos e ênfases, ambos atribuem ao sábado uma função decisiva no modo como a relação entre Deus e Seu povo se torna visível no tempo e na história.

O problema de pesquisa que orientou esta tese revelou-se, assim, pertinente e produtivo. Ao perguntar pelas convergências e divergências entre o juízo pré-advento de White e a metáfora do julgamento de Brueggemann no que diz respeito à função do sábado como sinal distintivo da aliança e testemunho do caráter de Deus, a pesquisa deslocou a discussão para um nível mais rigoroso do que o mero contraste entre tradições confessionais. O que se buscou foi compreender como o sábado opera dentro de duas arquiteturas teológicas distintas e o que essa operação revela sobre identidade, culto, autoridade, resistência e esperança.

A hipótese inicialmente formulada foi confirmada em seus elementos centrais. De um lado, a leitura whiteana de fato concentra a função do sábado na identidade escatológica e forense do povo de Deus, relacionando-o ao selo divino e ao juízo pré-advento. De outro, a leitura de Brueggemann efetivamente acentua o sábado como prática de resistência ao império, à escassez produzida e à colonização econômica do tempo. Ainda assim, a pesquisa confirmou que essas diferenças não anulam um ponto de encontro decisivo: nos dois sistemas, o sábado funciona como sinal-testemunho de lealdade pactual publicamente verificável.

O percurso metodológico adotado mostrou-se adequado ao objeto. Ao assumir uma abordagem bibliográfica, analítico-comparativa e intertextual, a tese pôde tratar White e Brueggemann a partir de seus próprios horizontes hermenêuticos, evitando tanto o anacronismo quanto o reducionismo. Essa opção permitiu não apenas identificar paralelos terminológicos ou temáticos, mas examinar

as macroestruturas de pensamento que sustentam o modo como cada autor fala do sábado. Por isso, a comparação realizada não se restringe a afirmações isoladas, mas alcança a lógica interna que articula juízo, aliança, testemunho, culto e vida social.

No primeiro capítulo, a pesquisa estabeleceu o quadro conceitual e metodológico necessário para a investigação. Ficou evidenciado que a questão do sábado continua teologicamente atual porque toca temas estruturais da fé bíblica e da vida comunitária: a soberania de Deus sobre o tempo, a natureza da aliança, o lugar da obediência, a forma pública do testemunho e a crítica a poderes concorrentes. A introdução demonstrou, ainda, que uma leitura comparativa entre White e Brueggemann é intelectualmente justificável precisamente porque ambos organizam o tema sabático em torno de um cenário de discernimento, crise e revelação pública de lealdades.

No segundo capítulo, análise do pensamento de Ellen G. White mostrou que o juízo pré-advento não é um acréscimo periférico à sua teologia, nem uma especulação desvinculada do evangelho. Ao contrário, ele constitui uma estrutura teológica que articula santuário, historicismo profético, grande conflito, remanescente, missão e esperança. Em White, o juízo não deve ser lido como ameaça que obscurece a graça, mas como momento em que a justiça de Deus, a suficiência da obra de Cristo e a realidade da resposta humana de fé são tornadas publicamente manifestas.

Nessa moldura, os fundamentos hermenêuticos whiteanos revelaram-se decisivos. A leitura historicista da profecia, a centralidade do santuário como matriz de inteligibilidade, a compreensão da verdade progressiva e o papel confirmatório dos testemunhos compõem uma estrutura na qual o juízo pré-advento se torna plenamente coerente. A pesquisa demonstrou que, nesse horizonte, o sábado não surge como elemento isolado, mas como parte de uma rede teológica em que lei, adoração, aliança, santificação e identidade remanescente se entrelaçam.

A relação entre julgamento e esperança também se mostrou central para a correta compreensão de White. Um dos resultados mais importantes da pesquisa foi evidenciar que, em sua teologia, o julgamento não rompe a lógica do evangelho, mas a desdobra escatologicamente. O juízo pré-advento representa, nesse sentido, a dimensão pública e cósmica da fidelidade divina, em que a cruz, a intercessão de

Cristo e a perseverança dos santos são lidas no interior de uma mesma economia salvífica. O sábado, por sua vez, passa a integrar essa economia como expressão concreta da lealdade ao Criador.

O exame do conceito de selo de Deus confirmou que White opera com uma categoria densa e integradora. O selo não é mero emblema externo nem simples profissão verbal; ele envolve pertencimento, conformação moral, fidelidade perseverante e inserção no drama maior da aliança. A tese demonstrou que esse conceito articula interioridade e visibilidade, graça e resposta, relação com Deus e manifestação histórica. Por isso, o selo encontra no sábado não um equivalente exaustivo, mas sua expressão pública mais eloquente e recorrente.

A análise do sábado como prática narrativa no pensamento whiteano permitiu evidenciar que sua função vai além da observância formal. O sábado reencena semanalmente a criação, rememora a redenção, organiza o tempo da comunidade e torna visível uma forma de vida moldada pela confiança em Deus. A guarda do sétimo dia aparece, assim, como uma maneira de contar, com o corpo, o calendário e as prioridades, a verdade da aliança. Isso explica por que, para White, ele assume relevância singular em contextos de crise escatológica: porque ali a fidelidade precisa tornar-se discernível.

A pesquisa também mostrou que seria inadequado reduzir White a uma leitura estritamente devocional ou exclusivamente escatológica do sábado. Embora sua gramática seja claramente apocalíptica, suas implicações éticas e econômicas são reais. O sábado funciona, em sua obra, como resistência à absolutização do trabalho, à domesticação da consciência e às liturgias de poder que pretendem redefinir o uso do tempo humano. Nessa perspectiva, a observância sabática é também crítica à pretensão de que a vida possa ser integralmente absorvida por exigências produtivas, políticas ou religiosas alheias à vontade do Criador.

Ao final da análise de White, tornou-se claro que o sábado, em sua teologia, é sinal de lealdade em um cenário de julgamento, critério de adoração no conflito final e forma histórica de testemunho do povo remanescente. Não se trata de rito arbitrário, mas de prática na qual a autoridade de Deus se torna legível em contraste com autoridades rivais. Assim, o capítulo confirmou que a função do sábado como selo de Deus no juízo pré-advento só pode ser corretamente entendida quando inserida na totalidade de sua estrutura hermenêutica e escatológica.

O terceiro capítulo, dedicado a Walter Brueggemann, demonstrou que a metáfora do julgamento constitui uma das chaves mais produtivas de sua teologia do Antigo Testamento. Em vez de organizar a Escritura por meio de um sistema dogmático estático, Brueggemann lê o texto bíblico como testemunho em disputa, articulado por linguagem forense, memória comunitária, liturgia e imaginação profética. Nesse contexto, o julgamento não é prioritariamente um evento celestial futuro, mas uma categoria pública de discernimento histórico por meio da qual as pretensões de YHWH, de Israel e do império são postas em cena.

A força de sua proposta está precisamente em compreender que a verdade teológica bíblica não se deixa reduzir a fórmula abstrata nem a consenso sem conflito. O testemunho, em Brueggemann, é narrativo, relacional, encarnado e disputado. Ele nasce de atos de Deus na história, é enunciado pela comunidade, reencenado em culto e ética, e preserva sua vitalidade ao admitir tensão, lamento e contraponto. Essa percepção foi importante porque permitiu mostrar que o sábado, em sua obra, não é apenas um tema legislativo, mas uma forma de testemunho incorporado.

A noção de testemunho distintivo revelou-se, assim, central para a compreensão do lugar do sábado em Brueggemann. Israel é chamado a existir publicamente de modo distinto, não por mero particularismo étnico, mas porque sua vida comunitária deve manifestar a realidade do Deus da aliança em contraste com a lógica dos impérios. Nessa perspectiva, o testemunho não se resume à fala confessional; ele se dá em práticas concretas que moldam tempo, economia, justiça, memória e convivência. O sábado aparece exatamente como uma dessas práticas privilegiadas.

A investigação mostrou, ainda, que o contexto exílico e pós-exílico é decisivo para a compreensão dessa proposta. Em situação de crise, deslocamento e pressão assimiladora, o testemunho da aliança precisa encontrar formas de sobrevivência pública. O sábado emerge, então, como prática que conserva a memória de YHWH, educa a comunidade na diferença e impede a absorção total pela ordem dominante. Nesse sentido, ele é ao mesmo tempo memória, disciplina e esperança.

Foi sobretudo na análise do sábado como resistência sociopolítica e econômica que a contribuição de Brueggemann se mostrou mais incisiva. Sua leitura evidencia que o descanso sabático confronta diretamente a ideologia da escassez, a

liturgia do desempenho e a pretensão imperial de organizar a vida a partir da produção incessante e do consumo sem limites. O sábado não suspende apenas o trabalho; ele desautoriza uma forma de imaginar o bem meramente produtivo. Ao interromper a rotina produtiva, ele afirma que a existência humana não se sustenta na ansiedade, mas na fidelidade do Deus que cria, liberta e provê.

Essa crítica não permanece apenas em nível retórico. A pesquisa evidenciou que, em Brueggemann, o sábado possui consequências éticas concretas: redistribui dignidade, iguala sujeitos no descanso, limita a exploração e reeduca o desejo comunitário. Por isso, não se trata apenas de uma espiritualidade privada do repouso, mas de uma política do tempo. O sábado forma um tipo de povo que aprende a resistir à mercantilização da vida porque reconhece que o tempo pertence, antes de tudo, a Deus.

O capítulo mostrou também que a tradição bíblica do sábado, lida a partir de Gênesis, Êxodo, Deuteronômio, Levítico e Isaías, sustenta de maneira consistente essa compreensão. Criação, êxodo, justiça social, limite à acumulação, inclusão de vulneráveis e antecipação do *shalom* convergem para fazer do sábado uma linguagem da aliança. Desse modo, a pesquisa confirmou que, em Brueggemann, o sábado é testemunho distintivo porque torna visível e compartilhável um regime alternativo do tempo, no qual a vida é recebida como dom e não administrada como mercadoria.

O quarto capítulo permitiu reunir os resultados anteriores em uma comparação teologicamente controlada. A principal convergência identificada foi a compreensão do julgamento como desvelamento público de lealdades e do sábado como prática visível de pertencimento à autoridade divina. White e Brueggemann, cada qual a seu modo, recusam qualquer interpretação que confine a fé ao interior da consciência sem expressão histórica. Em ambos, o sábado ingressa no espaço social como semiótica pública da aliança.

A convergência, contudo, não elimina divergências reais e importantes. Em White, o julgamento está enraizado em uma moldura apocalíptico-escatológica, forense e fortemente articulada ao santuário e à controvérsia final acerca da adoração. Em Brueggemann, o julgamento opera como categoria canônico-profética e retórica de discernimento histórico, especialmente voltada à crítica do império e da

normalização econômica da vida. Essas diferenças de *locus* hermenêutico produzem diferenças concretas na maneira como cada autor compreende o sábado.

A comparação entre as categorias de selo de Deus e testemunho distintivo mostrou, por sua vez, que elas não são equivalentes, mas são funcionalmente aproximáveis. O selo, em White, acentua autenticação da autoridade divina em meio à coerção e à polarização escatológica. O testemunho, em Brueggemann, acentua encenação pública da aliança em meio à totalização imperial e à catequese do mercado. Uma leitura se move mais diretamente no eixo autoridade-obediência; a outra, no eixo império-resistência. Ainda assim, ambas reconhecem que a fidelidade precisa tornar-se historicamente visível.

Um dos resultados mais relevantes da pesquisa foi mostrar que essas diferenças não representam contradição absoluta, mas variações de entendimento teológico. White descreve um mundo em que a crise de lealdade se explicita por coerção religioso-civil; Brueggemann descreve um mundo em que a crise de lealdade se manifesta pela aceleração, pela ansiedade e pela colonização econômica do cotidiano. A oposição entre coerção e aceleração não é mero detalhe sociológico, mas ajuda a explicar por que o sábado é lido, em um caso, como sinal escatológico de fidelidade e, no outro, como contranarrativa ao império.

Nessa altura, tornou-se possível compreender o sábado como reorientação de prioridades. Em ambos os autores, guardá-lo significa submeter o desejo, o trabalho, o consumo, o calendário e a imaginação social à soberania de Deus. O sábado não apenas organiza um dia; ele julga uma ordem de vida. Ao interromper a normalidade, ele pergunta, de maneira prática, o que se considera essencial, necessário e inegociável. Por isso, sua observância não é neutra: ela revela quais poderes estão de fato governando a existência.

A tese demonstrou, então, que o sábado se torna especialmente eloquente quando deixa de ser conveniente. Esse ponto compareceu com grande força na síntese comparativa: tanto em White quanto em Brueggemann, o testemunho sabático ganha densidade quando implica custo. Perder lucro, aceitação, conforto, conformidade ou segurança não é um efeito lateral sem importância, mas parte do modo pelo qual a fidelidade se torna visível. O sábado fala com maior clareza precisamente quando exige uma renúncia que desmascara lealdades concorrentes.

Esse dado permitiu ainda um diálogo fecundo com a sociologia da religião e com discussões contemporâneas sobre formação comunitária. Práticas dispendiosas, quando compartilhadas e narradas religiosamente, podem fortalecer pertencimento, densificar identidade e produzir coesão. Aplicado com cautela, esse *insight* ajuda a compreender por que a observância sabática pode exercer força formativa duradoura. O ponto não é instrumentalizar a teologia em benefício de uma lógica organizacional, mas reconhecer que a fidelidade encarnada tem efeitos sociais concretos sobre a constituição de uma comunidade.

A reflexão sobre vulnerabilidade ampliou significativamente o alcance dessa conclusão. Em contextos marcados por precarização, exaustão e colonização do tempo, parar pode significar mais do que suspender uma atividade; pode significar afirmar que o ser humano não é redutível a seu rendimento. Sob esse aspecto, o sábado surge como demonstração de dignidade, tempo não comprável e limite simbólico aos faraós de cada época. A convergência entre White e Brueggemann é particularmente expressiva aqui: por caminhos distintos, ambos sugerem que o sábado devolve à pessoa e à comunidade uma semântica de valor que o mercado não pode produzir nem absorver.

Uma contribuição importante desta tese, portanto, está em oferecer à teologia sabática adventista uma formulação mais ampla e academicamente dialogável. Ao aproximar a linguagem whiteana do selo de Deus da linguagem brueggemanniana do testemunho distintivo, a pesquisa mostrou que a defesa adventista do sábado pode ser articulada não apenas em chave doutrinária interna, mas também como teologia pública do tempo, da resistência e da aliança. Com isso, o sábado deixa de aparecer apenas como ponto de separação confessional e passa a ser inteligível como prática cristã de memória, justiça, esperança e fidelidade.

Naturalmente, a pesquisa não esgota o tema. Permanecem abertas investigações mais específicas sobre a exegese das perícopes sabáticas em Daniel, Apocalipse, Êxodo, Deuteronômio, Levítico e Isaías, bem como estudos mais amplos sobre a relação entre sábado, jubileu, descanso da terra, justiça econômica e esperança escatológica. Também se mostram promissoras pesquisas comparativas com outros intérpretes judeus e cristãos, antigos e contemporâneos, capazes de ampliar o horizonte de recepção dessa discussão.

Além disso, futuros desdobramentos poderão explorar de modo mais sistemático a dimensão empírica e pastoral do problema, especialmente em contextos de vulnerabilidade social, reconfiguração demográfica do adventismo e intensificação contemporânea da lógica 6x1, da financeirização da vida e da disponibilidade permanente exigida pelo mercado. Nesse campo, a presente tese oferece apenas um ponto de partida. Seu resultado mais importante talvez consista justamente em recolocar o sábado no centro de uma pergunta maior: como um povo torna visível, no uso do tempo, a sua fidelidade ao Deus que cria, liberta, julga com justiça e chama a humanidade a viver para além do império da necessidade.

REFERÊNCIAS

ADAM, Julio Cezar. Pregando vulnerabilidade: a teologia da libertação, a ética do cuidado e a pregação no contexto brasileiro e latino-americano. **Estudos Teológicos**, São Leopoldo, v. 54, n. 2, 2014.

ALVES, Paulo Antônio. **O mandamento do sábado no Decálogo**: um estudo exegetico de Ex 20,8-11; Dt 5,12-15. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2015.

ANDIÑACH, Pablo. **Introdução hermenêutica ao Antigo Testamento**. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2015.

ANDREASEN, Niels-Erik A. **Rest and Redemption**. Berrien Springs, MI: Andrews University Press, 1978.

ANDREASEN, Niels-Erik A. **The Old Testament Sabbath**: A Tradition-Historical Investigation. Angwin, CA: Society of Biblical Literature, 1972.

ANDREWS, John N. "The Three Angels of Rev. xiv, 6-12," **Review and Herald**, 23 de janeiro de 1855.

ÁNGEL, Manuel et al. The role of God's moral law, including Sabbath, in the "new covenant". **Biblical Research Institute** (site), 2020.

ANTUNES, Ricardo (org.). **Uberização, trabalho digital e Indústria 4.0**. São Paulo: Boitempo, 2020.

ANTUNES, Ricardo. **O privilégio da servidão**: o novo proletariado de serviços na era digital. 2. ed. São Paulo: Boitempo, 2020.

ASSEMBLEIA DE WESTMINSTER, 1647, cap. XXXIII, p. 73. Disponível em: https://prts.edu/wp-content/uploads/2016/12/Westminster_Confession.pdf. Acesso em: 5 mar. 2026.

ASSOCIAÇÃO MINISTERIAL DA ASSOCIAÇÃO GERAL DOS ADVENTISTAS DO SÉTIMO DIA. **Nisto cremos**: as 28 crenças fundamentais da Igreja Adventista do Sétimo Dia. Tradução de Hélio L. Grellmann. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2017.

AUNE, David E. Understanding Jewish and Christian apocalyptic. **Word & World**, Saint Paul, v. 25, n. 3, p. 233-245, 2005. Disponível em https://wordandworld.luthersem.edu/wp-content/uploads/pdfs/25-3_Apocalypse_Then_And_Now/Understanding%20Jewish%20and%20Christian%20Apocalyptic.pdf. Acesso em: 26 fev. 2026.

BACCHIOCCHI, Samuele. **Divine Rest for Human Restlessness: A Theological Study of the Good News of the Sabbath for Today**. Roma: The Pontifical Gregorian University Press, 1980.

BACCHIOCCHI, Samuele. **From Sabbath to Sunday: A Historical Investigation of the Rise of Sunday Observance in Early Christianity**. Roma: Pontifical Gregorian University Press, 1977.

BAHNSEN, Greg L. **Five views on Law and Gospel**. Grand Rapids, MI: Zondervan, 2010.

BARTH, Karl. **Dogmática Eclesiástica II: A doutrina da eleição**. Trad. Lindolfo Weingärtner. São Leopoldo: Sinodal, 2002.

BATES, Joseph, **The Seventh Day Sabbath: A Perpetual Sign**, 2d. New Bedford: Benjamin Lindsey, 1847. Disponível em: <https://cdn.centrowhite.org.br/home/uploads/2022/12/The-Seventh-Day-Sabbath-A-Perpetual-Sign-Sabbath-Controversy-2.pdf>. Acesso em: 09 Dez. 2025.

BEBBINGTON, David W. **Evangelicalism in Modern Britain: A History from the 1730s to the 1980s**. London: Unwin Hyman, 1989.

BEDIAKO, Daniel; MUELLER, Ekkehardt. **The Sabbath in the Old Testament and the Intertestamental Period: Implications for Christians in the Twenty-First Century**. Silver Spring, MD: Biblical Research Institute, 2021.

BENTHAM, Jeremy. **An Introduction to the Principles of Morals and Legislation**. Oxford: Clarendon Press, 1907;

BERKHOF, Louis. **Teologia sistemática**. São Paulo: Cultura Cristã, 2001.

BÍBLIA. **Nova Almeida Atualizada**. Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2017.

BIRCH, Bruce C.; BRUEGGEMANN, Walter; FRETHERM, Terence E.; PETERSEN, David L. **A Theological Introduction to the Old Testament**. 2. ed. Nashville: Abingdon, 2005.

BOLOJE, Blessing. Deuteronomy 15:1-11 and its socio-economic blueprints for community living. **Herv Theological Studies**. Pretoria, v. 74, n. 1, p. 1-7, 2018. Disponível em: http://www.scielo.org.za/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0259-94222018000100057&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 15 de set. de 2025.

BRASIL. Câmara dos Deputados. Comissão de Trabalho. **Projeto de Lei nº 67, de 2025**. Altera a Consolidação das Leis do Trabalho e a Lei nº 12.790, de 14 de março de 2013, para estabelecer que a duração normal do trabalho não poderá exceder quarenta horas semanais e para garantir ao menos dois dias semanais de repouso remunerado aos trabalhadores. Brasília: Câmara dos Deputados, 2025.

BRASIL. Câmara dos Deputados. **Proposta de Emenda à Constituição nº 8, de 2025**. Dá nova redação ao inciso XIII, do artigo 7º da Constituição Federal para

dispor sobre a redução da jornada de trabalho para quatro dias por semana no Brasil. Brasília: Câmara dos Deputados, 2025.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília: Senado Federal, 2025.

BRASIL. Senado Federal. **Consolidação das Leis do Trabalho – CLT e normas correlatas**. 7. ed. Brasília: Senado Federal, 2024.

BRETTLER, Marc Zvi. **How to Read the Bible**. Philadelphia: Jewish Publication Society, 2005.

BRUEGGEMANN, Walter; BELLINGER Jr., William H. **Psalms**. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

BRUEGGEMANN, Walter; BLOCK, Peter; MCKNIGHT, John. **An Other Kingdom**. Hoboken: John Wiley & Sons, 2016a.

BRUEGGEMANN, Walter; LINAFFELT, Tod. **An Introduction to the Old Testament: The Canon and Christian Imagination**. Louisville: Westminster John Knox Press, 2003.

BRUEGGEMANN, Walter. "The Loss of Lament." **Journal for the Study of the Old Testament**, v. 11, n. 36, p. 57-71, 1986.

BRUEGGEMANN, Walter. **1 & 2 Kings**: Smyth & Helwys Bible Commentary. Macon, GA: Smyth & Helwys, 2000.

BRUEGGEMANN, Walter. **A Gospel of Hope**. Louisville: Westminster John Knox Press, 2018.

BRUEGGEMANN, Walter. **A imaginação profética**. São Paulo: Paulinas, 1983.

BRUEGGEMANN, Walter. **An Unsettling God**: The Heart of the Hebrew Bible. Minneapolis: Fortress Press, 2009.

BRUEGGEMANN, Walter. **Cadence of Home**: Preaching Among Exiles. Louisville: Westminster John Knox Press, 1997.

BRUEGGEMANN, Walter. **Deliver us**: Salvation and the Liberating God of the Bible. Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2022.

BRUEGGEMANN, Walter. **Delivered into covenant**: pivotal moments in the book of Exodus, part two. Louisville: Westminster John Knox Press, 2021b.

BRUEGGEMANN, Walter. **Delivered out of empire**: pivotal moments in the book of Exodus, part one. Louisville: Westminster John Knox Press, 2021a.

BRUEGGEMANN, Walter. Deuteronomy. **Abingdon Old Testament Commentaries**. Nashville: Abingdon Press, 2001.

BRUEGGEMANN, Walter. **Esperança em meio ao exílio**: a imaginação como forma de fé. São Leopoldo: Sinodal, 2009.

BRUEGGEMANN, Walter. **From Judgment to Hope**: A Study on the Prophets. Louisville: Westminster John Knox Press, 2019.

BRUEGGEMANN, Walter. **From Whom No Secrets Are Hid**: Introducing the Psalms. Louisville: Westminster John Knox, 2014b.

BRUEGGEMANN, Walter. **Genesis**. Atlanta: John Knox Press, 1982.

BRUEGGEMANN, Walter. **Hopeful Imagination**: Prophetic Voices in Exile. Philadelphia: Fortress Press, 1986.

BRUEGGEMANN, Walter. **Journey to the Common Good**. Louisville: Westminster John Knox Press, 2010.

BRUEGGEMANN, Walter. **Jubilee Recovered**. Churchanew, 2024. Disponível em: <https://churchanew.org/brueggemann/jubilee-recovered>. Acesso em: 15 de set. 2025.

BRUEGGEMANN, Walter. **Money and possessions**. Louisville: Westminster John Knox Press, 2016b.

BRUEGGEMANN, Walter. Sabbath as alternative. **Word & World**, Saint Paul, v. 36, n. 3, p. 247-256, Summer 2016c. Disponível em: https://wordandworld.luthersem.edu/wp-content/uploads/pdfs/36-3_Sabbath/Sabbath%20as%20Alternative.pdf. Acesso em: 17 mar. 2026.

BRUEGGEMANN, Walter. **Sabbath as resistance**: saying no to the culture of now. Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2017.

BRUEGGEMANN, Walter. **Teologia do Antigo Testamento**: testemunho, disputa e defesa. São Paulo: Paulus, 2014.

BRUEGGEMANN, Walter. **The Land**: Place as Gift, Promise, and Challenge in Biblical Faith. Rev. ed. Minneapolis: Fortress Press, 2002.

BRUEGGEMANN, Walter. The Liturgy of Abundance, the Myth of Scarcity. **The Christian Century**, v. 116, n. 10, p. 342-347, 24 mar. 1999.

BRUEGGEMANN, Walter. **The Practice of Prophetic Imagination**: Preaching an Emancipating Word. Minneapolis: Fortress Press, 2012.

BRUEGGEMANN, Walter. **The Theology of the Book of Jeremiah**. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

BRUEGGEMANN, Walter. **Truth Speaks to Power**: The Countercultural Nature of Scripture. Louisville: Westminster John Knox, 2013.

BRUNO, Christopher R. “‘Jesus is our Jubilee’... but how? The OT background and Lukan fulfillment of the ethics of Jubilee.” **Journal of the Evangelical Theological Society**, v. 53, n. 1, p. 81–101, mar. 2010. Disponível em: https://etsjets.org/wp-content/uploads/2010/06/files_JETS-PDFs_53_53-1_JETS_53-1_081-101_Bruno.pdf. Acesso em: 17 set. 2025.

BUBER, Martin. **Moses: The Revelation and the Covenant**. New York: Humanity Books, 1998.

BULL, Malcolm; LOCKHART, Keith. **Seeking a sanctuary: Seventh-day Adventism and the American dream**. 2. ed. Bloomington: Indiana University Press, 2007.

BURT, Merlin D. **Understanding Ellen White**. Silver Spring, MD: Ellen G. White Estate, 2015. p. 118–127 (esp. 122–123). E-book (PDF). Disponível em: https://media4.egwwritings.org/pdf/en_UEGW.pdf. Acesso em: 6 nov. 2025.

BUTLER, Jonathan M. Prophecy, Gender, and Culture: Ellen Gould Harmon [White] and the Roots of Seventh-Day Adventism. **Religion and American Culture**, v. 1, n. 1, p. 3-29, 1991.

CALDAS, Davi. **Conselhos de Ellen White sobre Sola Scriptura: o que a mensageira adventista realmente disse sobre o tema**. Ananindeua, PA: Reação Publicações, 2021.

CALDEIRA, C. Da Europa à América Latina: a vulnerabilidade como *locus theologicus*. **Perspectiva Teológica**, [S. l.], v. 50, n. 2, 2018, p. 308. Disponível em: <https://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/view/3936>. Acesso em: 15 jun. 2023.

CAMPBELL, Michael W. Millerite Reavivalism and Post-Millerite Adventist Churches. In: CAMPBELL, Michael W.; CHOW, Christie Chui-Shan; HOLLAND, David F.; KAISER, Denis; MILLER, Nicholas P. (orgs.). **The Oxford handbook of Seventh-day Adventism**. Nova York: Oxford University Press, 2024.

CANALE, Fernando. From Vision to System: Finishing the Task of Adventist Theology Part III – Sanctuary and Hermeneutics. **Journal of the Adventist Theological Society**, Berrien Springs, v. 17, n. 2, p. 36-39, 2006. Disponível em: <https://andrews.elsevierpure.com/en/publications/from-vision-to-system-finishing-the-task-of-adventist-theology-pa-2/>.

CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. 2. ed. São Paulo: Loyola, 1993.

CHILDS, Brevard S. **Introdução ao Antigo Testamento como Escritura**. Trad. Euclides Balancin. São Paulo: Vida Nova, 2006.

CHILDS, Brevard S. **The Book of Exodus: A Critical, Theological Commentary**. Philadelphia: Westminster, 1974.

COLLINS, John J. Introduction: Towards the morphology of a genre. **Semeia**, Missoula, n. 14, p. 1-20, 1979.

COLLINS, John J. **The Apocalyptic Imagination**: an introduction to Jewish apocalyptic literature. Rev. ed. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1998.

COOMBER, Matthew. **Economics and Empire in the Ancient Near East**: Guide to the Bible and Economics. v. 1. Eugene, OR: Cascade Books, 2023.

CRÜSEMANN, Frank. **A Torá**: teologia e história social da lei do Antigo Testamento. Petrópolis: Editora Vozes, 2002.

CRÜSEMANN, Frank. **Preservação da liberdade**: o Decálogo numa perspectiva histórico-social. São Leopoldo, RS: Sinodal, 1995.

DABNEY, Robert L. The Christian Sabbath: its nature, design and proper observance. In: **The Christian Sabbath**: its nature, design and proper observance. [S.l.]: A Puritan's Mind, [s.d.]. Disponível em: <https://www.apuritansmind.com/puritan-worship/the-lords-day/the-christian-sabbath-its-nature-design-and-proper-observance-by-dr-r-l-dabney>. Acesso em: 5 mar. 2026.

DAMSTEEGT, Gerard P. **Foundations of the Seventh-day Adventist Message and Mission**. Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans, 1977.

DAMSTEEGT, Gerard. **The Seal of God**. Berrien Springs, MI: Andrews University Press, 1994. Disponível em <https://digitalcommons.andrews.edu/church-history-pubs/106/>. Acesso em: 11 nov. 2025.

DAMSTEEGT, P. Gerard. **Ellen G. White on biblical hermeneutics**. [S.l.: s.n.], 2013. 1 PDF (63 p.), p. 18-32, 35-45, 53. Disponível em: <https://www.adventistarchives.org/ellen-g-white-on-biblical-hermeneutics.pdf>. Acesso em: 10 dez. 2025

DAMSTEEGT, P. Gerard. The Seal of God. **Adventists Affirm**, v. 8, n. 3, Year-end 1994. Disponível em: <https://www.adventistsaffirm.com/the-seal-of-god-p-gerard-damsteegt>. Acesso em: 7 nov. 2025.

DARIUS, Fábio A. **De corpo, alma e espírito**: apontamentos históricos e teológicos acerca do tema santificação na obra holística de Ellen White. 2014. 242 f. Tese (Doutorado em Teologia) - Faculdades EST, São Leopoldo, 2014.

DARIUS, Fábio A. O Reavivamento milerita (1831-1844): esperando Cristo voltar. **Protestantismo em Revista**, São Leopoldo, v. 18, n. 1, p. 56-65, 2009.

DAVIDSON, Jo Ann. **Rediscovering the Glory of the Sabbath**. Nampa, ID: Pacific Press, 2021.

DAVIDSON, Richard M. "Cosmic Metanarrative." (paper). Berrien Springs, MI: Andrews University, 2018. Disponível em: https://www.andrews.edu/sem/inministry/uploads/2018syllabi/2018fallsyllabi/gsem530-articles/cosmic-metanarrative.r.-davidson.pdf?utm_source=chatgpt.com. Acesso em: 6 nov. 2025.

DAVIDSON, Richard M. "Sanctuary Typology." In: HOLBROOK, Frank B. (ed.). **Symposium on Revelation – Book I** (Daniel and Revelation Committee Series, v. 6). Silver Spring, MD: Biblical Research Institute, 1992.

DAVIDSON, Richard M. In Confirmation of the Sanctuary Message. **Journal of the Adventist Theological Society**, Berrien Springs, v. 2, n. 1, p. 93-114, 1991.
Disponível em: https://adventbeliefs.com/assets/BBR/09/In-Confirmation-of-the-Sanctuary-Message.pdf?utm_source=chatgpt.com. Acesso em: 10 dez. 2025.

DAVIDSON, Richard. Interpretação bíblica. In: DEDEREN, Raoul (ed.). **Tratado de teologia Adventista do Sétimo Dia**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2011.

DAVIDSON, Richard. The Authority of Scripture: A Personal Pilgrimage. **Journal of the Adventist Theological Society**, v. 1, n. 1, Berrien Springs: Andrews University Press, 1990.

DAVIDSON, Richard. The Divine Covenant Lawsuit Motif in Canonical Perspective. **Journal of the Adventist Theological Society**, v. 21, n.1, Berrien Springs, MI: Andrews University Press, 2010.

DAVIS, Ellen F. **Scripture, Culture, and Agriculture: An Agrarian Reading of the Bible**. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

DAWN, Marva J. **Keeping the Sabbath Wholly: Ceasing, Resting, Embracing, Feasting**. Grand Rapids: Eerdmans, 1989.

DE ROCHE, Michael. Yahweh's *Rîb* against Israel: A Reassessment of the So-Called "Prophetic Lawsuit" in the Preexilic Prophets. **Journal of Biblical Literature**, v. 102, n. 4, 1983.

DE SOUZA, Elias Brasil. **The heavenly sanctuary/temple motif in the Hebrew Bible: function and relationship to the earthly counterparts**. 2005. Thesis (PhD in Old Testament) – Andrews University, Berrien Springs, 2005.

DONALDSON, Terence L. **Paul and the gentiles: remapping the apostle's convictional world**. Minneapolis, MN: Fortress Press, 1997.

DONATO, Christopher (Ed.). **Perspectives on the Sabbath: Four Views**. Nashville: B&H Academic, 2011.

DONNER, Herbert. **História de Israel e dos povos vizinhos**. São Leopoldo / Petrópolis: Sinodal / Vozes, 1997.

DOUKHAN, Jaques. **Israel and the Church: two voices for the same God**. Peabody, MA: Hendrickson, 2002.

DUMBRELL, William J. **Covenant and Creation**. Exeter, UK: Paternoster, 1984.

DUNN, James D. G. **A nova perspectiva sobre Paulo**. Tradução de Monika Ottermann. 1. ed. Santo André, SP: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2011.

DUNN, James D. G. Paul and justification by faith. In: LONGENECKER, Richard N. (org.). **The road from Damascus**: the impact of Paul's conversion on his life, thought, and ministry. Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing, 1997.

DUNN, James D. G. The new perspective on Paul. **Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester**. Manchester, v. 65, n. 2, p. 95-122, 1983. Disponível em: <https://thinkingpacifism.net/wp-content/uploads/2022/01/dunn-j-22the-new-perspective-on-paul22-1983.pdf>. Acesso em: 5 fev. 2026.

EFIRD, James M. **Daniel and Revelation**. Judson Press, Valley Forge, 1978.

EICHRODT, Walther. **Teologia do antigo testamento**. São Paulo: Hagnos, 2004.

ELLEN G. WHITE ESTATE. **Some principles for correctly interpreting the writings of Ellen G. White**. [S.l.]: Ellen G. White® Estate, [s.d.]. Disponível em: <https://whiteestate.org/legacy/issues-herm-pri-html/?hl=james%20white>. Acesso em: 10 dez. 2025.

ESKENAZI, Tamara Cohn; HARRINGTON, Daniel; SHEA, William. **The Sabbath in Jewish and Christian Traditions**. New York: Crossroad, 1991.

ESLER, Philip F. **Galatians**. London: Routledge, 1998.

FISHBANE, Michael. "A Jewish Hermeneutical Theology". In: TIROSH-SAMUELSON, Hava; HUGHES, Aaron W. (org.). **Michael Fishbane**: Jewish Thought and the Human Sciences. Leiden/Boston: Brill, 2014.

FISHBANE, Michael. **Biblical Interpretation in Ancient Israel**. Oxford: Clarendon Press, 1985.

FISHBANE, Michael. **Sacred Attunement**: A Jewish Theology. Chicago: University of Chicago Press, 2008.

FOLLIS, Rodrigo. O shabat como um jubileu semanal. In: REIS Emilson, Rodrigo Follis (Orgs.). **Doutrina do Sábado**: Implicações. Engenheiro Coelho, SP: Unaspress, 2012.

FORTIN, Denis. **Ellen G. White's Conceptual Understanding of the Sanctuary and Hermeneutics**. Berrien Springs, MI: Andrews University Press, 2000.

GAISER, Frederick J. "The Delight of the Sabbath: An Exegetical/Homiletical Study of Isaiah 58." **Word & World**, v. 36, n. 3, 2016, p. 228-235.

GANE, Roy E. "Justly Integrating Covenant, Law, and Sabbath". **Ministry**: International Journal for Pastors, v. 76, n. 2, p. 6–11, fev. 2004. Disponível em: https://digitalcommons.andrews.edu/pubs/2247/?utm_source=chatgpt.com. Acesso em: 7 nov. 2025.

GANE, Roy E. **Old Testament Law for Christians**. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2017.

GANE, Roy E. Sabbath and sanctification. **Journal of the Adventist Theological Society**, Berrien Springs, v. 13, n. 1, p. 147-168, 2002; GANE, Roy E. Justly integrating covenant, law, and Sabbath. **Ministry: International Journal for Pastors**, Silver Spring, v. 76, n. 2, p. 5-9, 2004.

GANE, Roy E. **The role of God's Moral Law, Including Sabbath, in the New Covenant**. Disponível em <https://adventistbiblicalresearch.org/materials/the-role-of-gods-moral-law-including-sabbath-in-the-new-covenant>. Acesso em: 16 nov. 2023.

GANE, Roy. "Judgment as Covenant Review." **Journal of the Adventist Theological Society**, v. 8, n. 1-2, p. 181-194, 1997. (esp. p. 189-191). Disponível em: https://digitalcommons.andrews.edu/old-testament-pubs/27/?utm_source=chatgpt.com. Acesso em: 6 nov. 2025.

GOLDINGAY, John. **Old Testament Theology: Israel's Gospel**. Illinois: InterVarsity Press, 2003.

GOTTWALD, Norman. **Introdução socioliterária à Bíblia Hebraica**. São Paulo: Paulinas, 1998.

GOTTWALD, Norman. **Social Justice and the Hebrew Bible**. v. 3. Eugene, OR: Cascade Books, 2016.

GRAF, Roy E. The purpose of the judgment in recent Adventist theology: does holiness really matter? **DavarLogos**, Libertador San Martín, v. 22, n. 1, p. 34-59, 2023.

GREGERSEN, N. H. Guilt, Shame, and Rehabilitation: The Pedagogy of Divine Judgment. **Dialog**, v. 39, n. 2, p. 105, 1 jan. 2000.

GROGER, Renato. Das implicações contemporâneas do sétimo dia. In: REIS Emilson, Rodrigo Follis (Orgs.). **Doutrina do Sábado: Implicações**. Engenheiro Coelho, SP: Unaspress, 2012.

GRONINGEN, Gerard Van. O Sábado no Antigo Testamento: Tempo para o Senhor, tempo de alegria nele. **Fides Reformata**, v. 3, n. 2. São Paulo: Centro de Pós-Graduação Andrew Jumper, 1998.

GRUDEM, Wayne. **Teologia sistemática: uma introdução à doutrina bíblica**. São Paulo: Vida Nova, 1999.

GUDME, A. K. DE H. et al. **Fire indgange til gammeltestamentlig teologi**. [s.l.] Technical University of Denmark, 2016.

GUINNESS, Os. **Carta Magna da humanidade: a fé revolucionária do Sinai e o futuro da liberdade**. São Paulo: Vida Nova, 2022.

HABERMAS, Jürgen. **The Theory of Communicative Action**. Boston: Beacon Press, 1984-1987.

HAMILTON, James. **God's Glory in Salvation Through Judgment**. Wheaton, IL: Crossway, 2010.

HAMMOCK, Clinton E. "Isaiah 56:1-8 and the Redefining of the Restoration Judean Community." **Biblical Theology Bulletin**, v. 30, n. 2, 2000, p. 46-57.

HAN, Byung-Chul. **Sociedade do cansaço**. Tradução de Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2015.

HARBIN, Michael A. "Jubilee and Social Justice." **Journal of the Evangelical Theological Society**, v. 54, n. 4, 2011.

HARBIN, Michael A. "The Manumission of Slaves in Jubilee and Sabbath Years." **Tyndale Bulletin**, v. 63, n. 1, 2012.

HARMON, Ellen G. Letter from Sister Harmon. **The Day-Star**, Cincinnati, OH, v. 10, n. 1, p. 7-8, 14 mar. 1846. Disponível em: https://m.egwwritings.org/en/book/12667.467?utm_source=chatgpt.com. Acesso em: 7 nov. 2025.

HARPER, Terryl L. The erosion of Sabbath worship is now extensive. In: SPENCER FLUHMANN; PHILIP L. BARLOW (org.). **Sacred time**. Provo: Religious Studies Center, Brigham Young University, 2021.

HASEL, Gerhard F; HASEL, Michael G. **The Promise: God's Everlasting Covenant**. Nampa, ID: Pacific Press, 2021.

HASEL, Gerhard F. "The Sabbath in the Pentateuch". In: MAXWELL, C. Mervyn (ed.). **The Sabbath in Scripture and History**. Washington, DC: Review and Herald, 1982.

HASEL, Gerhard F. **Covenant in Blood**. Mountain View, CA: Pacific Press, 1982.

HASEL, Gerhard F. **Teologia do antigo e novo testamento**: questões básicas no debate atual. São Paulo: Editora Academia Cristã, 2012.

HASEL, Gerhard F. **The Remnant**: The History and Theology of the Remnant Idea from Genesis to Isaiah. 3. ed. Berrien Springs, MI: Andrews University Press, 1972.

HASEL, Gerhard F. **The Sabbath in the Pentateuch**. Disponível em <https://digitalcommons.andrews.edu/dissertations/51>. Acesso em: 22 abr. 2025.

HEPPENSTALL, Edward. **Our High Priest**: Jesus Christ in the Heavenly Sanctuary. Washington, DC: Review & Herald, 1972.

HESCHEL, Abraham J. **O Shabat**: Seu Significado para o Homem Moderno. São Paulo: Perspectiva, 2002.

HESCHEL, Abraham J. **The Prophets**. New York: Harper Perennial, 2001.

HESSEL, Dieter; RASMUSSEN, Larry. **Earth Habitat: Eco-Injustice and the Church's Response**. Minneapolis: Fortress Press, 2001.

HOLBROOK, Frank B. (ed.). **Doutrina do santuário: uma abordagem histórica (1845–1863)**. 1. ed. Engenheiro Coelho, SP: Unaspress, 2019.

IANNACCONE, Laurence R. Why strict churches are strong. **American Journal of Sociology**, v. 99, n. 5, p. 1180–1211, 1994.

IMES, Carmen. **Bearing God's name: Why Sinai Still Matters**. Downers Grove, IL: IVP Academic, 2019.

INTERNATIONAL LABOUR ORGANIZATION; WALK FREE; IOM. **Global Estimates of Modern Slavery: Forced Labour and Forced Marriage**. Geneva: ILO, 2022, p. 8–9, 27–29. Disponível em: <https://www.ilo.org/>. Acesso em: 17 set. 2025.

WORLD HEALTH ORGANIZATION; INTERNATIONAL LABOUR ORGANIZATION. **Long working hours increasing deaths from heart disease and stroke: WHO, ILO**. Geneva: WHO/ILO, 17 maio 2021, s.p. Disponível em: <https://www.who.int/>. Acesso em: 17 set. 2025.

JAVIEN, Rico. The Remnant Theology of Martin Luther. **Asia Adventist Seminary Studies**, Silang, v. 7, p. 113-124, 2004.

JOHNSTONE, William. The "Ten Commandments": Some Recent Interpretations. **The Expository Times**, v. 100, n. 12, p. 453-461, 1998.

KAISER, Walter C. Inner Biblical Exegesis as a Model for Bridging the “Then” and “Now” Gap: Hos 12:1-6”. **Journal of Evangelical Theological Society**, v. 28, n. 1, 1985.

KEIL, Carl Friederich; DELITZSCH, Franz. **Commentary on the Old Testament, Ezekiel 20,12**. Disponível em: https://www.studylight.org/commentaries/eng/kdo/ezekiel-20.html?utm_source=chatgpt.com. Acesso em: 17 set. 2025.

KESSLER, John. **The Book of Haggai and Zechariah 1-8: Prophecy in a Time of Restoration**. Grand Rapids: Eerdmans, 2002.

KNIGHT, George R. **Reading Ellen White: How to Understand and Apply Her Writings**. Hagerstown, MD: Review & Herald, 1997.

KNIGHT, George. **Uma igreja mundial: breve história dos adventistas do sétimo dia**. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2000.

KOLLING, Fábio. **As múltiplas facetas da sociedade de consumo e o papel da igreja frente à desigualdade social**. Disponível em

revistas.unilasalle.edu.br/index.php/Dialogo/article/view/3243. Acesso em: 02 mai. 2022.

KUNZ, Claiton André. **Método histórico-gramatical**. In: **Via Teológica**, Nº 16, vol. 2. Curitiba, PR: FTBP, 2008.

LAGE, Jovanir. **A tríade social e suas implicações para a teologia bíblica veterotestamentária**: indícios de uma teologia marginal. 2021. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) – Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2021.

LAKATOS, Eva M.; MARCONI, Marina de A. **Metodologia científica**. São Paulo: Atlas, 2000.

LARONDELLE, Hans K. O remanescente e as três mensagens angélicas. In: DEDEREN, Raoul (Ed.). **Tratado de teologia adventista do sétimo dia**. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2011.

LARONDELLE, Hans. **Our Creator Redeemer**: An Introduction to Biblical Covenant Theology. Berrien Springs: Andrews University Press, 2005.

LAZIĆ, Tevfik. Adventist Remnant Ecclesiology: A Brief Historical and Bibliographical Survey. In: LAZIĆ, Tevfik; BEM, Denis Fortin (ed.). **Towards an Adventist Version of Communion Ecclesiology**: Pathways for Ecumenical and Interreligious Dialogue. Cham: Palgrave Macmillan, 2019.

LEITER, David. **The year of Jubilee and the 21st Century**: Brethren Life and Thought. Richmond, IN: Bethany Theological Seminary, 2002.

LEVENSON, Jon D. **Sinai and Zion**: An Entry into the Jewish Bible. Minneapolis: Winston Press, 1985.

LEVENSON, Jon D. **The Love of God**: Divine Gift, Human Gratitude, and Mutual Faithfulness in Judaism. Princeton: Princeton University Press, 2015.

LIGONIER MINISTRIES. The Sabbath. **Ligonier Ministries** (site), 2025. Disponível em: <https://learn.ligonier.org/guides/the-sabbath>. Acesso em: 5 mar. 2026.

LOWERY, Richard H. "Sabbath, a 'Little Jubilee'". In: **Institute for Faith and Learning (Baylor)**, *Sabbath* (n. especial). Waco, 2003.

LOWERY, Richard H. **Sabbath and Jubilee**. St. Louis: Chalice Press, 2000.

MACPHERSON, Anthony. Investigative Judgment. In: TRIM, David (ed.). **Encyclopedia of Seventh-day Adventists**. Silver Spring, MD: General Conference of Seventh-day Adventists, 2022. Disponível em: <https://encyclopedia.adventist.org/assets/pdf/article-7FOL.pdf>. Acesso em: 6 nov. 2025.

MACPHERSON, Anthony. The Mark of the Beast as a “Sign Commandment” and “Anti-Sabbath” in the Worship Crisis of Revelation 12-14. **Andrews University Seminary Studies**, v. 43, n. 2, p. 267-283, 2005.

MARCONI, Maria de Andrade; LAKATOS, Eva Maria. **Técnicas de Pesquisa: planejamento e execução de pesquisas, amostragens e técnicas de pesquisa, elaboração, análise e interpretação de dados**. São Paulo: Atlas, 2002.

MARIOTTINI, Claude. Walter Brueggemann. In: KURIAN, George Thomas; SMITH, James D., III (org.). **The Encyclopedia of Christian Literature**. v. 2. Lanham: Scarecrow Press, 2010.

MARKL, Dominik. **The Decalogue Decalogue and its Cultural Influence**. Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2017.

MCCARTY, Skip. **In Granite or Ingrained?** What the Old and New Covenants Reveal About the Gospel, the Law, and the Sabbath. Berrien Springs, MI: Andrews University Press, 2007.

MEEKS, M. Douglas. **God the Economist: The Doctrine of God and Political Economy**. Minneapolis: Fortress Press, 1989.

MENGDEN, Vinicius Cardoso von; DA SILVA, Ruben Marcelino Bento. “Por que estás fazendo o povo parar de trabalhar?": a redação do mandamento do shabbat e o clamor dos escravos no Êxodo. **Kerygma**, Engenheiro Coelho (SP), v. 18, n. 1, p. e1603, 2023. DOI: 10.19141/1809-2454.kerygma.v18.n1.pe1603. Disponível em: <https://revistas.unasp.edu.br/kerygma/article/view/1603>. Acesso em: 15 set. 2025.

MENGDEN, Vinicius Cardoso von. **Sábado e justiça social: relações e implicações na sociedade hebraica do AT**. 2024. 99 f. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Faculdades EST, Programa de Pós-Graduação, São Leopoldo, 2022.

MILL, John Stuart. **Utilitarianism**. 2. ed. London: Longmans, Green, Reader, and Dyer, 1864.

MILLER, Patrick D. **The Ten Commandments**. Louisville: Westminster John Knox, 2009.

MOLTMANN, Jürgen. **God in Creation: A New Theology of Creation and the Spirit of God**. Minneapolis: Fortress Press, 1993.

MOLTMANN, Jürgen. **The Coming of God: Christian Eschatology**. Minneapolis: Fortress Press, 1996.

MOLTMANN, Jürgen. The Final Judgement: Sunrise of Christ's Liberating Justice. **Anglican Theological Review**, v. 89, n. 4, p. 565–576, 2007.

MOLTMANN, Jürgen. **Theology of Hope**. New York: Harper & Row, 1967.

MOORE, Marvin. **Na corte celestial**: em defesa do juízo investigativo. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2019.

MORGAN, Douglas. "Bates, Joseph (1792-1872)". In: ESDA – Encyclopedia of Seventh-day Adventists. Disponível em: <https://encyclopedia.adventist.org/article?id=88Y2&highlight=josé%7Cbates#fn89>. Acesso em: 10 dez. 2025.

MOSKALA, J. Toward a Biblical Theology of God's Judgment: A Celebration of the Cross in Seven Phases of Divine Universal Judgment (An Overview of a Theocentric-Christocentric Approach). **Journal of the Adventist Theological Society**, v. 15, n. 1, p. 138, 31 Dec. 2004. Disponível em: <https://digitalcommons.andrews.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1239&context=jats>.

MOSKALA, Jiří. The gospel according to God's judgment: judgment as salvation. **Journal of the Adventist Theological Society**, v. 22, n. 1, p. 28-49, 2011.

MOSKALA, Jiri. The Newness of the Covenant. **Journal of the Adventist Theological Society**, v. 32, n. 1, Berrien Springs: Andrews University Press, 2021.

MÜLLER, Karlheinz. Exegese. In: EICHER, Peter (ed.). **Dicionário de conceitos fundamentais de teologia**. São Paulo: Vozes, 1993.

MYERS, Ched. **The Biblical Vision of Sabbath Economics**. Ventura: LAB/ORA Press, 2023.

MYERS, Ched. **The Biblical Vision of Sabbath Economics**. Washington, DC: Church of the Saviour, 2001.

NÚÑEZ, Miguel Ángel. **La verdad progresiva**: desarrollo histórico de la teología adventista. Fortaleza (Colômbia): Fortaleza Ediciones, 2007.

OLSON, Dennis. Biblical theology as provisional monologization: a dialogue with Childs, Brueggemann, and Bakhtin. **Biblical Interpretation**, v. 6, n. 2, p. 162–180, 1998.

OLSON, Dennis. The Word That Redescribes the World: The Bible and Discipleship. **Christian Century**, 2006. Disponível em: <https://www.christiancentury.org/reviews/2006-10/word-redescribes-world-bible-and-discipleship>. Acesso em: 15 de set. de 2025.

OLSON, Robert W. **The Investigative Judgment in the Writings of Ellen G. White**. Silver Spring, MD: Ellen G. White Estate, 2019.

OLYAN, Saul M. Exodus 31:12–17: The Sabbath According to H, or the Sabbath According to P and H? **Journal of Biblical Literature**, v. 124, n. 2, p. 201-209, 2005.

PAPAIIOANNOU, Kim. Israel as the People of the Covenant and Dispensationalism: A biblical evaluation. **Journal of the Adventist Theological Society**, v. 28, n. 2, Berrien Springs: Andrews University Press, 2017.

PAULIEN, Jon. The End of Historicism? Reflections on the Adventist Approach to Biblical Apocalyptic. **Journal of the Adventist Theological Society**, Berrien Springs, v. 14, n. 2, 2003. Disponível em: https://digitalcommons.andrews.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1251&context=jats&utm_source=chatgpt.com.

PFANDL, Gerhard. Identifying Marks of the End-Time Remnant in the Book of Revelation. In: RODRÍGUEZ, Ángel Manuel (ed.). **Toward a Theology of the Remnant: An Adventist Ecclesiological Perspective**. Silver Spring, MD: Biblical Research Institute, 2009.

PÖHLER, Rolf J. The “Remnant” and “the Others”: A Reappraisal of Adventist Remnant Theology. **Spectrum**, Roseville, CA, v. 40, n. 1, p. 29-36, 2012.

RAD, Gerhard von. **There Remains Still a Rest for the People of God**. London, UK: Oliver and Boyd. 1966.

REIMER, Haroldo; RICHTER REIMER, Ivoni. **Tempos de Graça**: O Jubileu e as Tradições jubilares na Bíblia. São Leopoldo: CEBI e Sinodal; São Paulo: Paulus, 1999.

REIMER, Haroldo; RICHTER REIMER, Ivoni. O dia em que a terra parou: sobre a heterotopia dos tempos de pausa na Bíblia. **Estudos Bíblicos**, São Paulo, v. 37, n. 143, p. 62-75, 2021. DOI: 10.54260/eb.v37i143.4. Disponível em: <https://revista.abib.org.br/EB/article/view/4>. Acesso em: 30 mar. 2026.

RINGWALD, Christopher. **A Day Apart**. New York: Oxford University Press, 2007.

RODRÍGUEZ, Ángel Manuel. “The Sanctuary.” In: DEDEREN, Raoul (ed.). **Handbook of Seventh-day Adventist Theology** (Commentary Reference Series, v. 12). Hagerstown, MD: Review and Herald, 2000.

RODRÍGUEZ, Ángel Manuel. **El remanente**: el enfoque adventista. Doral, FL: APIA, 2013.

RODRÍGUEZ, Ángel Manuel. O evangelho eterno e as três mensagens angélicas. **Ministry**: International Journal for Pastors, v. 93, n. 6, p. 6-9, jun. 2021.

RODRÍGUEZ, R. A. La Palabra De Dios Para La Salvaguarda De La Creación: Una reflexión desde la Biblia para reestablecer la alianza Dios-humanidad-Creación. **Anglican Theological Review**, v. 103, n. 2, p. 132, 1 May 2021.

ROSA, Hartmut. Social acceleration: ethical and political consequences of a desynchronized high-speed society. **Constellations**, v. 10, n. 1, 2003.

ROSSI, Luiz Alexandre Solano; LIMA, Adriano. A promoção dos direitos humanos em meio a uma sociedade desumanizada: a proteção do vulnerável na Bíblia Hebraica. **Caminhos**, v. 9, n. 2, 2021, p. 298. Disponível em: <https://seer.pucgoias.edu.br/index.php/caminhos/article/view/8946/5264>. Acesso em: 15 set. 2025.

RUIZ, João Álvaro. **Metodologia científica**: guia para eficiência nos estudos. São Paulo: Atlas, 2002.

SANDERS, E. P. **Paul and Palestinian Judaism**: a comparison of patterns of religion. London: SCM Press, 1977.

SASSI, Jonathan. Theology in America: Christian Thought from the age of the Puritans to the Civil War (review). **Journal of the Early Republic**, v. 25, p. 479-482, 2005.

SCHWANTES, Milton. **Sufrimento e esperança no exílio**: história e teologia do povo de Deus no século VI a.C. São Paulo: Paulinas; São Leopoldo: Sinodal, 1987.

SCHWARZ, Richard W.; GREENLEAF, Floyd. **Portadores de luz**: história da Igreja Adventista do Sétimo Dia. Tradução de Francisco Alves de Pontes. Engenheiro Coelho, SP: Unaspress, 2009.

SEVENTH-DAY ADVENTIST CHURCH. **Annual statistical report: advance release of membership statistics by division for 2023**. New Series, v. 6. Silver Spring, MD: General Conference of Seventh-day Adventists, 2024.

SHARP, Carolyn J. Introduction. In: BRUEGGEMANN, Walter. **Disruptive Grace**: Reflections on God, Scripture, and the Church. Minneapolis: Fortress Press, 2011.

SHETLER, Thomas S. The concept of remnant: a biblical and theological review. **Language in India**, v. 21, n. 9, p. 73-88, set. 2021. Disponível em: <<https://www.languageinindia.com/sep2021/tomshetlerconceptofremnant.pdf>>. Acesso em: 10 dez. 2025.

SILVA, Valmor da. Perspectivas ecológicas a partir de Levítico 25. **Fragmentos de Cultura**, Goiânia, v. 26, n. 4, p. 596–606, out./dez. 2016.
SMITH, James D., III (org.). **The Encyclopedia of Christian Literature**. v. 2. Lanham: Scarecrow Press, 2010.

SMITH, Mark S. **The Memoirs of God**: History, Memory, and the Experience of the Divine in Ancient Israel. Minneapolis: Fortress Press, 2004.

SOUTHWOOD, Katherine E. “The Politics of Belonging in Isaiah 56:1–8.” **Oxford Research Archive**, 2020.

STACKERT, Jeffrey. The Strata of the Priestly Source in Exodus 31:12-17 and 35:1-3: A New Proposal. **Journal of Hebrew Scriptures**, v. 11, 2011.

STEFANOVIC, Ranko. **Plain Revelation**. Nampa, ID: Pacific Press, 2013.

STEFANOVIC, Ranko. **Revelation of Jesus Christ**: Commentary on the Book of Revelation. 2. ed. Berrien Springs, MI: Andrews University Press, 2009.

STRAND Kenneth. The Sabbath. In: DEDEREN, Raoul (Ed.). **Handbook of Seventh-day Adventist Theology**. Hagerstown, MD: Review and Herald, 2000.

SUTTLE, Tim. Walter Brueggemann's 19 Theses Revisited: A Clarification From Brueggemann Himself. **Patheos**, 2014. Disponível em: <https://www.patheos.com/blogs/paperbacktheology/2014/04/walter-brueggemanns-19-thesis-revisited-a-clarification-from-brueggemann-himself.html>. Acesso em: 15 de set. de 2025.

THE DAY-STAR. Cincinnati, OH, 24 jan. 1846. Disponível em: https://m.egwwritings.org/en/book/501.1?utm_source=chatgpt.com. Acesso em: 7 nov. 2025.

TIMM, Alberto R. "The Authority of Ellen White's Writings". In: BURT, Merlin D. (org.). **Understanding Ellen White: The Life and Work of the Most Influential Voice in Adventist History**. Nampa, ID: Pacific Press, 2015.

TIMM, Alberto R. **O santuário e as três mensagens angélicas**: fatores integrativos no desenvolvimento das doutrinas adventistas. Engenheiro Coelho, SP: Unaspres, 2013.

TIMM, Alberto R. O selo de Deus é o sábado ou o Espírito Santo? **Revista do ancião**, jan-mar de 2007.

TRIM, D. J. B. Adventist Church Growth and Mission Since 1863: an historical–statistical analysis. **Journal of Adventist Mission Studies**, v. 8, n. 2, p. 51–74, 2012.

VERSCHUURE, Geert T. G. **God-talk in light of Diversity in the Bible**. Groningen: University of Groningen, 2024.

VON RAD, Gerhard. **Old Testament Theology. Vol. I: The Theology of Israel's Historical Traditions**. New York: Harper & Row, 1962.

WALLERSTEIN, Karl-Henrik. **In Search of Solid Ground**: Understanding the Epistemology, Hermeneutics, and Theology in Walter Brueggemann's Theology of the Old Testament, Testimony, Dispute, Advocacy. Disponível em: https://www.doria.fi/bitstream/handle/10024/171398/wallerstein_karl-henrik.pdf?sequence=1&isAllowed=y. Acesso em: 30 nov 2023.

WEBER, Max. **Economy and Society**: An Outline of Interpretive Sociology. Berkeley: University of California Press, 1978.

WEINFELD, Moshe. **Deuteronomy 1–11**: A New Translation with Introduction and Commentary. (Anchor Bible 5). New York: Doubleday, 1991.

WELLUM, Stephen. **Kingdom Through Covenant**: A Biblical-Theological Understanding of the Covenants. Wheaton, IL: Crossway, 2012.

WHITE, Arthur L. **Ellen White**: The Early Years: 1827-1862. Washington, DC: Review and Herald Publishing Association, 1907. 55-59 p. v. 1.

WHITE, Ellen G. "Little heed is given to the Bible... the Lord has given a lesser light to lead men and women to the greater light". **Review and Herald**, 20 jan. 1903.

WHITE, Ellen G. **A Ciência do Bom Viver**. Edição atualizada. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2023a.

WHITE, Ellen G. **A igreja remanescente**. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2014.

WHITE, Ellen G. **Atos dos Apóstolos**. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2003.

WHITE, Ellen G. **Carta 126, 1898**. [Carta]. 1898. Disponível em: <https://m.egwwritings.org/en/book/6266.1#0>. Acesso em: 7 nov. 2025.

WHITE, Ellen G. **Conselhos aos pais, professores e estudantes**. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2024.

WHITE, Ellen G. **Conselhos para a Igreja**. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2007, p. 266. Disponível em: <https://m.egwwritings.org/pt/book/1723.1826>. Acesso em: 7 nov. 2025.

WHITE, Ellen G. **Conselhos para a igreja**. v. 6. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2014.

WHITE, Ellen G. **Conselhos sobre mordomia**. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2007.

WHITE, Ellen G. **Counsels to Writers and Editors**. Nashville, TN: Southern Publishing Association, 1946.

WHITE, Ellen G. Dear Brother Bates. In: WHITE, James S. **A Word to the "Little Flock"**. Brunswick, ME: James White, 1847. p. 14–17. Disponível em: https://media2.egwwritings.org/pdf/en_WLF.pdf. Acesso em: 7 nov. 2025.

WHITE, Ellen G. **Educação**. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2008. Disponível em: https://cdn.centrowhite.org.br/home/uploads/2022/11/Educacao.pdf?utm_source=chatgpt.com. Acesso em: 7 nov. 2025.

WHITE, Ellen G. **Evangelismo**. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2016.

WHITE, Ellen G. **Eventos Finais**. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2004.

WHITE, Ellen G. **Mensagens escolhidas**. Vol. 1. Edição atualizada. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2023b.

WHITE, Ellen G. Nearness of the End. **The Review and Herald**, Washington, D.C., 14 mar. 1912. Disponível em: <https://m.egwwritings.org/en/book/821.32755>. Acesso em: 7 nov. 2025.

WHITE, Ellen G. **O desejado de todas as nações**. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2021.

WHITE, Ellen G. **O grande conflito**. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2013.

WHITE, Ellen G. **Patriarcas e Profetas**. Edição atualizada. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2021.

WHITE, Ellen G. **Primeiros Escritos**. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2006.

WHITE, Ellen G. **Profetas e Reis**. Edição atualizada. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2024.

WHITE, Ellen G. **SDA Bible Commentary**, v. 4: **Ellen G. White Comments**. Hagerstown, MD: Review and Herald, 1955.

WHITE, Ellen G. **Selected Messages**, Book 3. Washington, DC: Review and Herald, 1980.

WHITE, Ellen G. Slavery and the War. **The Review and Herald**, Battle Creek, Mich., 27 Aug. 1861.

WHITE, Ellen G. **Testemunhos para a igreja**. v. 1. Ed. atualizada. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2023c.

WHITE, Ellen G. **Testemunhos para a Igreja**. v. 7. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2023e.

WHITE, Ellen G. **Testemunhos para a Igreja**. Vol. 6. Edição atualizada. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2023d.

WHITE, Ellen G. **Testemunhos para a Igreja**. Vol. 9. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2023f.

WHITE, Ellen G. **Testemunhos seletos**, v. 3. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 1996. Disponível em: https://ellenwhite.cpb.com.br/livro/index/25/16/34/a-observancia-do-sabado?utm_source=chatgpt.com. Acesso em: 7 nov. 2025.

WHITE, Ellen G. **Testemunhos Seletos**. v. 1. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2007.

WHITE, Ellen G. **Testimonies for the Church**, vol. 5. Mountain View, CA: Pacific Press, 1889.

WHITE, Ellen G. **The Ministry of Healing**. Mountain View, CA: Pacific Press, 1905.

WHITE, Ellen G. **The Southern Work**. Washington, D.C.: Review and Herald Publishing Association, 1901. Disponível em: <https://m.egwwritings.org/en/book/139/info>. Acesso em: 25 mar. 2026.

WHITE, Ellen G. **To Those Who Are Receiving the Seal of the Living God**. Topsham, ME, 31 jan. 1849. Broadside. Disponível em: https://media4.egwwritings.org/pdf/en_Broadside2.pdf. Acesso em: 7 nov. 2025.

WHITE, James. **Life Incidents, in Connection with the Great Advent Movement, as Illustrated by the Three Angels of Revelation xiv**. Battle Creek, MI: Steam Press of the Seventh-day Adventist Publishing Association, 1868.

WHITE, James. The judgment. **Review and Herald**, Battle Creek, MI, v. 9, n. 13, p. 100-101, 29 jan. 1857.

WILLIAMSON, H. G. M. Isaiah 1 and the Covenant Lawsuit, in: NICHOLSON, E. W. (org.). **A Century of Theological and Religious Studies in Britain**. Oxford: OUP, 2003.

WILLIAMSON, Paul R. **Sealed with an Oath**: Covenant in God's Unfolding Purpose. Nottingham: Apollos; Downers Grove, IL: IVP, 2007.

WILLIAMSON, Paul. **Sealed With an Oath**. Downers Grove: InterVarsity Press, 2007.

WIMMER, K. A Broken Hallelujah: A Theology of Martin Luther's Liturgical Simul. **Research Portal Denmark**, n. 94, p. 261, 1 jan. 2022.

WRIGHT, Christopher J. H. **Old Testament Ethics for the People of God**. Downers Grove: IVP Academic, 2004.

WYTSMA, Ken. **Sabbath as resistance: an interview with Walter Brueggemann**. [S. l.]: Ken Wytsma, s.d. Disponível em: <https://kenwytsma.com/sabbath-resistance-walter-brueggemann/>. Acesso em: 17 mar. 2026.